

El Evangelio de Marcos y su exégesis

Antología de comentarios exegéticos al segundo evangelio.

Juan José Olmos



ΑΓΙΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ

SANTO EVANGELIO SEGÚN MARCOS

Con comentarios exegéticos

Juan José Olmos

Enero 2.025

Marcos y el león

La iconografía tradicional atribuye a los cuatro evangelistas los símbolos del hombre, el león, el toro y el águila. Este reparto está inspirado en una visión de Ezequiel, retomada en el Apocalipsis, donde la majestad divina está rodeada por cuatro «vivientes» con varios rostros (Ez 1,5-12 y Ap. 4,6 7). San Jerónimo, a comienzos del Siglo V, atribuyó cada rostro a un evangelista con justificaciones literarias y teológicas. Después de haber indicado que el primero, el de ser humano, remite a Mateo, añade que «el segundo significa a Marcos, en el cual se escucha la voz del león que ruge en el desierto: "Preparad el camino al Señor, allanad sus sendas".

EVANGELIO DE MARCOS

Con comentarios exegéticos

ÍNDICE

ÍNDICE	3
Prólogo	5
INTRODUCCIÓN.....	6
CAP 1	36
CAP 2	102
CAP 3	124
CAP 4	148
CAP 5	172
CAP 6	197
CAP 7	227
CAP 8	258
CAP 9	286
CAP 10	320
CAP 11	353
CAP 12	375
CAP 13	405
CAP 14	432
CAP 15	476
CAP 16	503
APÉNDICES	521
1.- La aldea y la ciudad en Marcos	521
2.- Coherencia de los evangelios.....	522
3.- Alusiones a pasajes del Antiguo Testamento	523
4.- Repetición de términos o expresiones.....	524
5.- Relaciones con el contexto próximo.....	525
6.- Relación con el contexto remoto o global del evangelio.....	525
7.- Los escribas y faiseos	526
8.-La prioridad de Marcos.....	527
9.- El secreto mesiánico.....	528
10.- La teoría de las paráboles	529
11.- La geografía de los milagros de Jesús	530
12.- El comienzo del evangelio de Marcos.....	531
13.- El Testimonio de Papiás	532
14.- Casa y comunidad de Jesús	532
15.- Las mujeres en el evangelio de Marcos	533
16.- Marcos y la cuestión del judaísmo.....	534
17.- El Templo. El fin de una teología y de una época	535
18.- Geografía y Teología.....	537
19.- El Hijo del hombre.....	539
20.-Dios en favor del hombre	539
21.- La composición del evangelio de Marcos	540
22.- Marcos, el evangelista de las miradas	541
23.- Análisis del Texto Bíblico	541
24.- Temas dominantes desde el punto de vista teológico.....	542
Bibliografía.....	544

Para mí, cuando leo y medito el evangelio de Marcos, no se trata en primer lugar de descubrir la interpretación de Marcos, sino de descubrir al Jesús histórico, de descubrir cómo ha vivido y ha sufrido, de descubrir cómo se ha encontrado con los hombres y cómo les ha hablado. *Anselm Grün*

Prólogo

Este documento surgió, como tantas cosas, casi de forma casual, totalmente espontánea, pero como respuesta a una necesidad que uno no puede dejar pasar.

Cuando era un poco más joven, escuché no sé si por casualidad, unas charlas (grabaciones) del padre Juan Mateos¹ que cambiaron mi percepción y mi forma de entender el evangelio y en concreto del Evangelio de Marcos. Todo me parecía nuevo; el lenguaje, el sentido, sus explicaciones, que sin duda resultaban ilusionantes y excitantes, se distanciaba de lo que hasta entonces había oído.

De hecho la primera traducción castellana que usé en este comentario fue la suya. Posteriormente el texto castellano del evangelio lo he ido cambiando empleando casi siempre el de la Biblia de Conferencia Episcopal, pero dejando en algunos casos el de Juan Mateos a modo de marca, para no olvidar su origen y su sentido, o incluso en algún momento atreviéndome a poner mi propia traducción.

Tras esa emoción inicial quise seguir profundizando para conocer mejor este evangelio. Y quise profundizar todo lo que me resultó posible leyendo, dentro de mis posibilidades, mucho de lo que en castellano se puede leer.

Con el tiempo he comprendido que nadie está en posesión de la verdad absoluta o definitiva cuando interpreta un pasaje, y cada autor propone lo que le parece más ajustado al sentido del texto.

Hoy, por ejemplo, la interpretación de Juan Mateos (que me parece necesaria) creo que en algunos aspectos está superada, (no quiero decir con ello que no sea adecuada) es necesario conocerla. Cada biblista y/o comentarista serio del EvMc me aporta algo nuevo.

De ahí surgió este documento, como colección de lo que considero más adecuado a cada pasaje. Por eso tampoco puedo eliminar (ni mucho menos) del todo, lo que decía Juan Mateos aunque hoy habría que matizarlo o explicarlo más adecuadamente.

Por eso y debido a la peculiar estructura del presente documento aparecerán frecuentemente redacciones casi similares dando la impresión de un texto muy reiterativo en algunos pasajes. Es un defecto que he mantenido, siendo consciente y asumiéndolo.

Seguramente este defecto y muchas más carencias son las que presenta el documento elaborado por alguien no profesional y con evidentes limitaciones críticas. Sin embargo, creo que puede presentar algún interés, ser una ayuda, o un apoyo para una mejor comprensión de cada perícopa del evangelio que sin intención de imponer el criterio interpretativo al menos abra la posibilidad de considerar la lectura que del mismo hacen los biblistas con lo que se ha trabajado.

Finalmente he añadido al final del texto comentado algunos apéndices que ayudan a entender ciertos aspectos particulares de este evangelio y que he creído oportuno reunir al final, evitando intercalarlos como “*excursus*” entre las perícopas para no perder agilidad en su lectura.

Es un documento, “abierto” que nunca acabo de cerrar. Comenzado allá por el año 2009, siempre está inconcluso. Abierto a una nueva actualización. Casi de manera continua se está renovando, añadiendo, corrigiendo, o eliminando, para intentar hacerlo más atractivo.

Estoy totalmente convencido, junto a la opinión general, que para entender correctamente el relato es necesario percibir la obra en su totalidad, y no es posible más que con una lectura continuada. Animo para su mejor comprensión, que se lea todo este evangelio, al menos una vez, de forma continuada.

Quisiera que esta lectura no quedase en un acercamiento individualista, sino como dice la Exhortación *Verbum Domini*, que recuerda que la Palabra de Dios;

“Se nos da precisamente para construir comunión, para unirnos en la Verdad en nuestro camino hacia Dios. Es una Palabra que se dirige personalmente a cada uno, pero también es una Palabra que construye comunidad, que construye la Iglesia. Por tanto, hemos de acercarnos al texto sagrado en la comunión eclesial”. (VD 86)

Esa ha sido, al menos, mi recta, y honesta, intención.

Juanjo Olmos
Enero 2025

¹ Juan Mateos (1917-2003) fue Jesuita, lingüístico, profesor y biblista mejor conocido por su traducción de La Nueva Biblia Española en colaboración con Luis Alonso Schökel.

INTRODUCCIÓN

Características generales del evangelio de Marcos

Marcos es *muy probablemente* el primer evangelio canónico. Recoge fuentes diversas, cuya identificación es muy difícil, pero se trata de la obra de un verdadero autor, que reelabora todo el material con personalidad y estilo propios. El estilo es sencillo, vivo y popular. Marcos es una obra narrativa y, por tanto, exige ser leído de forma continua, descubriendo su trama. Es un relato muy centrado en la persona de Jesús, en concreto en su actuación, con relativamente pocos discursos.

Su magnífica estructura narrativa, con múltiples motivos encajados con enorme habilidad, y todo con una difícil sencillez, indica que esta obra no ha nacido de golpe, sino que ha conocido un elaborado proceso de formación.

El Evangelio según Marcos fue escrito originariamente en griego *koiné* y, según las conclusiones de la crítica textual, su texto primitivo ha llegado hasta nosotros de forma completa y sustancialmente buena, atestiguado en papiros, manuscritos, traducciones, leccionarios y testimonios de escritores eclesiásticos que se remontan hasta comienzos del s. III (cf. el papiro 45, del primer tercio del s. III, que sólo contiene fragmentos y los manuscritos Sinaítico y Vaticano, ambos del s. IV, que lo contienen completo).

Esta obra no tiene visos de ser una traducción del arameo, parece depender de tradiciones (o fuentes) transmitidas en griego y su autor parece confundirse con la geografía de Palestina.

Se caracteriza estilísticamente por el uso poco cuidado del vocabulario, por la libertad en el empleo de la sintaxis y por la viveza y realismo de sus relatos que, a pesar de todas las incorrecciones gramaticales, desde el primer momento captan la atención del lector. La sintaxis es la propia del lenguaje popular, poco trabajado estilísticamente.

El estilo es popular y vivo, propio de la lengua hablada, que, a pesar de las incorrecciones gramaticales, sabe mantener el interés, como consecuencia del empleo de una serie de recursos que imprimen a la narración un buen ritmo, como el uso frecuente del presente histórico (151x) y del estilo directo, lo cual, junto a la multiplicación de participios (cf. 5,25s), sirve para visualizar y hacer presente la acción ante el lector.

Se diferencia de los otros sinópticos por su pronunciada simplicidad de estilo. El autor usa semitismos, especialmente aramaísmos, aunque reducidos en su mayoría al campo del vocabulario, semántica y fraseología; de hecho, la mayoría de los semitismos están relacionados con la topografía, onomástica e instituciones de Israel.

Consta de 16 capítulos (1,1-16,8), con un apéndice (16,9-20), añadido en época muy temprana, pues ya hay indicios de su existencia hacia el 150. Los versículos 7,16; 9,44.46; 11,26; 15,28 tampoco pertenecen a la obra primitiva y, por ello, no son auténticos.

La obra está estructurada en pequeñas escenas, unidades generalmente completas en sí mismas, que se van sucediendo una tras otra. Estas escenas están unidas en conjuntos, en general de forma vaga e imprecisa desde un punto de vista cronológico y topográfico.

Mc tiene reservas ante los milagros, en cuanto que pueden llevar a una fe mágica en un Cristo milagrero, cuya misión es solucionar problemas. Para Marcos, los milagros son esencialmente signos y por ello los presenta en contexto de enseñanza de Jesús: tienen sentido a la luz de la predicación del Reino de Dios. Son además signos en la debilidad, característica fundamental del evangelio, y por ello los presenta en contexto de secreto y de limitación: Jesús es impotente ante la falta de fe de los hombres (5,17; 6,5-6a) y, según la voluntad del Padre, no debe hacer nada en beneficio propio (14,36; 15,31s). Esto explica el que los milagros sean frecuentes en la primera parte de la obra, dedicada a presentar el Reino, y vayan disminuyendo en la segunda, en la que domina el tema de la muerte y resurrección.

De los evangelios ha quedado constatada su coherencia, pero se tropieza en seguida con dificultades. El evangelista las pone adrede para indicar la existencia de un sentido figurado.

La obra de Mc es fundamentalmente teológica, teniendo en ella la cristología un puesto central. Pretende mostrar que Jesús es el Evangelio, en cuanto que es el Mesías que proclama el Reino e Hijo de Dios. En el desarrollo de la obra aparece claramente otra característica, íntimamente ligada a las anteriores: Jesús es creador del discipulado, que es un grupo eminentemente cristiano.

Marcos fue el creador de este género literario que luego se ha llamado Evangelio. Tuvo la feliz idea de reunir en un relato seguido las tradiciones sobre las palabras y acciones de Jesús que circulaban entre las primeras comunidades

cristianas, y para ello tuvo que seleccionar y organizar estos recuerdos tratando de dar una forma coherente al conjunto.

Es el primero que se escribió y tiene aún la frescura de los comienzos². Es el más conciso. No tiene grandes discursos de Jesús ni cuenta muchas parábolas. Le interesa sobre todo la vida cotidiana de Jesús. Su actitud vital para con los pobres y oprimidos es la verdadera salvación. Las curaciones y la expulsión de demonios, entendidos como liberación, son la clave para comprender el verdadero mensaje de salvación de este evangelio.

El relato marcano, escrito sin duda a la luz de la fe pascual, tiene como objetivo hacer históricamente plausible y teológicamente comprensible la cruz de Jesús.

En el momento de la redacción del evangelio, la comunidad de Marcos hace frente a graves problemas. Sus dirigentes (o aquellos que aspiran a llegar a serlo), representados por los discípulos, ya no siguen a Jesús como antes. Por una parte, temen el sufrimiento y las persecuciones y, por otra, se preocupan más por su éxito personal que por las necesidades de los "pequeños" en el grupo. Por último, tienen una visión cristológica descentrada, entendiendo con ello que está demasiado centrada en la gloria.

Esta concepción ya no representa lo que ha constituido la fuerza del cristianismo de los primeros años: el compromiso radical en el seguimiento de un profeta carismático, la imitación de su práctica taumatúrgica y la proclamación kerigmática que confiesa que Jesús es el Cristo, muerto y resucitado. Aquellos, contra los que Marcos se levanta interpretan la vida cristiana exclusivamente en términos de gloria y de honores futuros, omitiendo las persecuciones que deben sobrevenir antes del final.

Una cuestión recorre todo el evangelio de Marcos: ¿quién es Jesús?
Se trata de un interrogante que, como germen de inquietudes, está también en nuestro ánimo. *A. Pronzato*

Historia

El Evangelio de Marcos ha tenido una suerte cambiante³. Ignorado durante siglos, a partir del siglo XIX ha pasado a ser una obra muy valorada, como el testimonio más antiguo que se posee sobre Jesús.

En los primeros siglos no gozó de la misma estima que los otros evangelios. Comparado con los evangelios de Mateo y Lucas debía parecer incompleto, y como aquellos habían incluido la mayoría de los episodios narrados por Marcos se difundió la idea que este era un resumen de los otros dos. Pronto fue desplazado por el Evangelio de san Mateo, debido, entre otras causas, al testimonio de san Agustín, quien afirmó que Marcos era un resumen de Mateo (*De consensu evangelistarum, PL XXXIV 1044*), lo que se tradujo en la práctica en un mayor uso de Mateo y en un temporal olvido de Marcos. Prueba de ello es que apenas aparece citado por los antiguos Padres Apostólicos y Apologetas y que fueron muy pocos los autores que en la Edad Media y Moderna le dedicaron un comentario. Lo normal era comentar Mateo y, al final, a modo de apéndice, añadir un breve comentario a los pocos episodios de Marcos que no narra Mateo.

Por otro lado, en la Iglesia antigua siempre gozaron de mayor estima aquellos evangelios que estaba vinculados a directamente a un apóstol (Mateo y Juan), por eso Marcos, igual que Lucas solo estaban vinculado a los apóstoles y de forma indirecta fue menos apreciado. Estas y otras circunstancias contribuyeron a relegar el Evangelio de Marcos al discreto segundo plano que ha ocupado durante la mayor parte de la historia del cristianismo.

Hasta el s. XIX la brevedad y condensación de Marcos, la reiteración, el estilo directo, su ritmo incesante y su aparente facilidad de lectura, llevaron a la conclusión de que nos encontrábamos ante una obra menor (asociamos la cantidad con la importancia y valoración), de carácter torpe y brusco, escrita en un mal griego que, para colmo, ni siquiera estaba terminada y hubo que ponerle un final acorde con los otros evangelios (Mc 16,9ss).

A partir de la Ilustración cuando comienzan a estudiarse los evangelios con solo medios racionales se descubre que la obra de Marcos sería el evangelio más antiguo y, por ello, la fuente más antigua para conocer al Jesús de la historia, con lo que su estudio pasó a un primer plano, lugar que sigue ocupando hoy día, aunque en un contexto menos polémico que el de la Ilustración racionalista, y más ecuménico y científico.

Un evangelio "redescubierto"

Puede ser considerado como uno de los grandes descubrimientos de nuestro tiempo. Su brevedad, su aparente

² El griego de Marcos es mucho más primitivo que el de Mateo y mucho más aún que el de Lucas. Es más verosímil pensar que Lucas y Mateo mejoraron el griego de Marcos, que pensar que Marcos deliberadamente estropeó el griego de Lucas. A veces Mateo y Lucas coinciden en hacer el mismo cambio estilístico, otras veces cada uno intenta mejorarlo a su propio modo.

³ Es tal vez el escrito neotestamentario que más bibliografía exegética ha suscitado en los últimos años.

desorden, su brusco final y su escasa novedad respecto a los otros dos evangelios sinópticos hicieron que en la época patrística pasara prácticamente desapercibido: entre los Padres griegos, sólo se encuentran breves comentarios a determinados pasajes⁴.

En un mundo que se fue haciendo más sensible a los valores literarios, las deficiencias estilísticas de Marcos creaban malestar. La baja calidad de su griego contribuyó a su baja estima en los momentos en que la Iglesia griega de los Santos Padres se había ilustrado. A medida que se desarrolló el dogma cristológico con una cristología cada vez más alta, dejó de encajar el excesivo realismo con el que Marcos habla de Jesús.

Pero como se ha indicado arriba, la situación cambia por completo a finales del siglo XIX y comienzos del XX. En los repetidos intentos por descubrir el rostro originario de Jesús, Marcos fue catalogado como el escrito que mejor revelaba esa figura histórica y el que mejor podía conducir al conocimiento de su vida real. Dejando de ser el "compendiador de Mateo" (san Agustín), se convierte en la fuente de donde habían bebido Mateo y Lucas y, de este modo, en el testigo más fidedigno de la actividad, enseñanza y destino de Jesús.

Desde que en la investigación de los evangelios se impone, a partir de mediados del siglo XX, el método de la historia de la redacción, el interés por Marcos se ha ido incrementando sin cesar, hasta quedar convertido hoy en día en el evangelio de moda. Reaparece en todos los frentes: teatro, literatura, liturgia y, especialmente, exégesis de todo signo. Año tras año atrae la atención de numerosos estudiosos, siendo comentado por ellos desde las perspectivas más diversas: histórico-crítica, estructuralista, retórica, narrativa, materialista, sociológica, psicoanalítica, etc. Este redescubrimiento del más breve de los evangelios es un verdadero signo de los tiempos, explicable sólo por la correspondencia entre la situación de la comunidad cristiana en la que nace y nuestra propia situación.

Un evangelio de moda. Muchas de estas cosas que contribuyeron a relegar al olvido el segundo evangelio, son precisamente los motivos de por qué hoy resulta tan moderno y tan actual, en los últimos dos siglos. Hoy es el evangelio más estudiado, y se ha convertido en la fuente histórica principal para reconstruir la vida de Jesús. Su presentación se adapta a la sensibilidad del hombre actual.

Otra de las causas del interés actual por Marcos reside en el hecho de ser el evangelio más antiguo, y por tanto el más cercano al tiempo de Jesús histórico. Dado el interés tan grande que existe hoy por reconstruir al Jesús de la historia, es lógico el interés por el evangelio que nos da una información más de primera mano.

Autor

Se sabe poco acerca del autor del evangelio de Marcos y de sus primeros oyentes. Este evangelio no fue firmado ni datado y no contiene nada que atestigüe explícitamente ni su localización geográfica, ni las circunstancias específicas en que fue escrito,

La composición de los evangelios y su fijación por escrito fueron procesos complejos en los que muy probablemente interviniieran diversas personas. En algunos casos, quien compuso el texto, quien lo representaba, y quien lo escribió pudieron no haber sido la misma persona; esto implica que la idea habitual sobre "el autor" tal vez no corresponda a esta forma de producción de un texto que resulta de la colaboración de varias personas.

El evangelio no contiene el nombre de su autor ni aparece en lugar alguno el yo literario del compositor, a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, en el prólogo de Lucas (Lc 1, 3).

Alguien, a mediados del siglo II d.C. (es decir, unos ochenta años después de su publicación) insertó al inicio dos simples palabras: **kata Markon**, es decir, «según Marcos». Posiblemente, quien puso ese título sabía que el autor se llamaba Marcos, pero eso no ayuda mucho, pues Marcos era un nombre latino bastante común de aquel tiempo⁵.

Para entender la obra hay que tener en cuenta el carácter anónimo de la autoría o paternidad literaria. El que el autor, que habría sido conocido por los destinatarios, se escondiera detrás de su obra apunta a otra autoridad. Las manifestaciones del obispo Papías de Hierápolis (120/130), que se basan en el testimonio de un presbítero Juan, pueden responder a tendencias apologéticas.

Se trata de asegurar la autoridad y el prestigio del evangelio más antiguo ligándolo indirectamente al apóstol Pedro.

⁴ Pero el éxito de Marcos fue la causa de su irrelevancia. Mateo y Lucas entraron a saco en su evangelio para ampliarlo y mejorarlo. Y Marcos pasó a un segundo plano. No consiguió despertar entusiasmo en los lectores. Ha sido el evangelio menos utilizado en la historia de la Iglesia. Los Padres le dedicaron poca atención. Es el evangelio que menos ha influido en la expresión dogmática de la Iglesia, y el más alejado de su vivencia popular.

⁵ En la primera carta de Pedro, el autor lo llama «hijo mío» (1 Pe 5,13). Los antiguos, convencidos de que la carta la escribió Pedro, ven aquí la prueba de una relación muy íntima y afectuosa y convierten a Marcos en compañero e intérprete de Pedro. Basándose en su enseñanza habría escrito el evangelio que se le atribuye.

Se presenta como autor a Marcos, el cual “*habiendo sido el intérprete de Pedro, escribió exactamente, aunque no con orden, cuanto recordaba de las cosas dichas o hechas por el Señor*”.

Tanto la voz del presbítero como el comentario de Papías llegan hasta Eusebio de Cesárea (s. IV) y quedan consignados en su Historia Eclesiástica en los siguientes términos:

Esto decía el presbítero: "Marcos, que fue intérprete de Pedro, escribió con exactitud, aunque no con orden, todo lo que recordaba de cuanto el Señor había hecho o dicho". Pues él no había escuchado o seguido al Señor, pero más tarde, como he señalado, escuchó y siguió a Pedro. Este daba las instrucciones según lo exigían las circunstancias, pero sin establecer un orden en las sentencias del Señor. Así que Marcos no incurrió en defecto alguno escribiendo ciertas cosas tal como las recordaba, pues sólo le preocupaba no omitir nada de lo que había oído y no consignar nada que no fuera verdad (Hist. Eccl, 3,39, 14-15).

Papías, sin embargo, es objeto de crítica radical por parte de la inmensa mayoría de los estudiosos⁶. Por varias razones:

- El Evangelio de Marcos no muestra una relación especial con Pedro⁷; en todo caso su figura sale malparada en la obra, peor que la de cualquier discípulo. La figura de Pedro ocupa un lugar menos importante en este evangelio que en los de Mateo y Lucas.
- Las tendencias teológicas del Evangelio de Marcos son, en todo caso, más bien paulinas⁸ que petrinas.
- La composición de este evangelio por parte de su autor fue el producto de una recopilación de tradiciones previas, de diverso origen. No consta sólo de «recuerdos de Pedro» puestos más o menos en orden.
- El autor comete errores geográficos increíbles al describir Galilea⁹.

Desde comienzos del siglo pasado, los exegetas reconsideraron estas ideas transmitidas por la tradición de los Padres de la Iglesia y, contrariamente a lo que estos afirmaban, algunos plantearon que el evangelio de Marcos era un evangelio fuertemente influenciado por el apóstol Pablo¹⁰.

Precisamente, de todos los apóstoles, la figura de Pedro encarna todos los defectos que pueden tener los discípulos: impulsivo, incrédulo, traidor... y, sin embargo, es identificado como aquel a quien se le anuncia que Jesús ha resucitado y que él y los demás deben ir a Galilea (Mc 16,7). Marcos, por tanto, no ha querido desacreditar a los más cercanos a Jesús, sino que ha querido mostrar cómo era realmente su familia y los que le seguían y, en consecuencia, afirmar que la fe les fue regalada en la experiencia pascual, porque la verdad es que no se la habían ganado por méritos propios. Por lo tanto, es difícil aceptar que el segundo evangelio fuera escrito por un seguidor de Pedro, como afirma la tradición de los Padres de la Iglesia, y es más plausible que fuera un discípulo, admirador o seguidor de Pablo.

Heidi Wendt, en un artículo reciente, defiende que el recurso al misterio o secreto que jalona el relato Marcano es una continua alusión o evocación de la comprensión paulina de la fe y la misión¹¹.

Históricamente, la relación entre el apóstol Pablo y el evangelista Marcos ha sido estudiada desde diferentes

⁶ Según el consenso de la crítica, el testimonio de Papías no es válido en absoluto para sostener una posición seria sobre los nombres de los evangelistas, ni mucho menos para aclarar el problema de la relación entre ellos, ya que se funda en mera tradición popular y carecía de los conocimientos filológicos que las ciencias históricas han ido desarrollando lentamente desde inicios del siglo XIX.

⁷ De acuerdo con las afirmaciones de Papías, se aceptaba que el evangelio de Marcos era un evangelio petrino, es decir, un evangelio en consonancia con la iglesia de Jerusalén y que, por tanto, Marcos, en su narración, había puesto por escrito las interpretaciones evangélicas de Pedro; pero actualmente muchos estudiosos creen que las argumentaciones de Papías respondían a tendencias apologéticas que pretendían consolidar la autoridad y el prestigio del evangelio más antiguo relacionándolo indirectamente con el apóstol Pedro.

⁸ El tema del influjo de la teología paulina en la obra de Marcos fue un tema muy debatido en el siglo pasado y comienzos del actual, cuando se cayó en la cuenta de los acentos que Marcos ponía en su evangelio.

⁹ Parece casi imposible que un seguidor de Pedro desconociera tan palatinamente la geografía de la región. Se han señalado 5,1; 7,31 y 10,1 sobre todo.

¹⁰ Esta es la convicción de Mar Pérez i Diaz, que al principio de su libro; “¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo? La teología paulina del evangelio de Marcos. Verbo Divino. 2022. Afirma taxativamente “Nuestra afirmación de que el evangelio de Marcos es un evangelio de teología paulina será corroborada por la acumulación de indicios que iremos aportando”.

¹¹ La autora sugiere la posibilidad de que las cartas de Pablo ofrezcan claves hermenéuticas al lector para comprender el misterio del reino de Dios en el relato marcano. El final abierto del relato evangélico se explicaría en este sentido, como una conexión bidireccional entre la comprensión de Jesús según Pablo y el evangelista.

planteamientos¹². Unos afirman que el evangelio fue escrito por Marcos para defender a Pablo contra la iglesia de Jerusalén, otros creen que se trata de una narración de un seguidor de Pablo, y un tercer grupo defiende que Marcos era un representante del cristianismo helenista independiente de Pablo, pero con trazos paulinos.

En cuanto al contenido, la manera en la que Marcos expone y desarrolla su evangelio nos permite afirmar que se trata de un texto que interpreta la vida de Jesús con los ojos de Pablo. Mar Pérez i Díaz

De la lectura de la obra, escrita directamente en griego semítizante, no se puede deducir más que era un cristiano helenista, posiblemente judío. En favor de este último dato, además de los semitismos, está el hecho de que la obra fue acogida como testimonio autorizado de la tradición de Jesús, cosa que solía acontecer con el testimonio de los cristianos palestinos, que gozaban de mucha autoridad. La obra fue editada de forma anónima, como un escrito redactado por un miembro de la comunidad al servicio público de la misma, por lo que no aparece el nombre del autor en ella. No tiene ningún fundamento la identificación del autor con el anónimo joven desnudo, del que se habla en 14,52-55. Una tradición unánime, que arranca de finales del s. I, atribuye la obra a un tal Marcos, que se identificó con el Juan Marcos, pariente de Bernabé y compañero de Pablo, de que hablan Hechos de los Apóstoles y Pablo (cf. Hch 12,12.25; 15,37.39; Flm 24; Col 4,10; 2 Tim 4,11), y además se le relacionó con la actividad de Pedro en Roma (cf. 1 Pe 5,13). Hoy día se suele aceptar como histórico el nombre de Marcos, atestiguado unánimemente por la tradición, porque es inverosímil que lo inventara la comunidad, ya que ésta, cuando emplea la pseudoepigrafía para autorizar una obra, la atribuye a autores apostólicos o directamente vinculados con ellos, cosa que no ocurre con el nombre Marcos, pero que sí se puede dar en la identificación de este Marcos anónimo con el citado en Hechos y en 1 Pe, por lo que se discute esta identificación y las relaciones históricas del autor con Pablo y Pedro.

El dato evidente es que se trata de una obra “*anónima*” siendo un dato que es necesario respetar, especialmente cuando podría no haberlo sido y, por tanto, se trata de una omisión intencionada o así decidida. Qué pueda significar este hecho no es fácil de interpretar, como no lo son muchos otros datos de la obra que parecen evidentes a primera vista, y sin embargo se descubren después como enigmas necesitados de interpretación.

Relación entre el evangelio de Marcos y la tradición paulina

Desde el trabajo pionero de Gustav Volkmar hace más de un siglo, numerosos autores han sugerido conexiones de diferente tipo entre el Evangelio de Marcos y las cartas de Pablo. Estos estudios se han centrado, fundamentalmente, bien en los aspectos teológicos que relacionan ambas obras, bien en sus conexiones literarias, más o menos explícitas. Otros autores, de acuerdo con Martin Werner, consideran que son conexiones comunes o poco específicas para sacar conclusiones y reflejan que éste es un tema discutido y todavía en debate.

La historia de la investigación sobre la relación entre el Evangelio de Marcos y las cartas paulinas ha descubierto diversas relaciones de carácter literario y teológico entre ambas tradiciones. El Evangelio de Marcos, escrito unos pocos años más tarde que la última carta de Pablo, revela no pocas similitudes con la teología paulina y diferencias con otras tradiciones.

Efectivamente, los textos paulinos muestran que es la contemplación de la muerte de Jesús y su correcta interpretación lo que permite reconocerlo como hijo de Dios. La confesión del centurión presupone la predicación de Pablo, sin la que resulta incomprensible cómo llega a confesarlo.

Peculiaridades narrativas

Con un vocabulario pobre y un estilo sencillo, lleno de repeticiones y esquematismos, el autor manifiesta paradójicamente unas dotes extraordinarias de narrador y compositor.

El rastreo por la obra indica que, como es habitual en la literatura antigua y en la literatura bíblica, el narrador de Marcos es extradiegético. No figura en los acontecimientos que narra. Habla en 3^a persona. Es una presencia implícita en cada escena, que crea la ilusión de su propia invisibilidad. Y, la mayor parte de las veces es omnisciente, contando los pensamientos, sentimientos y acciones de cada personaje, sin sujetarse al espacio y tiempo de la narración. De vez en cuando se dirige a su lector y le ofrece ayudas concretas explicándole una costumbre, un término, dándole pistas sobre algún personaje... Narra la historia desde su propio punto de vista

¹² Afirma Carlos Gil Arbiol; “En los últimos años un creciente número de autores ha retomado el estudio de las posibles relaciones entre el Evangelio de Marcos y Pablo de Tarso, iniciado hace más de un siglo”. Este autor, al igual que otros muchos defiende la relación del EvMc con los escritos paulinos; “Las razones principales para defender esta relación son tres: la centralidad que ambos otorgan a la cruz de Jesús para comprender su identidad, misión y consecuencias teológicas; la libertad que ambos conceden a los gentiles creyentes en Jesús respecto de la observancia de tradiciones judías identitarias; y la postura crítica respecto a (algunos de) los Doce y (algunos de) la familia de Jesús por su falta de comprensión del evangelio de Jesús.

ideológico.

El autor describe o cuenta los sentimientos más íntimos de sus personajes: compasión, enojo, asombro, miedo, amenaza, amor... e incluso narra lo que ni siquiera saben de sí mismos algunos de ellos. Todo esto le dota de una enorme autoridad.

Es un relato de acción rápida e intenso dramatismo. Solo dos veces, en los capítulos 4 y 13, Jesús se toma el tiempo de pronunciar amplios discursos.

Es un narrador que ayuda de diferentes modos a su lector. Que sea un narrador omnisciente no lo convierte en neutral o indiferente ante lo que cuenta. De hecho, favorece a unos personajes sobre otros, como se advierte cuando los introduce proveyendo de pistas al lector, pues importa tanto lo que dice como lo que omite. Sus estrategias explican que el lector se sitúe del lado de Jesús, desconfíe de sus oponentes, se sienta ambivalente con sus discípulos o simpatice con las mujeres de la tumba.

Los lectores, normalmente y sin darse cuenta, suspenden sus propias evaluaciones y adoptan el punto de vista del narrador: acaban pensando y evaluando como él mismo.

El evangelista convierte en cómplice a su lector, lo hace su confidente divulgando, por ejemplo, el secreto de la identidad de Jesús. Presenta los puntos de vista de los personajes y al mismo tiempo guía las evaluaciones del lector sobre ellos.

El narrador es sugerente e indirecto. Sugiere y deja que el lector utilice su imaginación. No se lo da todo hecho. Muestra la acción directamente, sus episodios suelen ser breves y las escenas cambian a menudo. Los personajes secundarios aparecen y en seguida desaparecen (están en función de la acción narrativa). Ha usado técnicas narrativas sofisticadas, ha elaborado los personajes y los conflictos y ha creado suspense deliberadamente, narrando la historia para despertar ciertas intuiciones y respuestas en el lector.

No puede asentarse la certeza de que haya existido una versión aramea, pero sí puede afirmarse con toda claridad su dependencia estilística semítica, sobre la que algunos han querido apoyar conclusiones sobre la historicidad del evangelio.

A Marcos le gusta que el lector se interrogué. Que descubra por sí mismo la personalidad de Jesús y que esta permanezca aureolada de misterio.

Más que escritor, Marcos es uno que cuenta. Le interesan sobre todo los hechos, las acciones. Su teología es una teología «factual», que no se expone, sino que debe captarse en el desarrollo de los acontecimientos.

Maneja la técnica de **las interpolaciones**. Mediante esta técnica un pasaje queda incluido dentro de otro como en un sándwich:

- Curación del paralítico y autoridad para perdonar (3,1-6).
- Hombre de la mano seca y discusión sobre curaciones en sábado (3,20-29).
- Los familiares de Jesús y la controversia sobre Beelzebul (3,21-34).
- Hija de Jairo y hemorroísa (6,6-30.).
- Envío de los Doce y su regreso, pasión del Bautista (6,12-32).
- Higuera estéril y purificación del templo (11,12-25).
- Negaciones de Pedro y proceso ante el sanedrín (14,53-72).

También esgrime la técnica de **las inclusiones**.

Consiste en repetir una misma palabra o una misma expresión o una misma acción al principio y al final, dando así unidad a todo el texto que queda entremedio. Así por ejemplo Marcos da unidad a todo el camino a Jerusalén enmarcándolo entre dos curaciones de ciegos, el de Betsaida (8,22-26) y el de Jericó (10,46-52). El título “Hijo de Dios” sirve como marco a todo el evangelio. Se repite al principio, en el título (1,1), y al final, en la confesión del centurión (15,39). El prólogo al evangelio viene enmarcado por la inclusión de la palabra ὁ γενέσθαι en 1,2 y 1,13.

Estilo

Se diferencia de los otros sinópticos por su pronunciada simplicidad de estilo¹³. Está escrito en un griego popular, con semitismos, especialmente aramaísmos, aunque reducidos en su mayoría al campo del vocabulario, semántica y

¹³ A menudo su estilo es duro y torpe. Da la impresión de que el autor ha aprendido el griego de adulto, que no es esta su lengua materna, por lo que abunda en frases muy sencillas unidas por la conjunción «y» (estilo paratáctico) y en el presente

fraseología; de hecho, la mayoría de los semitismos están relacionados con la topografía, onomástica e instituciones de Israel. Entre los evangelistas es Marcos, sin duda alguna, el más cercano a la *koiné* no literaria, como lo demuestra también la incorporación en su evangelio de latinismos, que los puristas evitaban, procedentes del lenguaje técnico militar, comercial y jurídico. Sin embargo, la sintaxis y el estilo de Marcos están casi completamente libres de semitismos.

El lenguaje es muy denso, lleno de códigos de lectura. Cada palabra, cada expresión tiene sentido simbólico. Utilizando símbolos e imágenes, exterioriza el proceso interior, pero, no siempre en línea recta, sino más bien con continuos rodeos y retrocesos, como van haciendo los discípulos respecto al camino que hacía Jesús.

El uso de la parataxis, no raro en la *koiné*, es muy acusado en Marcos. Como partícula de unión, el evangelista suele utilizar el simple καὶ en vez del más literario δὲ; raramente emplea las partículas οὖν (=por tanto) (tres veces; unas 200 en Jn, 57 en Mt, 31 en Lc), ἅπα (=por consiguiente) (dos veces), μέν y δὲ en oposición (tres veces). En lugar del aoristo como tiempo de la narración aparecen frecuentemente el presente histórico (151 veces) o el imperfecto.

Cuando Marcos escribió su libro, el material de la tradición de Jesús había pasado del ámbito lingüístico arameo al griego. Es decir, había sido traducido, pero en parte también conformado por vez primera en lengua griega. La base aramea se puede reconocer con frecuencia especialmente en las palabras de Jesús. Pero el evangelio de Mc no ha sido redactado en arameo y después traducido. Su autor, como hoy se acepta generalmente, tampoco tradujo por sí mismo el material, sino que lo encontró ya en griego.

El registro pasado de los hechos de Jesús «está construido en términos de presente y los hechos y dichos del crucificado se sienten como dichos y hechos por el Cristo vivo y resucitado». En todo caso, el presente histórico crea una impresión de realidad y actualidad con relación a las palabras y acciones de Jesús que se expresan en esta forma verbal. El vocabulario de Mc contiene elementos peculiares que han sido mejorados estilísticamente por Mateo y Lucas, entre ellos muchos diminutivos: *κοπάστιον* (=muchacha) *Kuvápiov*, *ἰχθύδιον*, *zugátpiov*. Su sabor semítico no procede de una imitación deliberada de los LXX, sino de su lengua madre, el arameo. Esto no significa, sin embargo, que la narración de Mc carezca de mérito. Todo lo contrario, pues su sencillez consigue llegar profundamente al ánimo del lector. Su clara sintaxis no contiene barbarismos como los del Apocalipsis, por lo que hoy se opina que el segundo evangelio no es una traducción del arameo, sino que fue escrito originalmente en griego. Por otra parte, el uso de términos arameos, siempre traducidos, parece tener una intención teológica: con ellos advierte al lector de que un episodio o personaje tiene relación con el antiguo o el nuevo Israel (cf. 3,17; 5,41; 7,11.34; 10,46; 14,36; 15,34; *Rabbí*, 9,5; 11,21; 14, 45; *rabbouni*, 10,51)

Se tiene la impresión de estar asistiendo en vivo a los acontecimientos. Hay una preferencia en Mc por las narraciones de hechos frente a los discursos.

A Marcos le encanta narrar y es capaz, como pocos, de contar cosas. Pero su narración se lleva a cabo por imágenes. Puede afirmarse que el suyo es un evangelio «visualizado».

Se diría que logra traducir en imágenes incluso las profundidades del misterio de Cristo. Frente a sus gestos, sus palabras, sus actitudes, sus opciones, todos los personajes que aparecen en escena son sacados de su neutralidad y obligados también a tomar partido, a descubrirse, a declararse.

La unidad del evangelio es patente en la integridad de la historia que cuenta, lo cual proporciona un potente impacto retórico en su conjunto. Dada la unidad del relato de Marcos, está claro que algunas de sus lagunas son intencionadas. Hay lagunas debidas a estrategias retóricas para crear suspense, desconcierto y el final abierto; otras derivan de un estilo sobrio, que sugiere más que explícita en la descripción; y otras se deben a la naturaleza episódica de un relato diseñado para la proclamación oral.

Hay numerosos anacolutos¹⁴ que Marcos disemina a lo largo de su narración. En realidad, aquellas construcciones rotas o incompletas, como suspendidas en el aire, constituyen una prueba del carácter del evangelista. Se diría que, en ciertos momentos, Marcos se deja llevar de lo apremiante de los acontecimientos, del deseo impetuoso de contarlos, de la urgencia de seguir adelante. Por lo cual la frase le resulta lenta, no logra seguir el paso de la rapidez de la acción.

Pleonasmos. La introducción de palabras redundantes, incluyendo también la doble negación, aparecen con cierta frecuencia en Marcos. Sin duda, como ocurre en cualquier escrito, alguno de los pleonasmos añade precisión, como

histórico, rasgos propios de un estilo más bien popular y repetitivo (ejemplo característico: y «enseguida» (gr. *kai euthys*) se repite cuarenta y cinco veces.

¹⁴ A modo de ejemplo 3,16, 17, 4,31, 32; 5,23; 6,8, 9; 11,32; 12,19, 38. 40; 13,14; 14,49. Alguna de estas construcciones son paréntesis en el relato, como 7,3 s., o aclaraciones: «Esto decía, haciendo limpios todos los alimentos» (7,19). Los paréntesis de los que algunos citan más de quince, son una característica del estilo de Marcos.

curre en 1,28, que traducido literalmente dice: "Y salió la fama de él en seguida por todas partes por toda la comarca de Galilea", otro ejemplo en el mismo capítulo 1,32: "Y al atardecer, cuando se puso el sol". Otras veces se usa para completar la idea con mayor firmeza: "Y en seguida se marchó de él la lepra, y fue limpiado" (1,42); más adelante "ve a tu casa, a los tuyos" (5,19). En otras ocasiones añade viveza al relato, como se irá considerando.

«El arte del narrador se hace sentir, especialmente, cuando deja al oyente tiempo para acordarse de lo que ya se ha dicho... Lo que caracteriza al buen narrador es poner de relieve la palabra importante». X. Léon-Dufour

Tiempo y lugar de la obra;

Los datos internos de la obra apuntan a un tiempo de persecución (cf. las frecuentes alusiones al tema: 8,34s.38; 10,30.33.45; 13,8.10)

Para la mayoría, este evangelio se escribió entre los años del 62 al 70; en cambio, para un sector minoritario, el evangelio se redactaría en los años 40.

Una parte de los comentaristas sostienen que se escribió en torno al año 70 y antes de la redacción de Mateo y Lucas. En realidad, existen dos grandes teorías sobre la fecha de composición del evangelio de Marcos. La primera de ellas, que sigue siendo mayoritaria y que se apoya en testimonios antiguos, postula como fecha de composición una horquilla de años comprendida entre el 64 y el 75 d. C. En cambio, según la segunda, todavía minoritaria, el evangelio de Marcos debe datarse alrededor del año 40.

En cuanto al lugar, los datos internos sugieren un lugar fuera de Palestina, en contexto cultural-administrativo romano, pero la crítica interna no permite concretar más y señalar un lugar determinado. Aunque la mayor parte de los exégetas aceptan Roma como lugar de composición, de acuerdo con la tradición, otros pocos han propuesto en estos últimos años otros lugares, la mayor parte de ellos en torno a Galilea y Siria.

Marcos escribe para una comunidad mayoritariamente pagano cristiana, puesto que se ve que es necesario explicar las costumbres judías (7,3-4; 14,12), y las palabras arameas (5,41; 7,11; 10,46...), hay alusiones al derecho y a las costumbres romanas (10,12; 13,35), se explican las monedas hebreas en referencia a las romanas (12,42) y es un romano el que descubre y confiesa la identidad de Jesús: el centurión romano (15,39) y la misión a los gentiles se ve como algo a realizar antes del fin (13,10).

Composición y división.

Tras el prólogo (1,1-15), la primera parte del evangelio describe la actividad de Jesús en Galilea y su entorno (1,16-8,2 1). La segunda parte se centra en Jerusalén; incluye el viaje desde Galilea a Jerusalén (8,22-10,52), las acciones simbólicas y las enseñanzas durante la primera parte de la semana de pasión en Jerusalén (11,1-13,37), y, finalmente, el relato de la pasión y muerte (14,1-16,8). A lo largo del relato se encuentran ciertas oposiciones entre Galilea y Jerusalén (aceptación versus rechazo, orden versus caos), aunque no debería aplicarse este contraste de forma excesivamente mecánica.

Todas sus páginas respiran viveza y realismo, y la sucesión de cada relato responde a un plan bien preciso, sabiamente concebido y perfectamente logrado. Es un autor que, si escribe mal, sabe componer bien. El principio fundamental que unifica y organiza toda la obra es un principio de carácter teológico: la revelación de la identidad de Jesús. Tal como queda insinuado en su primera frase, el evangelista se propone mostrar, de una manera progresiva, que Jesús es realmente el Mesías esperado, pero que su mesianismo, en contra de las esperanzas del momento, es el mesianismo sufriente del Hijo de Dios.

Después de un denso prólogo, integrado por un tríptico que precede y prepara el ministerio público de Jesús (Mc 1,1-13), una larga actividad magisterial y taumatúrgica, centrada fundamentalmente en Galilea, permitirá al primero de los discípulos reconocerle y confesarle como Mesías en Cesárea de Filipo: *Tú eres el Mesías* (Mc 8,27-30). El primer objetivo del autor ha sido alcanzado. La confesión de Pedro señala el final de la primera parte del evangelio. Pero esta confesión no podía quedar sin precisar y completar. El título de Mesías, además de no poseer entonces una significación unívoca, no reflejaba todavía de manera exhaustiva el misterio de la identidad de Jesús. Sobre el carácter específico de ese mesianismo de Jesús, sustentado sobre su condición de Hijo de Dios, girará toda la segunda parte del evangelio. Orientada primero hacia Jerusalén y centrada después en Jerusalén, llega a su punto culminante en la confesión del centurión romano a los pies de la cruz: *Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios* (Mc 15,39). Los relatos de la sepultura y resurrección de Jesús (Mc 15,42-16,8) corroboran esta confesión y señalan el final de la segunda parte.

No cuenta ninguna aparición del resucitado, hace de las mujeres las únicas protagonistas de la resurrección y las deja en mal lugar, subrayando el contraste entre el mandato del ángel y su proceder. La sobriedad y el espíritu

crítico de la narración de Marcos, tal y como está, sin especular sobre posibles finales perdidos que no se conoce, no cuenta ninguna aparición y deja abierta la pregunta sobre la tumba abierta y la revelación divina de que el crucificado no está allí. Su evangelio comienza y concluye con una teofanía, la del bautismo y la tumba, que deja en segundo plano a unos discípulos incrédulos y timoratos, representados por unas mujeres, que tienen que comunicar a los otros que Jesús ha sido resucitado, añadiendo que no han cumplido esa misión.

No hay ninguna prueba de la resurrección, ni siquiera una aparición explícita del resucitado. La muerte sigue siendo una pregunta y un misterio irresoluble para el hombre, y la afirmación de que no acaba todo con ella se basa en una experiencia de fe. Esta incertidumbre explica la necesidad que sintieron los lectores del evangelio de completarla con nuevos datos (16,9-19), corrigiendo la dureza de Marcos para con los seguidores de Jesús, que tendrían que esperarle en Galilea (16,7-8).

La sensación de un evangelio inacabado, que además dejaba mal a los discípulos, como en el relato de la pasión, hizo que se añadiera un epílogo que resolviera esa incomodidad. Sus carencias, vistas desde la perspectiva de los otros evangelios posteriores, son un signo de fidelidad a la tradición. Por otro lado, la necesidad de apariciones, confirmatorias de la comunicación divina, responde a la exigencia humana de seguridades. No les basta el signo de la tumba abierta y el mensaje angélico. Necesitan explicaciones complementarias que den más argumentos para creer en las apariciones. La crudeza de Marcos estriba en concluir su relato sin estos añadidos.

La peculiaridad literaria del comienzo de Marcos

Marcos empieza su obra de una forma que era poco común en las biografías antiguas, pues aparentemente no incluye algunos de sus rasgos más característicos. Lo que le falta a la vida de Jesús escrita por Marcos para ser una biografía correctamente construida según los cánones literarios antiguos es una información básica acerca los orígenes ilustres del protagonista.

En el comienzo de su biografía, Marcos podría haber elaborado teológicamente los datos que conocía sobre los orígenes de Jesús para construir un relato de su nacimiento, como de hecho hicieron más tarde Mateo y Lucas (Mt 1-2; Lc 1-2), pero eligió otro camino, porque su intención era presentar a Jesús como alguien cuyo prestigio estaba ligado, no a sus orígenes familiares, sino a su condición de mediador o intermediario entre Dios y los hombres.

A pesar de distanciarse de los cánones culturales de las biografías al uso, sí respetó la preceptiva que exigía empezar una biografía hablando del honor del protagonista. Con este fin elaboró un relato introductorio compuesto por tres episodios o escenas cuyo argumento central es la legitimación divina de la función religiosa de Jesús.

El empeño de Marcos en legitimar la función mediadora de Jesús no termina en el relato introductorio de su obra. La discusión en torno a este tema es, de hecho, uno de los argumentos principales que contribuyen a crear la trama de todo el evangelio.

Marcos da comienzo a su evangelio con un “prólogo” (Mc 1,2-3) y un diáptico en el que presenta en paralelo la actividad profética de Juan (Mc 1,4-5) y el bautismo de Jesús (Mc 1, 9-15)15. Una consideración atenta revela que tanto la estructura como los contenidos de estos quince versículos han sido elaborados con la intención de resaltar el honor de Jesús.

A diferencia de los demás evangelistas, Marcos no intenta describir la génesis divina de Jesús, sino que apela simplemente a una voz del cielo que lo reconoce y presenta como hijo amado en las escenas del bautismo (Mc 1,11) y de la transfiguración (Mc 9,7). No explica la filiación de Jesús a partir de su concepción virginal, como hacen Mateo y Lucas (Mt 3,18.20; Lc 1,35); tampoco fundamenta su condición de Hijo a partir de una relación preexistente, como hace Juan (Jn 1,1-18), sino que acepta la declaración que el mismo Dios hace acerca de Jesús.

El final del evangelio y los versículos 16, 9-20

Al terminar de leer el evangelio de Marcos, hay un hecho que llama la atención: no hay apariciones del Resucitado, como en los otros evangelios, y, además, su final es un tanto brusco. En efecto, el evangelio de Marcos acaba con una conjunción que sigue al verbo “temer”: “porque tenían miedo”. ¿Por qué este final? Las razones aducidas han sido diversas:

1. Se perdió el final.
2. El evangelio quedó incompleto.
3. Es algo pretendido por el evangelista.

Fundamentados en los análisis del vocabulario, del estilo y narrativo del evangelio, la mayoría de los autores piensa que Marcos quiso acabar así y que con ello pretendía dejar abierto el evangelio como una forma de implicar al oyente en el relato. La reacción de las mujeres que salen huyendo, sin decir nada a nadie, es lo último que podían

esperar quienes escuchan el relato. Este final deja todo abierto y plantea una amplia serie de preguntas en las que entra el propio mundo de los que escuchan, que son llevados a preguntarse por qué la historia acaba así.

Ellos saben que, si las mujeres no hubieran hablado, ni ellos ni el narrador habrían sabido lo que este ha contado y ellos han escuchado. Por eso, la reacción de aquellas puede llevarlos a mirarse a sí mismos y ver a su responsabilidad, a volver los ojos hacia atrás, a implicarse en el relato. Si las mujeres no hubieran hablado, si hubieran seguido con su miedo y hubieran callado, ¿qué hubiera pasado?

Este final es uno de los que están atestiguados en la tradición manuscrita (en concreto, aparece en dos grandes manuscritos, el Vaticano y el Sinaítico, ambos del siglo IV), pero existen otros finales más largos. Uno de ellos es el que recogen las Biblias en los vv. 9- 20, que se considera un apéndice tomado de otro documento, probablemente del siglo II. Las opiniones sobre su origen se dividen entre quienes creen que las apariciones que narra están recogidas y resumidas de los otros evangelios (Mateo, Lucas y Juan) y quienes consideran que proceden de fuentes orales independientes que el redactor final recogió y redactó junto a alguna relectura de tipo pastoral. Aunque este final no es auténtico, la Iglesia lo reconoció como canónico en el Concilio de Trento.

Contenido doctrinal.

La configuración literaria del evangelio permite percibir con facilidad que la clave unificadora del mismo es la cuestión de la identidad de Jesús: ¿Quién es realmente Jesús? El evangelista plantea esta cuestión desde el principio e intenta responderla de manera progresiva. Ahora bien, la respuesta no la presenta de un modo meramente especulativo y abstracto; la ofrece presentando a Jesús en continua relación con un grupo concreto de personas, entre las cuales adquiere un relieve singular el grupo de sus discípulos. El evangelio se mueve así sobre dos líneas que se entrecruzan continuamente: identidad de Jesús e identidad del discípulo. Estos son los temas dominantes desde el punto de vista teológico.

El Jesús de Marcos se separa en casi todo de la interpretación rabínica de su tiempo, sintiendo una predilección especial por los paganos. Parte de la historia real de Jesús, que organiza, con vistas al proyecto que se ha prefijado, a través de un profundo sentido simbólico.

Los relatos remiten a dos perspectivas: la así llamada histórica y la simbólica, que corre por debajo. Marcos en este sentido es “dos evangelios”. Es difícil encontrar algún dato que no transparente una realidad simbólica. En una palabra, con datos acerca de Jesús, traza un auténtico proyecto teológico. La insistencia, por otra parte, en poner las narraciones en presente, lejos de ser un elemento gramatical de la koiné, “presente histórico”, equivalente al pasado, es un modo de hacer llegar la narración a cada discípulo trascendiendo la circunstancia histórica.

Forma literaria y contenido doctrinal resultan de algún modo inseparables. Por eso, el estudio de la redacción se encuentra vinculado al análisis teológico. Conviene conocer lo que dice Marcos, por qué y cómo lo dice. Sigue habiendo aún 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, conviene ofrecer una lectura integral de este evangelio.

Marcos ha escrito un libro narrativo: Ha contado la historia de Jesús como historia del Hijo de Dios. Por eso, su texto sólo se puede entender teniendo en cuenta el ritmo narrativo del relato, su principio y fin, su itinerario, sus partes. Destacan algunos elementos estilísticos, como son las inclusiones, los esquemas circulares o quiasmos, etc.

La conducta de Jesús se define por el exceso, y el miedo es incompatible con el desbordamiento y la gratuidad, como aparece en la escena de la unción en Betania (Mc 14,3-9). El miedo esconde tabúes y los tabúes controlan la realidad. El evangelio identifica el miedo con la emoción que amenaza la vuelta al caos y lleva a los humanos a pretender el control del mundo. El miedo crea y controla la distancia entre persona y persona, entre lo humano y la divinidad. La experiencia de Jesús proclama que el miedo provoca el deseo de poder sobre otros pueblos, política y socioculturalmente (Sumo Sacerdote, Pilatos, Herodes...); se coloca por encima de la tradición (escribas y fariseos), sobre la vida y la muerte (discípulos, Jairo) y sobre el propio querer (Judas, Pedro, las mujeres en la tumba...). Es el miedo el que define el dentro/fuera y se pone del lado de unos contra otros (seguidores contra traidores y oponentes contra los íntimos). El miedo provoca el asesinato de Juan Bautista y también el de Jesús (Mc 6,20), concretado finalmente en la envidia. Es el miedo el que incita a los poderes político y religioso a conspirar contra él (11,17.18.32; 12,12).

Jesús presenta la fe como antídoto para estos miedos. Su propuesta es alimentar la confianza contra el miedo. La ausencia de miedo es para el Jesús de Marcos un lugar y una experiencia liminal.

En el evangelio de Mc la actividad de Jesús va orientada, en buena medida, a disipar el miedo y sus fuentes en las instituciones humanas, en los tabúes y convenciones, en las tradiciones y dogmatismos, en los síntomas de opresión

humana, señalando, a partir de su propia experiencia, la posibilidad de superar la extrañeza y el trasfondo de miedo que impide reconocer a los demás y a lo otro como una realidad no amenazante.

El auténtico rostro de Jesús.

Los acentos que recorren todas las secciones como vertebrándolas se pueden reducir a tres: *La Buena Noticia, el Reino de Dios y la presentación de Jesús como Mesías e Hijo de Dios*. Los tres están relacionados entre sí: Marcos entiende su obra como una buena noticia, es decir, como el anuncio gozoso de lo que el mismo Jesús anunciaría (el reino de Dios) y de lo que predicarían sus discípulos (que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios).

La buena noticia. A diferencia de Mateo y de Lucas, Marcos presenta su obra como una Buena Noticia; éste es el aspecto que quiere resaltar, y que da unidad a todo el libro. Utiliza esta palabra siete veces en lugares estratégicos (1,14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9) y así orienta al lector para que comprenda mejor su relato.

El Reino de Dios. El *Reino* es una noción clave para Marcos. Habla de él veinte veces y de ellas catorce se refieren al reino de Dios. Pero no sólo es importante por esta abundancia de referencias, sino sobre todo por su íntima relación con los otros dos temas clave de la obra: el evangelio y Jesús. El contenido de la obra es precisamente la irrupción de este reino de Dios, y la predicación de Jesús se centra en la inminencia de este reino, al que sólo se accede a través de la relación con él.

El misterio del reino coincide con el misterio de la persona de Jesús (4,11), que está presente a lo largo de todo el proceso de gestación de esta misteriosa realidad (4,26-30). Las condiciones para entrar en él están ligadas al seguimiento de Jesús (9,47; 10,14- 15.23-25; 12,34): Jesús no es sólo el mensajero o el iniciador, sino la mediación indispensable para acceder a él. Este reino que ahora sólo se manifiesta de forma velada irrumpirá con poder (9,1), y esa nueva y plena manifestación se caracteriza por la presencia y la comunión con Jesús (14, 25).

En el Jesús de Marcos, hay momentos de coincidencia y también de distinción entre la vida de Jesús y el Reinado de Dios. Jesús asume el Reino como propio hasta el punto de que se convierte a sí mismo en dicho proyecto cuando predica, sana, expulsa demonios..., pero a la vez se refiere a él como una realidad mayor y más amplia, de manera que, aun formando parte y perteneciendo a dicho proyecto, impulsado por el Espíritu desde el Bautismo, Jesús es Jesús, y el Reinado de Dios, el Reinado de Dios. Cuando el narrador le propone en la última cena ofreciendo su vida, otorgándole sentido, no menciona este proyecto, sino que habla de su sangre, de su vida, que se entrega por muchos/todos. Esta distinción es importante.

Jesús, el mesías, el hijo de Dios. Marcos presenta su obra como el relato de la buena noticia de Jesús. Sin explicarlo, entiende esta expresión de forma complementaria; se trata de la buena noticia de la que Jesús es pregonero: y al mismo tiempo, de la buena noticia acerca de Jesús mismo: Estas tres realidades: la buena noticia como marco global, el reino de Dios como contenido del anuncio de Jesús y el mismo Jesús como lugar de encuentro con el reino, constituyen el armazón teológico de este evangelio. En él todo va conduciendo a un mismo punto: el encuentro personal de cada creyente con Jesús.

Es una presentación de Jesús que trata de implicar vivencialmente a sus lectores: con sus preguntas los invita a preguntarse; con sus respuestas, a dar la suya. Su revelación progresiva invita a un descubrimiento progresivo.

La figura de Jesús en la narración de Marcos es humana hasta el máximo y por ello tiene la virtud de expandir y ahondar en la humanidad. Y solo cuando la fase de la vida terrestre termina y Dios sanciona esa humanidad in extremis con la resurrección, puede el lector volver a leer el principio del evangelio, donde afirma que ese Jesús es el Cristo Hijo de Dios.

Jesús sanador. La actividad terapéutica de Jesús es una de las principales características del evangelio de Marcos. Las personas curadas por Jesús en este evangelio son personalidades colectivas o «diádicas»; es decir, individuos que dependen fuertemente de la opinión y de la valoración de *los otros*. De ahí que sus enfermedades tengan un significado eminentemente social y cultural. Jesús cura a hombres y niños afligidos por diferentes enfermedades: un endemoniado (Mc 1,21-28), un leproso (1,40-45), un paralítico (2,1-12), el hombre con la mano paralizada (3,1-12), el endemoniado de Geresa (5,1-20), un sordomudo (7,31-37), el ciego de Betsaida (8,22-26), un niño epiléptico (9,14-29) y el ciego Bartimeo (10,46-52). Entre los curados hay también mujeres: la suegra de Pedro, que estaba en la cama con fiebre (Mc 1,29-33), la hija de Jairo (5,21-24; 35-43); la hemorroísa (Mc 5,25-34) y la hija de la sirofenicia (7,24-30). Además de estos textos, hay también cinco episodios de tipo sumario, donde el narrador alude a las curaciones y a los exorcismos de Jesús de una manera genérica (Mc 1,32-34.39; 3,10-12; 6,5.53-56).

Las escenas de sanación muestran la actividad taumatúrgica de Jesús. El enfermo se presenta ante Jesús buscando la curación, tras la cual hay una indicación sobre su difusión con la que concluye la narración.

Generalmente, estos episodios contienen cinco pasos claramente perceptibles:

- a) descripción de la enfermedad;
- b) petición de curación;
- c) curación;
- d) logro de la curación;
- e) demostración de la curación.

La demostración de la curación se manifiesta en el mandato de regresar a la casa o de marchar. Normalmente, en estas narraciones aparecen topónimos, no se encuentra una sentencia de Jesús con la que concluye el episodio y los discípulos no son mencionados.

Las mujeres curadas por Jesús. ¿Quiénes son las cuatro mujeres curadas por Jesús? Se desconoce sus nombres. Tres de ellas pueden ser identificadas por los lazos de parentesco que afirman su pertenencia al grupo familiar: “suegra” e “hija” (la suegra de Pedro, la hija de Jairo, la hija de la sirofenicia). Esta identificación sugiere que su enfermedad ha afectado a sus relaciones y sus funciones en el interior de la familia. La referencia a los hombres (padre, marido) refleja la estructura patriarcal, característica de la sociedad israelita. Ellos son quienes dictan las reglas de comportamiento de las mujeres, incluso cuando están enfermas. Por eso va Jairo al encuentro de Jesús. Su hijita de doce años se encuentra bajo su patria potestad. Lo único que se conoce de su mujer es que estaba presente en la escena (cf. Mc 5,406: «Jesús toma consigo al padre de la niña, a la madre y a los suyos»).

Ni las dos hijas ni la suegra pronuncian una sola palabra, mientras que la hemorroísa (una mujer israelita observante) y la sirofenicia (una mujer griega y pagana) hablan con Jesús. Cada una a su modo le pide la curación: la hemorroísa se la pide para sí misma y la sirofenicia para su hija, poseída por un espíritu inmundo. Jesús escucha sus peticiones del mismo modo que escucha la de sus discípulos (en el caso de la suegra de Pedro) y la de Jairo. A Jesús no le importa ni el día, ni la posición social, ni la religión o la nacionalidad del solicitante, ni el tipo de enfermedad, ya sea o no contagiosa. Jesús cura a la suegra de Pedro en sábado, a la hija del jefe de la sinagoga, a la de la mujer sirofenicia y a la mujer que padecía una enfermedad impura, sin preocuparse de los límites socioculturales y religiosos impuestos por el sistema.

Encuentros con gente que sufre

Considerando que Marcos es el más breve de los evangelios (661 versículos), la importancia de los relatos de encuentro con personas que sufren (cerca de un tercio, es decir, 209 versículos) llama la atención. El ministerio de sanación de Jesús empieza con un exorcismo en la sinagoga de Cafarnaún (1,21-28) y acaba con la curación del ciego Bartimeo en Jericó, al borde del camino que lleva a Jerusalén (10,46-52).

En Marcos, todo se desarrolla en torno al desvelamiento de la identidad de Jesús. «Jesús, Cristo, Hijo de Dios» (1,1) no se revela por completo más que en el Gólgota, con las palabras del centurión: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15,39). Los trece relatos de encuentro de Jesús con gente que sufre son otros tantos jalones de este itinerario, y once de ellos preceden al episodio de la profesión de fe de Pedro, «Tú eres el Cristo» (8,29), que va seguido por un primer anuncio de la Pasión (8,31-32) y que inaugura el viaje hacia Jerusalén.

Mc no sitúa ningún milagro en Jerusalén, lugar por excelencia de la hostilidad a Jesús, contrariamente a Mt y Lc.

Mc 1,21-28	Primer encuentro con un sufriente: un endemoniado, en día de sábado, en la sinagoga de Cafarnaún.
Mc 1,29-32	Curación de la suegra de Pedro, primer encuentro con una mujer, primer gesto con la mano.
Mc 1,32-34 sumario n. 1	«Jesús no deja hablar a los demonios porque le conocían» (1,34b).
Mc 1,40-45	Curación del leproso. Primera mención de la “compasión” de Jesús.
Mc 2,1-11	Curación del paralítico. Primera aparición de los adversarios.
Mc 3,1-6	Curación del hombre con la mano seca. Primer proyecto de complot contra Jesús.
Mc 3,7-12 sumario n. 2	«Y él les prohibía [a los espíritus impuros] enérgicamente que lo descubriesen» (3, 12).
Mc 5,1-20	El poseído geraseno: primer viaje a tierra pagana.
Mc 5,21-24.35-43	Resurrección de la hija del notable Jairo.
Mc 5,25-34	Encuentro con la hemorroísa.
Mc 6,5	Curaciones en Nazaret.

Mc 6,53-56 sumario n. 3	«Y los que tocaban su manto se salvaban» (6,56).
Mc 7,24-30	La siro-fenicia, única mujer pagana.
Mc 7,31-37 (relato propio de Marcos)	Curación del sordo tartamudo.
Mc 8,22-26 (relato propio de Marcos)	Curación del ciego de Betsaida, el primer ciego.
Mc 9,14-29	Exorcismo del joven epiléptico. Último exorcismo.
Mc 10,46-52	Curación del ciego Bartimeo, en Jericó, en el camino; última curación.

Donde está Jesús crece la vida. Esto es lo que descubre con gozo quien recorre las páginas entrañables del evangelista Marcos y se encuentra con ese Jesús que cura a los enfermos, acoge a los desvalidos, sana a los enajenados y perdona a los pecadores. Donde está Jesús hay amor a la vida, interés por los que sufren, pasión por la liberación de todo mal. No deberíamos olvidar nunca que la imagen primera que nos ofrecen los relatos evangélicos es la de un Jesús curador. Un hombre que difunde vida y restaura lo que está enfermo. J. A. Pagola

En total, Jesús se encuentra con un niño y diez hombres (entre ellos dos paganos), más una muchacha y tres mujeres (entre ellas una pagana). En los dos relatos que le son propios, la curación del sordo-tartamudo en la Decápolis (7,31-37) y del ciego de Betsaida (8,22-26), Marcos da muestras de originalidad.

Espíritu Santo

Aparece en algunos lugares fundamentales del evangelio de Marcos, siempre en contextos de gran importancia, como signo de presencia y acción de Dios. En esa línea la comunidad de Marcos es una comunidad carismática, que tiene la certeza de que Dios ayuda a sus fieles en las persecuciones, expandiendo de esa forma el evangelio, con la ayuda del Espíritu Santo (13, 11)

1.-Promesa del Espíritu (1, 8). Al comienzo del evangelio, asumiendo la herencia del Antiguo Testamento, Juan Bautista afirma que él bautiza en agua, para perdón de los pecados, pero que tras él viene uno que «bautizará en Espíritu Santo»

2.-Bautismo en el Espíritu: Revelación personal. En la experiencia que sigue al bautismo de Juan (1, 10), el Espíritu de Dios desciende sobre Jesús, quien viene a presentarse de esa forma como aquel que «tiene el Espíritu», y así puede transmitirlo.

3.-Arrojado al desierto por el Espíritu, la tentación (1, 12-13). El Espíritu aparece así, desde el principio de la acción de Jesús, como el antagonista de Satanás: introduce a Jesús en la prueba, pero no para que perezca en ella, sino para que pueda triunfar sobre todos los poderes satánicos

4.-Exorcismos y pecado contra el Espíritu Santo. Los posesos llaman a Jesús el *Hagios* o Santo de Dios (1, 14), viéndole, así como portador del mismo Espíritu Santo, para liberar a los posesos.

5.-Defensor en la persecución (13, 11). El Espíritu aparece en el discurso apocalíptico de Jesús como la fuerza y presencia de Dios que anima y da palabra a los creyentes en medio de la prueba.

6.-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).

Los espíritus inmundos

En el evangelio de Marcos aparecen dos espíritus contrapuestos: el espíritu santo y los espíritus inmundos. Mientras el **Espíritu Santo** impulsa al hombre a cumplir el plan de Dios, los espíritus inmundos aparecen con dos rasgos principales:

a) sirven para explicar casos muy complicados para la medicina de la época. En Marcos hay dos episodios especialmente famosos: el del endemoniado gadareno (Mc 1,23.26; 5,2.8.13) y el del niño sordomudo que padece epilepsia (9,14-29), al que se presenta como poseído por un espíritu mudo (v.17), mudo y sordo (v. 25). En el caso de la hija de la cananea (7,25) no se sabe en qué consiste la enfermedad.

b) expresan la oposición radical al plan de Dios. Lo esencial no es que hagan daño a las personas, sino que protestan de la actividad de Jesús. El endemoniado reconoce su poder, sabe quién es y la misión que tiene: destruirlo. Con este mismo aspecto se menciona a los espíritus inmundos en 3,11.

Un aspecto esencial de la actividad de Jesús es expulsar demonios (1,34.39). Los discípulos reciben de Jesús ese poder contra ellos (6,7), pero algunos son muy difíciles de echar, hace falta oración (9,28-29).

Satán. Marcos es el único autor que no utiliza nunca el término griego *diablo*, pues emplea siempre la denominación hebrea *satana*, que por lo demás en todo su Evangelio aparece sólo cinco veces. El evangelista, aunque emplea el lenguaje y las concepciones del ambiente cultural judío contemporáneo, muestra una gran sobriedad al tratar las temáticas referentes al satán y los demonios, en contraposición con la exuberante producción demoniaca en la literatura de la época. El satán aparece por primera vez en el capítulo 1 del Evangelio, donde Marcos presenta en un solo versículo la tentación de Jesús en el desierto.

El Jesús marcano y los paganos

En el evangelio de Marcos encontramos un interés particular por la misión gentil. En el ministerio de Jesús en Galilea, Marcos incluye a los gentiles como seguidores de Jesús y no diferencia entre judíos y gentiles (3,7-10); Jesús viaja en tres ocasiones a territorio gentil (4,35-5,20; 7,24-37; 8,22-9,29), hecho que indica que la misión va más allá de los límites de Israel; Jesús habla de la corrupción del Templo y cita a Is 56,7 para indicar que el Templo debe ser un *lugar de oración para todas las naciones* (11,17); el discurso escatológico del capítulo 13; y Jesús cuando dice a sus discípulos que el evangelio *ha de ser proclamado a todas las naciones* (14,9).

Y además de todas estas situaciones, en que el evangelista deja clara la apertura al mundo pagano, encontramos personajes concretos que son receptores o testimonios del evangelio: cuando Jesús cura al endemoniado en la tierra de Geresa (5,1-20); cuando va a Tiro, en los límites de Israel, donde cura a la hija de la mujer sirofenicia (7,24-30), y allí mismo, pasando por Sidón, cura a un sordomudo (7,31-37).

Igualmente, poco después de haber alimentado a cinco mil judíos, alimenta a cuatro mil gentiles (8,1-10). Y al final del evangelio, cuando se rasga la cortina del Templo de arriba abajo, es un centurión romano –un pagano– quien confiesa la divinidad de Jesús.

El evangelio de Marcos es el evangelio de los gentiles

La conexión entre Marcos y Pablo es reforzada por la visión teológica compartida sobre el rol de los gentiles en la misión evangélica. En el evangelio de Marcos, la curación del endemoniado de Geresa (5,1-20), la declaración de todos los alimentos puros (7,19), el encuentro con la mujer sirofenicia (7,24-30), la curación del sordomudo (7,31-37) y la multiplicación de los panes a los cuatro mil (8,1-10) evidencian la actuación de Jesús en tierra pagana durante su vida terrenal y, por tanto, fundamentan la apertura a los paganos del apóstol Pablo.

La utilización de personajes gentiles por parte de Marcos para ilustrar la misión a los gentiles es una estrategia del evangelista que, mediante personajes secundarios, instruye a su audiencia sobre el verdadero discipulado. Por tanto, los diferentes personajes de tierra pagana no son recipientes pasivos de la misión de Jesús, sino que tienen una función activa en la proclamación del evangelio.

Trayectoria petrina y contacto con la tradición paulina

El papel de Pedro en Mc es especialmente relevante. Se le menciona muchas más veces (25) que a los demás discípulos. Es el primer llamado (1,16), Jesús visita su casa (1,29), los discípulos son «Simón y los que estaban con él» (1,36), ocupa el primer lugar en la lista de los Doce (3,16) y goza de una especial cercanía a Jesús (5,37; 9,2; 13,3), es portavoz del grupo (8,29), pero no se ocultan sus tergiversaciones y flaquezas (8,32; 14,37; 14,66-72). El texto de 16,7 («Id y decid a sus discípulos y a Pedro...») sitúa al final del evangelio el nombre del discípulo que ha sido mencionado al principio: es una inclusión, mediante la cual el evangelista subraya la importancia de Pedro.

Es inevitable relacionar esta importancia de Pedro en el relato marcano con el hecho de que la tradición considere que el testimonio de este discípulo está detrás del evangelio de Marcos.

Pero en la obra de Mc se constata también un acercamiento notable a la teología que se descubre en las cartas de Pablo. Si el centro de la teología de Pablo está constituido por el misterio pascual, la muerte en cruz de Jesús y la resurrección, en Mc existe un hilo narrativo directo y sin digresiones que explica este misterio con un énfasis especial en la muerte en cruz, como Pablo.

Mc escribe en un ambiente al que han llegado las influencias paulinas, pero no pertenece a la escuela paulina hegemónica como los autores de Colosenses y Efesios y las Pastorales. Más bien se diferencia notablemente de ellos. Hay muchos testimonios de la confrontación de las tradiciones petrinas y paulinas, que pueden estar continuando el distanciamiento histórico que existió entre Pedro y Pablo, pero en Mc se encuentra un proyecto teológico que pretende acercarlos y reconciliarlos.

Los personajes y sus puntos de vista

Los personajes poseen diversos puntos de vista. No todos son de igual valor. El lector es invitado a identificarse con uno de ellos. De esta manera, según el personaje que le sirve de soporte, un punto de vista puede ser bueno, es decir, reflejar el punto de vista de Dios sobre las cosas, o ir decididamente en contra, como ocurre con el punto de vista de los adversarios de Jesús, que no acogen su mensaje. Ahora bien, los propios discípulos de Jesús apenas lo hacen mejor. A duras penas conciben una opinión acertada sobre Jesús, sus palabras, sus acciones y su misión. Pedro llega incluso a emitir un punto de vista satánico relativo al destino de Jesús (8,32-33). De hecho, en el evangelio no hay más que tres personajes cuyo punto de vista está por encima de cualquier crítica: Dios, Jesús -que posee un punto de vista idéntico al de Dios y el narrador, que conoce perfectamente el punto de vista de Jesús y, por eso mismo, el de Dios.

El narrador también conoce los pensamientos de todos los personajes del relato. Por tanto, para el lector, es un guía fiable, que le hará conocer el punto de vista divino sobre todas las cosas.

Debe notarse el acusado contraste entre el lugar central que ocupan los discípulos en el relato y su escaso valor como modelos de seguimiento. Narrando la historia de esta forma –diferente a lo que aparece en Mateo y Lucas–, el narrador invita al lector a distanciarse de los Doce, a relativizar la forma concreta de seguimiento que encarnan y a abrirse a otras formas de discipulado, como la de los personajes menores, secundarios y marginales, que con frecuencia tienen una actitud que se corresponde con la del verdadero discípulo, como la suegra de Pedro, el endemoniado de Gerasa, la hemorroísa, la sirofenicia, el ciego Bartimeo, la mujer que unge a Jesús, las mujeres... son «los otros discípulos», los que se convierten en significativos y en modelos de seguimiento.

Las autoridades religiosas

El evangelio de Marcos es un relato de conflicto, y el conflicto es la fuerza que impulsa la narración hacia adelante. El conflicto principal se da entre Jesús e Israel, integrado por las autoridades religiosas y el pueblo judío. Dado que la multitud no se vuelve contra Jesús hasta su arresto, sus antagonistas son las autoridades. Exceptuando el caso del «letrado afable», las autoridades son las que invariablemente «no piensan según Dios, sino al modo humano».

El rasgo básico que caracteriza a las autoridades es que «carecen de autoridad». Como dirigentes sin autoridad, «piensan al modo humano» y se colocan del lado de Satanás. Incluso el «letrado afable» sirve al objetivo de pintar a uno de los oponentes de Jesús reconociendo su conocimiento superior de la ley y de la voluntad de Dios. A lo largo del relato, las autoridades «se oponen implacablemente» tanto a Jesús como a los discípulos. Y tampoco su relación con la multitud es significativamente mejor, porque no manifiestan rasgos positivos, sino que se revelan «desleales» a su confianza. El retrato de Marcos es duro y severo.

Los discípulos

Los múltiples rasgos que los discípulos manifiestan en el relato de Marcos tienen su raíz en dos rasgos esencialmente conflictivos: los discípulos son a la vez «leales» e «incapaces de comprender». De estos dos rasgos, la incomprendición parece finalmente dominar y poner término a su lealtad a Jesús. A pesar de ello, la última palabra de Marcos sobre los discípulos no es de deslealtad, sino de promesa. Incluso al predecir que los discípulos se alejarán de él, Jesús les hace una promesa: cuando haya resucitado, irá delante de ellos a Galilea, donde, como afirma el joven vestido de blanco junto a la tumba, ellos lo verán (14,28; 16,7). La razón por la que el lector ha de ver en definitiva a los discípulos como seguidores reconciliados con Jesús, y no como un grupo de apóstatas, se debe al modo en que Marcos invita a ver las promesas de Jesús a los discípulos como el hecho que determina su relación con él después de la resurrección.

La multitud

En el relato de Marcos, la multitud está «bien dispuesta» hacia Jesús y, al mismo tiempo, «carece de fe» en él. En su buena disposición hacia Jesús, contrasta con sus dirigentes, las autoridades religiosas. En su falta de fe en Jesús, contrasta con los discípulos.

Personajes secundarios

Los personajes secundarios son individuos o personas de variadas características. Ejerciendo papeles muy diversos, contrastan sobre todo con determinados personajes principales. Su función más destacada en el relato de Marcos es la de ser dos amplios grupos que manifiestan una gran «fe» en Jesús, o ejemplifican de algún modo lo que significa «servir».

Sobre el trasfondo del fracaso de los Doce como seguidores de Jesús, Marcos presenta a una serie de personajes secundarios que se comportan como verdaderos discípulos. Estos personajes comienzan a aparecer ya en Mc 1-13.

- La suegra de Pedro, que una vez curada se pone a servirles (Mc 1,29-31)

- El endemoniado de Gerasa, que se convierte en enviado de Jesús (Mc 5,18-20)
- La mujer sirofenicia, que es presentada como modelo de fe (Mc 7,24-30)
- El ciego Bartimeo, que termina siguiendo a Jesús en el camino (Mc 10,46-52)
- La viuda, que es presentada a los discípulos como ejemplo de generosidad (Mc 12,41-44).

Pero en el relato de la pasión son más visibles. Su actitud hacia Jesús contrasta con el abandono, la traición y la negación que caracterizan a los Doce en este momento decisivo. La mujer que unge a Jesús en casa de Simón lo hace anticipando su sepultura (Mc 14,8). Simón de Cirene toma sobre sí la cruz de Jesús (Mc 15,21). El centurión es el primero en reconocer que es Hijo de Dios cuando acaba de morir (Mc 15,39).

José de Arimatea, que espera la irrupción del reinado de Dios, se atreve a pedir a Pilato el cuerpo de Jesús (Mc 15,42-47). Y un pequeño grupo de mujeres “*que le habían seguido y servido cuando estaba en Galilea y habían bajado con él a Jerusalén*” son las únicas que presencian su sepultura y reciben el anuncio de su resurrección, (15,40-4; 16,1-8). Es interesante observar que algunas de las actitudes encarnadas por estos personajes secundarios coinciden con las que aparecen explícitamente en las instrucciones sobre el seguimiento, que se encuentran después de los tres anuncios de la pasión: tomar la cruz (Mc 8,34 evocado en 15,2 1) o servir (Mc 9,35; 10,43.45 evocado en 15,41).

El discipulado es claramente uno de los temas centrales del evangelio, y esta presentación de los personajes secundarios, en la que se advierte un intenso trabajo redaccional, pone de manifiesto su interés por dar continuidad a una paradoja que comienza durante el ministerio de Jesús: aquellos discípulos más cercanos que le siguieron desde el principio acaban no entendiéndolo y lo abandonan, mientras que otros personajes secundarios encarnan las actitudes del verdadero discípulo que le sigue hasta la cruz.

Las mujeres y Jesús en el evangelio de Marcos

Las mujeres están presentes desde el principio (1,30-31) hasta el final (16,8) como seguidoras de Jesús fieles a su maestro, como mujeres atrevidas que le piden ayuda, aun sabiendo que no deben hacerlo, y como aquellas que siempre son escuchadas por Jesús y a las que se les reconoce su fe y su capacidad de servir a los demás.

Este evangelio contiene un número importante de retratos de personajes femeninos: Jesús alaba la fe de la mujer con hemorragias (5,25-34); tiene en cuenta las palabras de la mujer sirofenicia (7,24-30); alaba la generosa limosna de la viuda pobre (12,41-44); defiende la acción de la mujer que le unge con un perfume caro (14,3-9) y al final del evangelio se menciona a un grupo de mujeres en el momento de la crucifixión de Jesús, mujeres que le siguieron y sirvieron desde Galilea y le acompañaron hasta Jerusalén (15,40-41). Tres de estas mujeres, María Magdalena, María y Salomé, van a la tumba de Jesús y son testigos del anuncio de su resurrección (16,1-8).

Todas y cada una de las mujeres que aparecen en el evangelio ayudan al lector a comprender el papel del verdadero discípulo en el seguimiento del Nazareno, aunque en el contexto de la sociedad judía del siglo I en la que actúa Jesús, no era habitual ni correcto que las mujeres siguieran a un maestro como él.

En su mayoría, las mujeres ejemplifican los valores de la soberanía de Dios: el servicio de la suegra de Simón, la fe de la mujer con la hemorragia, la perspicacia y el hábil ingenio de la mujer sirofenicia, la generosidad de la pobre viuda y el acto profético de la mujer que unge a Jesús. Muchas muestran valor desobedeciendo a las expectativas sociales y costumbres religiosas: se acercan a Jesús en público, tocándolo en un estado de impureza o inmiscuyéndose en su privacidad. La mujer sirofenicia consigue hacer que Jesús cambie de idea sobre la curación de gentiles. Jesús pone a las mujeres como ejemplos a seguir por los discípulos, como la mujer que lo unge y la pobre viuda.

Por voluntad y decisión del Dios de la Ley, las mujeres en Israel eran criaturas de segunda clase, subordinadas en todo a los hombres, y su existencia se justificaba únicamente por el hecho de la maternidad. Socialmente, las mujeres estaban sujetas a principios teóricos y teológicos en base a los cuales se explicaba su estatus en el matrimonio y el divorcio.

La mujer judía de la época de Jesús no tenía derecho alguno, era considerada siempre como una menor de edad, recluida en su casa, con pocas posibilidades de contactos sociales, ausente del Templo durante unos días debido a las leyes de pureza y relegada en todo momento a un lugar especial, y sin derecho a que se le enseñara la Ley.

Jesús de Nazaret cree que esto no debe ser así y que un Dios-Abba presupone una forma distinta de ver a la mujer y de comportarse con ella. Por esta razón, el Jesús representado por el evangelista Marcos aparece a menudo relacionándose con las mujeres que encuentra por casualidad o que le acompañan desde Galilea, y Marcos se sirve de diferentes mujeres para demostrar las actitudes que se requieren para un verdadero seguimiento.

Y pese a que las mujeres, cuando es crucificado, no corren a socorrerlo, el retrato del evangelista no es negativo, sino que se las presenta como aquellas que no lo han abandonado. Marcos da sus nombres: «María Magdalena y María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé» (15,40b). El evangelista afirma que son las que le han seguido desde Galilea (15,41a), las que le han servido (15,41b) y las que han subido con él a Jerusalén (15,41c). Son las que darán testimonio de la sepultura y del sepulcro vacío y proclamarán la resurrección (16,1-8). Son los testigos oculares de la tríada kerigmática: Jesús muere, es enterrado y resucita.

María aparece en una única escena del evangelio de Marcos (3, 31-35); hay otra en la que es claramente mencionada (6, 1-6); y algunos estudiosos creen ver ulteriores referencias a ella en 15, 40. 47; 16, 1. María, Santiago y José.

El texto de 3, 31-35 trata de aclarar de quiénes forman “la familia de Jesús”- Marcos ha encuadrado el pasaje en una sucesión de acontecimientos, que sirve para determinar cómo interpreta él la actitud de Jesús para con su familia.

Repulsa de Jesús en la propia tierra (6, 1-6a). El carpintero, el hijo de María.

El paradigma de las mujeres, además, permite percibir una línea de continuidad que relaciona muerte y vida, vida y muerte en una especie de mosaico cambiante. Comienza con la servidora (suegra de Simón) levantada de su postración mortal. De la muerte a la vida, donde la vida está cualificada por el ejercicio de servir de pie. De la muerte a la vida, del temor y temblor, resurgen, igualmente, la hemorroisa y la niña de doce años, donde la vida queda cualificada, gracias a la fe, por el derecho a ser persona y mujer, liberadas de los estrechos y mortales marcos del patriarcado, y mediante la narración testimonial de la propia experiencia. De la muerte libera, también, una madre a su hija mediante esa fe inteligente y creativa, mediante su palabra lúcida y tenaz con la que confronta al mismo Jesús (sirofenicia). En el paradigma de las mujeres dentro de la primera parte del evangelio, el lector puede percibir que la fe es una lente poderosa que permite percibir la vida encerrada en situaciones de muerte, y activarla, desafiando patrones opresivos. La fe las empodera para vivir ellas mismas y generar vida.

En la segunda parte del evangelio, el paradigma de las mujeres no se encuentra ya en ese paso de la muerte a la vida mediante el poder de la fe, sino que prepara al lector para que vaya percibiendo la nueva cualidad de la vida resucitada aquí y ahora. El episodio de la unción de Betania es luminoso a este respecto. La mujer vive una dimensión de la fe que ya la ha empoderado y liberado.

La trama

El relato de Marcos está unificado en torno a un objetivo global: Jesús lucha para establecer la soberanía de Dios en medio de obstáculos y oposición. Dentro de este movimiento global, hay tres líneas argumentales, representada cada una por las interacciones de Jesús con un grupo de personajes: las fuerzas no humanas, las autoridades y los discípulos. Estas líneas argumentales sirven todas al objetivo final de la narración, sin digresiones ni argumentos secundarios no relacionados. La mayor parte de los asuntos tratados en el relato se resuelven, aunque algunos se dejan estratégicamente inconclusos.

La trama de Marcos también ofrece posibilidades por medio de profecías, anuncios, mandatos y encargos. Se hacen profecías y luego los lectores siguen leyendo para ver cómo se cumplen. Se realizan anuncios, como, por ejemplo: «Tú eres mi hijo amado» o «La soberanía de Dios ha llegado», y los lectores continúan para ver cómo estas expectativas se verifican. Se ofrecen mandatos y encargos, como: «Convertíos y tened fe en la buena noticia», «Sígueme» o «Si alguno quiere venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga», y los lectores prestan atención para ver cómo estos mandatos son tenidos en cuenta por los personajes según se va desarrollando el relato.

Tiene un hilo central, la manifestación progresiva de Jesús como Hijo de Dios crucificado, que encuentra dos oposiciones crecientes, de origen diferente y que confieren al relato un carácter fuertemente conflictivo. En unas secciones predomina la incomprensión de los discípulos y en otras la oposición de las autoridades. Al final, mientras unos le matan, los otros le abandonan. En los discípulos no se observa ningún progreso en su comprensión de Jesús. En las autoridades la oposición crece hasta hacerse mortal.

La trama muestra que la soberanía de Dios ha llegado y ha abierto unas posibilidades nuevas increíbles para la existencia humana. También demuestra que la soberanía de Dios es difícil de percibir y más aún de seguir. La soberanía de Dios trastoca las normas culturales imperantes. Algunos personajes, como las autoridades, no verán la soberanía de Dios nunca. Otros, como los discípulos, llegarán a verla y lucharán para conseguir una visión completa.

Mensaje

El mensaje de Marcos consiste en proclamar que aquel que quiera comprender el reino debe mirar a Jesús, el sanador, el maestro, el crucificado y resucitado. La gran cantidad de espacio dedicado a las curaciones y exorcismos

prueba que Marcos conocía y veneraba a Jesús como hacedor de milagros. Los milagros se equilibran con la enseñanza que realizaba mediante palabras y hechos. Pero el modo en que Marcos ha organizado el relato sobre Jesús sugiere que la pasión y la muerte constituyen su clímax. Sin la cruz, la presentación que hace Marcos de Jesús como hacedor de milagros y como maestro se encuentra desequilibrada y carece de un criterio rector. Dentro de esta estructura, Marcos hizo un amplio uso del inventario común de los títulos cristológicos de que disponía: Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre, Señor, Hijo de David, Siervo sufriente y Justo sufriente.

Las actuaciones de Jesús en el evangelio de Marcos provocan reacciones de temor, asombro, desconcierto, miedo, sobresalto... Después de la expulsión de un demonio en Cafarnaúm «todos se llenaron de estupor» (1,27); al asistir a la curación del paralítico «*todos se asombraron*» (2,12); la mujer que tenía un flujo de sangre queda «*asustada y temblando*» (5,33); su enseñanza en Nazaret hace que la multitud le escuche *asombrada* (cf. 6,2) y después de la curación del sordomudo «*estaban estupefactos*» (7,37); los discípulos, al verle caminar sobre las aguas «*dieron un grito, pues todos lo vieron y se espantaron*» (6, 50); al ver su transfiguración «*estaban llenos de miedo*» (9,6); también lo están al oír que es más difícil que un camello entre por el ojo de una aguja que un rico se salve (10,26) y al verle emprender con decisión el camino de Jerusalén (10,32); también sus adversarios tenían miedo (11,12) y las mujeres que fueron a la tumba en la mañana de Pascua «*salieron huyendo del sepulcro, temblando y fuera de sí, y de puro miedo, no dijeron nada a nadie*» (16,8).

En cualquier caso, el evangelio de Marcos intenta dar respuesta al misterio de «quién es Jesús». Lo cual significa que las cosas no debían estar excesivamente claras en su tiempo y en su comunidad.

El evangelio de Marcos busca provocar una respuesta en el lector, quizás incluso transformarle. Quiere que el lector descubra al Hijo de Dios en Jesús crucificado, que se ponga en su seguimiento.

Clave de lectura estructural: ¿Quién es Jesús?

La cuestión central del evangelio de Marcos puede resumirse en la pregunta: ¿quién es Jesús?, pregunta que se encuentra de forma explícita en la perícopa central de la narración (8,27) y que, de hecho, se encuentra en todo el evangelio. Unida a esta cuestión, el evangelista muestra su descarado interés por saber quién es un verdadero discípulo de Jesús.

Marcos tiene interés en subrayar que Jesús ofrece una enseñanza nueva con poder, tanto en actos como en palabras, hecho que contrasta con las enseñanzas de los escribas judíos en «sus» sinagogas. La actuación de Jesús se contrapone a la de los judíos y se contrapondrá a la de los judaizantes que se oponían a las palabras de Pablo. Marcos insiste en una doctrina nueva enseñada con autoridad.

La relación de Jesús con las autoridades religiosas del pueblo aparece en una serie de cinco controversias que provocan un distanciamiento cada vez más marcado. Estas controversias se desarrollan todas de manera muy similar: ambientación, discusión y palabras de Jesús en forma de sentencia. La sentencia conclusiva de Jesús no ofrece únicamente una solución concreta, sino que siempre es una auténtica revelación de su persona.

El evangelio de Marcos, a nuestro entender, presupone la fe y es ella la que permite que sus claves salten a la vista como si se tratara de evidencias. Sus destinatarios son creyentes que buscan entender, que desean adherirse, que quieren aquello que Marcos les ofrece desde el comienzo: conocer quién es Jesús Cristo, Hijo de Dios. Mercedes Navarro

Misericordia de Dios y curaciones de Jesús

Marcos entiende la misericordia en línea de justicia nueva, encarnada en Jesús, abierta a todos, en un gesto misionero que sigue siendo clave...

El evangelista ha destacado el tema en dos lugares y con dos palabras esenciales: *splagkhidsômai*, vinculada al *rehem* hebreo, evoca un tipo de cercanía o afecto entrañable y salvador de Jesús; *eleos*, en la línea del *hesed* hebreo, designa, la piedad y la fidelidad de Jesús, su ayuda a los necesitados, según la alianza.

1. *Splagkhidsômai*, misericordia es enseñar. Jesús se conmovió al ver a los hombres perdidos, sin saber lo que habían de hacer, tuvo piedad de ellos (con rehem, como en Ex 34) y les enseñó:

Tuvo misericordia (=esplagkhnisthê) de ellos, porque eran como ovejas sin pastor y comenzó a enseñarles muchas cosas (Mc 6, 34).

Jesús ha ido con sus discípulos para descansar en un lugar desierto; pero muchos necesitados salen a su encuentro y, en lugar de descansar, se pone a enseñarles, expresando su misericordia como amor que acoge y educa, que

promueve e impulsa a los perdidos en el mundo. La primera de las siete obras de misericordia “espirituales” de la Iglesia será la de enseñar al que no sabe, pero no enseñar cosas, sino enseñar curando, liberando, echando demonios, como empieza diciendo Marcos en 1, 23-28.

2. Eleos, misericordia es curar. El segundo texto sitúa en la última etapa de Jesús a Jerusalén. Todo lo que ha dicho y hecho se condensa y culmina en la escena del ciego sentado y pidiendo en el camino de Jericó a Jerusalén:

Y oyendo que pasaba Jesús Nazareno se puso a gritar: ¡Hijo de David, Jesús, ten misericordia de mí! Muchos lo reprendían para que callara. Pero él gritaba todavía más fuerte: ¡Hijo de David, ten misericordia de mí!... (Mc 10, 47-48).

El ciego pide misericordia (*eleēson*). La liturgia ha mantenido por siglos esa petición en griego, al comienzo de la Eucaristía, *Kyrie eleysion* (Señor ten misericordia). Pues bien, en este caso, el ciego pide salud para ver, de forma que Jesús le cura y aparece como misericordia de Dios, *hesed*, superando el nivel de la pura justicia legal. A lo largo de todo Marcos, Jesús aparece como misericordia salvadora de Dios para excluidos, marginados y dolientes.

Marcos como relato

El evangelio de Marcos aborda las grandes cuestiones: la vida y la muerte, el bien y el mal, Dios y Satanás, el triunfo y el fracaso, la moralidad y el destino humanos. No es un simple relato en donde la virtud triunfa fácilmente sobre el vicio, ni una colección de instrucciones morales para la vida. El relato no ofrece respuestas sencillas, sino duros retos forjados con ironías y paradojas: para ser el más importante, uno debe ser el último; nada hay escondido que no llegue a saberse; los que quieran salvar su vida deben perderla.

En el relato, los personajes, que creen entender su situación, ven desbaratadas por completo sus expectativas: los discípulos siguen a Jesús esperando gloria y poder, pero encuentran una llamada al servicio y la amenaza de la persecución; las autoridades juzgan a Jesús para preservar sus tradiciones y su autoridad, pero sólo consiguen que el juicio se vuelva contra ellas mismas; las mujeres vienen a ungir a Jesús muerto, pero descubren que se encuentra entre los vivos.

El relato no sólo está lleno de misterios e ironías, sino que el autor lo ha contado para transformar al lector y como medio para ayudar al advenimiento de la soberanía de Dios. El autor ha usado técnicas narrativas sofisticadas, ha elaborado los personajes y los conflictos y ha creado suspense deliberadamente, narrando la historia para despertar ciertas intuiciones y respuestas. El final tiene un giro imprevisto que lleva a los lectores a reflexionar sobre su propia relación con el drama. En su conjunto, el relato busca hacer ajenos el modo que se tiene de ver el mundo y los invita a acoger otro distinto, animándolos a actuar.

El autor ha puesto una gran capacidad narrativa en la tarea de empujar al lector a pensar en la vida de una manera nueva, a tener fe, a aceptar la nueva realidad y a buscar el coraje para vivir esta nueva vida a pesar del miedo.

La actividad de Jesús está concentrada en Galilea (Mc 1,14-9,50), que es a la vez tierra de gentiles. Allí acontece su revelación y desde allí parte la misión cristiana. Por el contrario, Jerusalén es el lugar de la oposición; allí viven los representantes del judaísmo oficial, que rechazan a Jesús y traman su muerte.

Mc es un relato formado por una serie de episodios concatenados causalmente, muy bien relacionados y organizados, con algunas secuencias amplias muy marcadas y que forman una trama que discurre temporalmente. Cuanto más se analiza el relato de Mc, más sorprende su magnífica construcción, el encaje de todos sus elementos, las referencias internas del texto y la progresión de una trama con varios hilos que se entrecruzan para tejer un texto admirable. Un texto así no surgió a la primera, sino que supone elaboraciones previas orales y escritas que lo fueron perfeccionando.

El texto juega con muchos recursos para relacionar los episodios, como anticipaciones de lo que va a suceder (8,31; 14,27) y retrospecciones de lo ya narrado (8,19-20). Hay episodios clave y otros secundarios. Algunas escenas se articulan formando peculiares secuencias narrativas.

Citas de las Escrituras

El narrador, como los de los otros evangelios, utiliza citas de las Escrituras Hebreas.

En Marcos hay 22 citas directas de las Escrituras, y todas se encuentran en palabras de Jesús y las autoridades. Desvela la autoridad de Jesús, laico y sin cargos religiosos, y la ignorancia y ceguera de las autoridades, supuestamente acreditadas para su manejo y comprensión.

Estas citas incluyen la ley (los primeros cinco libros de la Biblia hebrea), los salmos y los profetas, considerados todos como textos sagrados por los personajes judíos del relato.

El narrador cita las Escrituras explícitamente sólo una vez, en la profecía de apertura de Isaías -y Zacarías- sobre Juan el Bautista. El resto de las citas aparecen en los diálogos entre Jesús y otros personajes. En parte, las citas sirven para dar a conocer a los personajes que las usan. Por ejemplo, las citas en los debates sobre asuntos legales presentan el conocimiento superior y la autoridad de Jesús para interpretar las Escrituras y al mismo tiempo presentan la ignorancia y ceguera de las autoridades, de las que se supone que son expertos legales en las Escrituras. Las citas de las Escrituras también sirven para interpretar la relevancia de los personajes y sucesos, a menudo de forma alegórica, tal y como hacen las paráboles.

Marcos no está contra el AT, aunque hará una selección de textos. Su oposición se dirige a las instituciones de Israel, que han tergiversado el sentido de la palabra de Dios. Aunque cita poco el AT, el trasfondo de su evangelio está lleno de referencias a él. Para Marcos Jesús lo absorbe todo.

Profecías. El narrador refiere muchas profecías en el curso del relato. Algunas son citas de las Escrituras, mientras otras proceden de personajes del relato, primero de Juan y luego de Jesús. Una profecía anticipa ciertos sucesos y estos mismos sucesos a su vez son descritos más adelante con palabras que recuerdan al lector la profecía y confirman su cumplimiento.

Cumplimiento de milagros proféticos

En los relatos de milagro y de exorcismo, Jesús, de una vez a otra, supera los límites de las capacidades y finitud humanas. La mayor parte de los milagros de Jesús en la primera mitad del evangelio se inspira en tradiciones proféticas del Antiguo Testamento, y especialmente en los relatos concernientes a Elías y Eliseo.

1. Leprosos purificados: Mc 1,40-45 // 2Re 5,1-27
2. Paralítico curado: Mc 2,1-12 // Is 35,6
3. Milagros sobre el mar: Mc 4,35-42; 6,45-52 // Ex 15; 2Re 2,6-8; 12-14
4. Muerto resucitado: Mc 5,32-43 // 1Re 17,17-24; 2Re 4,18-37
5. Multiplicación de alimento: Mc 6,33-44; 8,1-10 // Ex 16; 1Re 17,8-16; 2Re 4,1-7
6. Sordomudo curado: Mc 7,31-37 // Is 29,18; 35,5
7. Ciego que recobra la vista: Mc 8,22-26 // Is 29,18; 35,5.

Los milagros en el evangelio de Marcos cumplen varias funciones:

- a) Son testimonio de la presencia de Jesús en la vida de los creyentes, para indicar que la vida entera del cristiano es un “milagro”, una transformación.
- b) Son un lenguaje, una forma de expresar de presencia de Jesús, de recordar su pasado y actualizar su presente.
- c) Tienen un fondo histórico, pero no pueden entenderse de un modo historicista.
- d) Son una experiencia histórica y una esperanza pascual, abren un camino de conversión y transformación de vida.

La comunidad de Marcos

Es una comunidad marginal, como todas las de la segunda generación, que se diferencian por la forma como gestionan esta situación social. Una comunidad marginal, que no es lo mismo que marginada, se caracteriza por no compartir los valores hegemónicos de su sociedad, por no identificarse con «el centro», pero tampoco opta por huir físicamente (como los qumranitas que rompieron con la jerarquía judía de su tiempo y se instalaron en el desierto de Judá) ni por encerrarse como un gueto impermeable (como algunos grupos gnósticos, que querían salvaguardar su superioridad intelectual y moral).

Una comunidad marginal vive en la frontera, en los márgenes de su sociedad, ni se integra, ni se evade, ni se encierra, porque presenta unos valores alternativos y no renuncia a influir y cambiar la sociedad.

Los grupos marginales, para evitar el choque frontal con el centro y para mantener su identidad fronteriza, suelen utilizar un lenguaje cifrado que pasa desapercibido a la mentalidad dominante, pero que está lleno de evocaciones y repercusiones para los miembros de la propia comunidad; disimulan ante los de fuera, pero los de dentro captan el sentido crítico. Es una comunidad perseguida o, al menos, que cuenta con la posibilidad de serlo y la ha sufrido muy recientemente (10,30; 4,16-17; 13,9-13).

Destinatarios

Hay un acuerdo generalizado en que el autor se dirigía a gente rechazada y perseguida en su misión de extender la palabra de Jesús y la soberanía de Dios. El relato sugiere que la persecución venía tanto de las autoridades judías como de las romanas. Marcos escribió su evangelio, en parte, para alentar a la gente a vivir para la soberanía de Dios a pesar de la oposición y de la amenaza.

A la luz de la crítica interna, son predominantemente étnico-cristianos, pues necesitan que se les expliquen costumbres judías y palabras arameas. No se puede excluir la existencia de una minoría judeocristiana, pero la obra da a entender que la comunidad tiene resuelto el problema del alcance de la Ley (cf. 7,1-23), por lo que esta posible minoría no creó problemas de tipo judaizante.

En todo caso resulta muy difícil identificar la comunidad a la que Marcos se dirigía, pero los criterios internos apuntan a gentiles que no conocían algunas costumbres judías fundamentales (7,3-4). El estilo y las insistencias de Marcos sugieren una comunidad que había sufrido la persecución y el fracaso, de modo que necesitaba ser animada. Todo esto, más el hecho de que hay vestigios de influencias latinas en el texto griego, ha llevado a algunos estudiosos modernos a aceptar la tradición del siglo II, según la cual Marcos habría dirigido su evangelio a los cristianos de Roma, ya que se sabe que habían sido perseguidos por Nerón en los años 64-68 d.C. El dato que se percibe con mayor nitidez es que sus destinatarios vivían una situación de hostilidad. Es algo que reconocen todos los estudiosos, tanto los que sitúan la composición del evangelio en Roma hacia el final del reinado de Nerón, como los que sostienen que fue compuesto en Palestina en los años que siguieron a la destrucción de Jerusalén y de su templo.

Además, los testimonios antiguos sitúan la composición de este evangelio y localizan a la comunidad destinataria en las regiones de Italia (Prólogo Antimarcionita) o, más concretamente, en la ciudad de Roma (Papías, Ireneo, Clemente de Alejandría). Aunque susceptibles de discusión, son testimonios dignos de crédito.

Las citas más antiguas de Marcos se encuentran en escritos asociados con Roma (I Clem 15,2; Pastor de Hermas, Similit, 5,2) y el mismo evangelio contiene abundantes datos que favorecen esta localización:

- a) explicación de costumbres judías (7,3-4; 14,12; 15,42)
- b) traducción de expresiones arameas (3,17; 5,41; 7,11; 10,46; 14,36; 15,34)
- c) frecuentes latinismos (centurión, legión, denario, cuadrante, censo, pretorio, etc.)
- d) alusiones al derecho y al horario romano (10,12; 13,35)
- e) explicación de monedas hebreas por su equivalencia romana (12,42)
- f) presentación de un romano como el primero en reconocer la verdadera identidad de Jesús (15,39).

La explicación que el evangelista ofrece sobre las costumbres judías o sobre las expresiones arameas obliga a pensar en unos destinatarios que proceden en su mayoría del paganismo. La presentación que se hace de "la casa", lugar donde Jesús instruye a sus discípulos, sugiere la imagen de una comunidad de carácter doméstico, que se reúne en una casa particular para la celebración del culto y de la catequesis.

Vivieron un tiempo difícil. Las secuelas de la guerra, cuyas consecuencias se hicieron sentir en todas las regiones del entorno, principalmente en las ciudades de Siria, les afectaron de forma directa, como se advierte por la necesidad de defenderse y de protegerse frente a las acusaciones y delaciones. Formaban una red de pequeñas comunidades que tenían la casa como plataforma básica y se habían configurado según un modelo de familia inspirado en las enseñanzas de Jesús. Aunque una buena parte de los miembros eran judíos, se habían distanciado de la observancia rigurosa de ciertos preceptos, sobre todo de los relacionados con las comidas, adoptando una actitud muy parecida a los que existían en las comunidades paulinas de la primera generación. Esta actitud les había permitido incluir en sus grupos a los que no eran judíos y formar con ellos comunidades mixtas, lo mismo que habrían hecho en la generación anterior los helenistas (Hech 11,20). Pero se trataba ya de cristianos que vivían en un tiempo nuevo y pertenecían a una nueva generación que trató de distanciarse de la generación precedente, al tiempo que se interesaba por recuperar la memoria de Jesús.

Problemática

Marcos escribió su evangelio para que los miembros de su comunidad profundizasen en la fe. Al mostrarles cómo las tradiciones sobre Jesús se relacionaban con su fe en el significado salvífico de la cruz y la resurrección, el evangelista los equipó para que afrontasen la persecución y resistieran la tentación del mundo en el que vivían. Hay otras teorías sobre el objetivo que Marcos pretendía que son más especulativas.

La frecuente alusión a persecuciones sugiere que ya tuvo lugar la persecución neroniana y que se vive en una

situación de inseguridad a causa de la fe. Se dejan sentir los efectos de la rebelión judía contra Roma, lo cual aumentaba las dificultades de la comunidad ante el mundo pagano, que no siempre distinguía adecuadamente entre judíos y cristianos. Ciertamente el esfuerzo de Mc hace suponer que la efervescencia apocalíptica que produjo esta guerra ha llegado a esta comunidad y le ha creado problemas. La presentación de Jesús como el Mesías / Hijo de Dios que se revela muriendo, junto al tema de la persecución, sugieren que el problema de la comunidad era una crisis de fe en el señorío de Jesús. Aunque el evangelio de Marcos, no se puede definir como una apología, parece claro que la situación de su entorno cercano influyó en su forma de contar la historia de Jesús.

En definitiva, uno de los objetivos de su redacción fue responder a preguntas difíciles de la comunidad de discípulos en circunstancias igualmente difíciles: ¿Cómo puede ser Mesías, Hijo de Dios, alguien con semejante final, ejecutado como un malhechor por autoridades religiosas y civiles, y mediante la crucifixión?, ¿el método de ejecución más ignominioso posible? ¿Cómo se puede confesar la fe en alguien que es Mesías Hijo de Dios, si sus propios seguidores y seguidoras sufren persecución a causa de esta misma fe?

El objetivo es recuperar la historia de Jesús en un momento en que por el paso del tiempo y la muerte de los testigos de la primera hora se corría el peligro de perder su memoria. Lo que está en juego es la vinculación con el Jesús terreno por parte de comunidades que tenían muy viva la fe en el Hijo de Dios Resucitado. El hecho de que se escribiese una biografía de Jesús pone de relieve que la persona de Jesús va adquiriendo una importancia creciente entre sus discípulos pospascuales.

Como la nube en el AT, Marcos en su evangelio juega a velar y desvelar. Su tema es la persona de Jesús, más aún que su enseñanza y milagros; y la reacción de la gente a su paso.

El autor posee la luz de la resurrección, pero a lo largo de su relato no abusa de esa luz esplendente; al contrario, presenta a los hombres cegados y deslumbrados más bien que iluminados.

Cabe destacar la sencillez del esquema geográfico y cronológico de este evangelio. Atendiendo a san Marcos, la vida pública de Jesús dura más o menos un año y se desarrolla básicamente en las ciudades en torno al lago de Galilea, con una escapada hacia la región de Tiro y Sidón y un último viaje a Jerusalén.

Conflictos y controversias con el orden religioso establecido

En la primera mitad de Marcos, los relatos de controversia desempeñan una importante función social. Los oponentes de Jesús son escribas (2,16; 7,1), a veces fariseos, a veces saduceos, pero en todos los casos versados en las Escrituras. Por su parte, Jesús es percibido también como un «Maestro». La confrontación descrita en los relatos de controversia es una especie de concurso entre aquellos que poseen un conocimiento particular de lo sagrado y ejercen una función religiosa que les diferencia del común de los mortales. Por tanto, los relatos de controversia definen la identidad social del grupo que es su portador. Por lo que respecta a Marcos y su comunidad, estos relatos de controversia tienen como función delimitar lo más claramente posible una frontera entre el judaísmo tradicional y la nueva enseñanza de Jesús.

Los relatos de controversia demuestran que, aunque tenga sus raíces en el judaísmo, la comunidad de Marcos se distingue por un nuevo universo simbólico creado por las palabras y las acciones de Jesús.

La composición del evangelio.

Marcos abrió camino a un género literario nuevo que no tiene equivalente en la literatura contemporánea, y así lo reconoció la tradición posterior, que asignó a dicho género literario el mismo nombre que definía su contenido y lo llamó; «Evangelio». El testimonio más antiguo de esta denominación se encuentra en san Justino (150 d.C.)

La proclamación de la buena noticia sobre Jesús de Nazaret, que se había ido haciendo cada vez más explícita en el seno de la comunidad cristiana, fue el fundamento del siguiente paso: poner por escrito en forma de narración seguida la buena noticia sobre Jesús. Así es, precisamente, como abre Marcos su escrito: (Mc 1,1). Todavía para él la buena noticia es más un acontecimiento que un libro.

Es difícil imaginar la novedad que supuso esta iniciativa. Hasta entonces el evangelio era un anuncio verbal hecho por los testigos presenciales. Ellos garantizaban la veracidad de su testimonio y mantenían vivo el recuerdo de Jesús en el seno de las comunidades. Aunque el camino estaba preparado, Marcos, al poner por escrito la buena noticia sobre Jesús, introduce una novedad. De ella se hace eco Eusebio de Cesárea en su Historia Eclesiástica (325 d.C.) citando los escritos de Clemente de Alejandría (150-225 d.C.):

«El evangelio según Marcos fue escrito en las siguientes circunstancias. Habiendo predicado Pedro la doctrina públicamente en Roma y expuesto el evangelio por el Espíritu, sus oyentes, que eran numerosos, exhortaron a Marcos, que lo había acompañado desde hacía mucho tiempo y tenía presentes sus recuerdos, a que pusiera por escrito lo que había dicho Pedro. Marcos lo hizo y puso por escrito el evangelio para los que se lo habían pedido. Llegando esto

a su conocimiento, Pedro no aconsejó en ningún sentido, ni para impedirlo ni para alentarlo» (Hist. Ecles., VI, 14, 6-7).

El evangelio de Marcos depende de tradiciones anteriores que su autor seleccionó y reelaboró. Pero al mismo tiempo, es una verdadera obra literaria, porque no solo asumió las tradiciones anteriores, sino que las ha incorporado a un nuevo marco y las ha dispuesto de manera original, creando a partir de ellas, un verdadero relato centrado en la vida pública de Jesús. El autor del Evangelio de Marcos fue al mismo tiempo, un redactor fiel a las tradiciones recibidas y un narrador creativo que compuso una obra nueva. Ambos aspectos son importantes para comprender este evangelio en toda su riqueza.

Este evangelio fue probablemente, el primer ensayo de una nueva manera de formular la tradición sobre Jesús o en todo caso, aquel que tuvo más difusión en una época en la aún estaba muy viva la tradición oral. No es extraño por tanto que a medida que se copiaba y se difundía, los copistas lo fueran completando. Por tanto, este evangelio pudo haber tenido varias ediciones.

Comparando los evangelios, Marcos aparece el más cercano¹⁵. A pesar de haber sido el primer evangelio que se redactó¹⁶ da la impresión de ser el más “moderno”. Presenta una enigmática paradoja. Desde el punto de vista de la reflexión el evangelio de Mc parece posterior a los otros, pues adopta una postura crítica más “moderna”. Es el más radical, el más crítico, el que adopta una postura que se adapta más a nuestro modo de ver las cosas. Muchas de las afirmaciones no son históricas, sino teológicas.

La composición de este evangelio supuso, por tanto, un avance decisivo en la configuración de la tradición sobre Jesús según el modelo de las biografías antiguas. Logró situar las composiciones sueltas y las colecciones precedentes en un marco temporal y geográfico que les confería unidad, y organizó su relato siguiendo un esquema biográfico que daba una personalidad propia a su obra.

Fuentes

El evangelio de Marcos conoció una existencia oral, a lo largo de la cual se fue modificando y, con toda probabilidad, generando versiones algo diferentes. La puesta por escrito de Mc, al principio para ayudar a la representación oral, conocería también versiones diversas, lo que se puede rastrear a partir del texto actual.

Con toda probabilidad no surgió como obra escrita y acabada de una vez. Se narraba oralmente y así se fue perfeccionando la trama, haciéndose más complejas las relaciones internas y enriqueciéndose el conjunto. El relato oral gozaba de una cierta flexibilidad en función del auditorio. Su puesta por escrito le confirió al relato una mayor estabilidad y fijeza, pero no era aún un texto cerrado ni mucho menos canónico. Análogamente a lo que sucedía con las versiones orales, el texto escrito gozaba de una cierta fluidez.

No se conoce con exactitud cuáles fueron las fuentes que utilizó, pero se puede asegurar que tuvo delante un material abundante de tradiciones. Así, por ejemplo, es muy probable que el núcleo del relato de la pasión (Mc 14-16) existiera con anterioridad a la redacción de este evangelio, lo mismo se puede decir de las colecciones de controversias (cap. 2), parábolas (cap. 4) y milagros (cap. 5). Sea como fuere, lo cierto es que el redactor ha integrado todas esas tradiciones y ha compuesto una obra coherente, cuyo principal objetivo es provocar el encuentro del creyente con el auténtico rostro de Jesús, Mesías e Hijo de Dios.

Marcos tenía a su disposición varios tipos de tradiciones: dichos, parábolas, controversias, relatos de curación y otros milagros, y, probablemente, un relato de la pasión. Algunas de estas tradiciones podrían encontrarse ya agrupadas: las controversias (2,1-3,6), las parábolas de la semilla (4,1-34), los milagros (4,35-5,43), etc. Marcos ordenó y relacionó mediante una trama estos dichos y acontecimientos, conectándolos con pasajes puente y añadiendo comentarios parenéticos destinados a sus lectores.

Su preocupación primordial era la de mantener la originalidad y novedad del mensaje de Jesús con respecto al judaísmo y posiblemente también hacia otras perspectivas religiosas. Siendo el primero, es el más moderno de todos; ahí se encuentra el enigma, hoy todavía no resuelto.

Entre los elementos narrativos había al menos un conjunto que ya había sido narrado de forma concatenada con anterioridad a Mc, la historia de la pasión; aun cuando existen inseguridades sobre la delimitación de este relato pre Marcano de la pasión, no por ello se puede negar su existencia. Se trataba del gran fragmento final en torno al cual habían de ordenarse los pasajes restantes de la tradición de Jesús.

¹⁵ La hipótesis de que Mc; depende de Mt y Lc formulada en 1789 por el teólogo alemán Griesbach tiene todavía hoy fervientes defensores.

¹⁶ Si Marcos hubiera conocido a Mateo y/o Lucas, no se explica que haya eliminado la mitad de su contenido. ¿Habrá Marcos eliminado deliberadamente todas las profecías de Mateo, o sus expresiones favoritas, o las citas de la Biblia? Puede ser razonable pensar más bien que son Mateo y Lucas los que han utilizado a Marcos, enriqueciéndolo.

Marcos recoge algunas palabras (logoi) de Jesús, pero a su juicio lo que importa no son esas «palabras», sino Jesús mismo como «logos» o Palabra de Dios. No parece que Marcos conozca ya una «colección» de cartas de Pablo (quizá no habían sido aún recogidas de un modo unitario), aunque él proclama, como Pablo, la Pascua de Jesús resucitado. Pero, según Marcos, las palabras de Jesús se condensan y expresan en la «biografía», es decir, en la vida mesiánica de Jesús como Palabra.

El material narrativo consta fundamentalmente de diálogos polémicos y didácticos, apotegmas¹⁷ biográficos e historias de milagros que constituyen los pilares fundamentales de la narración marcana. También aparecen leyendas (en sentido estricto), aunque solamente algunas.

El relato de la pasión.

Parece muy probable que el relato de la pasión premarcano estuviera fijado por escrito, en favor de ello se pronuncia el modo cómo las intercalaciones de Marcos rompen el contexto.

Sobre la existencia de un antiguo relato de la pasión existe un consenso amplio, aunque su reconstrucción precisa sea discutible. Entre los discípulos galileos se conservó una tradición de dichos de Jesús (la fuente Q) y una serie de apotegmas (una forma literaria centrada en una palabra de Jesús con un pequeño marco narrativo).

También se piensa que hubo un discurso apocalíptico muy antiguo, surgido en circunstancias trágicas, quizás cuando Calígula quiso instalar su estatua en el Templo de Jerusalén, y que late detrás del que actualmente encontramos en los evangelios sinópticos, evidentemente muy reelaborado (Mc 13; Mt 24; Lc 21). La actividad taumatúrgica de Jesús causó un impacto especial y, por eso, se puede atribuir a una tradición popular la transmisión de los milagros.

Es muy probable que en un primer momento hubiese palabras y hechos de Jesús que se transmitieran aisladamente, a veces como tradiciones locales (de Cafarnaúm, Betania, Jericó...) Sin embargo, la tradición aislada de las perícopas en la fase oral fue exagerada en la escuela de la historia de las formas. Las tradiciones orales sobre Jesús daban pie a relatos o colecciones relativamente extensas que podrían unirse con otras tradiciones a medida que se leían o representaban ante diversos auditórios. Así pues, la tradición oral sobre Jesús no solo tenía cierta flexibilidad para actualizarse, sino que, además, tendía a incrementar su extensión. De esta forma puede entenderse el surgimiento de los evangelios como desarrollo orgánico de la dinámica de la tradición oral.

Los estudios actuales descubren que en Mc se encuentra una construcción narrativa muy cuidada, precisa y llena de interrelaciones internas. Una obra tan lograda y extensa no se consigue al primer intento; es el resultado de muchos ensayos previos o, mejor, de una larga historia de transmisión oral en la que el texto se fue perfeccionando en la interrelación con los auditórios hasta lograr la versión que actualmente se conoce.

La teología de la cruz

Marcos prepara a sus lectores para que comprendan la muerte de Jesús mucho antes de que sea narrada. El evangelio presenta a Jesús como el siervo de Dios que ha venido a traer la salvación y el perdón, aunque el lector también sabe que Jesús debe morir de forma escandalosa y vergonzosa porque a lo largo de la narración está presente la sombra de la cruz.

Nada más empezar la narración, la muerte de Jesús aparece como una amenaza en 1,14a, porque cuando Marcos utiliza el verbo παραδόθηναι, entendido como «fue entregado» al hablar de Juan el Bautista, está aludiendo al pasaje de Isaías 53,6.12 relativo al Siervo sufriente y a los Salmos del Justo sufriente (Sal 27,12; 41,2) que también utiliza para referirse a Jesús.

Se distingue de los demás evangelistas en su tratamiento del sufrimiento y la muerte de Jesús en la cruz, entendido como instrumento paradójico para la revelación del poder de Dios en un hombre crucificado, totalmente en sintonía con Pablo.

La cruz es lo que permite comprender que la revelación cristológica solo puede tener lugar en ella, desde ella y por ella, porque es en la cruz donde Jesús es proclamado Hijo de Dios por el centurión (Mc 15,39).

F. Matera afirma que existe un estrecho vínculo entre la cristología marcana y el hecho de ser discípulo cuando dice:

¹⁷ El apotegma ofrece una narración breve que contiene como núcleo un dicho de Jesús, «dando la situación narrativa un plus de sentido en forma de crítica, apología o confirmación de un aserto anterior, un plus que no tendría el dicho aislado». El apotegma normalmente se caracteriza por no contener topónimos, por no corresponder la introducción narrativa con la conclusión, y por finalizar con una sentencia de Jesús, aunque no se ofrece información sobre la reacción final de sus interlocutores. El apotegma «ejerce una función social diferenciadora y define una identidad social propia». A través de ambos aspectos aparecen en la escena un uso determinado de la comparación y de la formulación de unas normas y valores.

«Hay una íntima conexión entre la cristología y el discipulado en el evangelio de Marcos. Ambos se encuentran en la cruz. Así como uno no puede entender quién es Jesús de la cruz, tampoco se puede comprender el verdadero significado del discipulado si no se está dispuesto a seguir a Jesús “en el camino”. Ese camino, por supuesto, lleva a la cruz».

En conclusión, es posible afirmar que el evangelio de Marcos es una apología de la cruz, para persuadir a los lectores de que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, no a pesar de la cruz, sino precisamente gracias a ella. En su relato, Marcos informa al lector de que la locura de la cruz paulina es la manifestación del poder de Dios. Basta con tener fe, que, tanto en Pablo como en Marcos, significa creer en Jesús y tener confianza en Dios.

La centralidad de la cruz en el evangelio de Marcos ha hecho que este evangelio sea llamado «el evangelio de la cruz».

Grandes temas teológicos marquianos

En una visión de conjunto se destacan cuatro: a) Jesús, Evangelio; b) Mesías, que trae el Reino de Dios; c) Hijo de Dios; d) creador del discipulado:

- A) **Evangelio**, la palabra Evangelio ya no designa una promesa cumplida en Jesús, sino que es un concepto literario. Evangelio, pues, es el concepto central de la cristología de Marcos, con el que pretende ayudar a sus lectores a conocer en profundidad a Jesús y superar así posibles crisis de fe sobre su modo de actuar.
- B) **Mesías**. Jesús es el Mesías, el ungido y capacitado por el Espíritu (1,9-11) para vencer al Fuerte (1,12-13) y proclamar el Reino de Dios. La acción mesiánica de Jesús está totalmente al servicio del Reino de Dios.
- C) **Hijo de Dios**. Jesús es Hijo de Dios. Al comienzo de su obra (1,1) Marcos anuncia que va a presentar a Jesús como Hijo de Dios, y al final (15,39) pone en labios del centurión romano una confesión según la cual Jesús revela su cualidad divina muriendo. La muerte, pues, es la gran revelación divina de Jesús.
- D) **Discipulado**. Los discípulos forman un grupo cristológico, escatológico y misionero, y, en cuanto tal, muestran lo que tiene que ser la Iglesia. Es un grupo cristológico, porque ha sido creado por Jesús y tiene como tarea fundamental conocerle y seguirle. Es escatológico, porque es un signo del Reino presente y están a su servicio. Es misionero, porque han de colaborar con la obra de Jesús con su vida, palabras y obras.

Jesús, pues, es el Evangelio. Esto es lo que debe comprender existencialmente su comunidad; y, como se trata básicamente de un problema de conocimiento, se dirige a ella con la categoría de discipulado.

A diferencia de lo que harán, desde otras perspectivas, Mateo y Lucas (el autor Lc- Hch), Marcos no ha desarrollado temáticamente su visión de la comunidad cristiana, pero él ha ofrecido las bases teológico-simbólicas de toda posible eclesiología mesiánica desde el fondo de la vida de Jesús (a distinción de Pablo que destaca de forma casi exclusiva su aspecto pascual y pospascual).

Tres veces se afirma solemnemente que Jesús es hijo de Dios: en el bautismo, en la transfiguración y en la crucifixión; dos de estas por Dios mismo, la tercera por el centurión bajo la cruz. Esta triple afirmación se distingue radicalmente de las correspondientes aseveraciones de los demonios por su peso y función.

1, 11.- Tú eres mi hijo querido en ti tengo mi complacencia

9, 7.- Este es mi hijo querido escuchadle

15, 39.- Verdaderamente este hombre era hijo de Dios.

La identidad mesiánica de Jesús en el relato de Marcos

La pregunta por la identidad de Jesús ocupa un lugar central en el evangelio de Marcos. Se trata de una cuestión abierta que no será aclarada hasta el final del relato. Las rotundas afirmaciones que se hacen desde el comienzo sobre dicha identidad, al asignarle los títulos de Mesías (Mc 1, 1) e Hijo de Dios (Mc 1, 11), son sólo el punto de partida de un proceso en el que se tratará de clarificar y precisar dicha identidad. El narrador asume inicialmente estas dos afirmaciones, pero a lo largo de la narración quedará claro que la adecuada comprensión de su significado no es tarea fácil ni para los personajes del relato ni para los lectores del evangelio, porque la forma de actuar de Jesús y sus palabras revelan profundos desajustes respecto a las imágenes tradicionales que evocaban estos títulos. El desconcierto aumenta a medida que avanza la narración, y este mismo hecho implica cada vez más intensamente al lector en la búsqueda que llevan a cabo los personajes del relato.

Las dos afirmaciones básicas sobre la identidad de Jesús que aparecen en la presentación inicial están presentes implícitamente a lo largo de toda la narración. A través de esta presentación, el narrador ha situado al lector en una posición ventajosa con respecto a los personajes del relato, que nada saben de dicha revelación inicial.

No obstante, aunque los dos títulos están estrechamente relacionados entre sí, es posible seguir la trayectoria de cada uno de ellos, tratando de identificar cómo los valora el narrador, pues su valoración representa el punto de vista normativo, a través del cual se puede llegar a conocer la verdadera identidad de Jesús.

Desde el comienzo se advierte que para descubrir dicha identidad es necesario reconocerle como Hijo de Dios. Este título aparece más tarde explícitamente en algunos momentos clave del relato marquiano (9, 7; 14, 62-63; 15, 39), pero también se hace presente implícitamente en la forma de actuar de Jesús o en sus palabras (2, 5-7; 28). El punto de vista del narrador sobre este título es siempre positivo, aunque en casi todos los casos se trata de una revelación velada. No ocurre lo mismo con la caracterización de Jesús como Mesías, pues cuando aparece este título aplicado a Jesús se hace necesario precisar cuál es su sentido. El narrador muestra así que una comprensión inadecuada del mismo puede conducir a una visión equivocada de la identidad de Jesús.

En los capítulos que narran la primera fase de la actividad pública de Jesús (1, 14-8, 26), sus palabras y acciones suscitan diversos interrogantes acerca de su identidad (Mc 1, 27; 2, 7; 4, 41; 6, 3). Su fama se extiende, pero nadie sabe bien quién es. Además, el suspense que se crea en torno a su persona se acrecienta a través de la prohibición de hablar sobre él (Mc 1, 25; 3, 12; 5, 8; 8, 30).

La pregunta acerca de la identidad de Jesús encuentra una primera respuesta explícita en las opiniones de la gente y de Herodes (Mc 6, 14-16). A través del relato se percibe que para el narrador estas opiniones son insuficientes e inadecuadas. Por eso, al concluir la primera fase de su actividad pública, el mismo Jesús plantea abiertamente dicha pregunta, distinguiendo entre la opinión de la gente (Mc 8, 27-28) y la de sus discípulos más cercanos (8, 29-30).

La respuesta de Pedro: “**Tú eres el Mesías (Ungido)**” (Mc 8, 29) parece indicar que los discípulos han descubierto finalmente su verdadera identidad. Esta afirmación, en efecto, coincide con la que ha expresado el narrador al comienzo de su relato. Al descubrir esta coincidencia, el lector puede deducir que Pedro y los demás discípulos han interpretado bien la actuación de Jesús, pues su punto de vista coincide con el del narrador. Sin embargo, la reacción de Jesús muestra enseguida que también ésta es una respuesta insuficiente, pues el mandato de silencio se refiere expresamente a su identidad: “les increpó para que no hablaran a nadie acerca de él” (Mc 8, 30). El anuncio de la pasión y la enseñanza que viene a continuación muestran que la afirmación de Pedro debe incluir el destino sufriente de Jesús. El narrador no rechaza su confesión, pero le invita, a él y a los demás discípulos, a no hablar por ahora acerca de Jesús, esperando que la instrucción que sigue les ayude a comprender en qué sentido se puede afirmar que es él el Ungido.

En la instrucción posterior (8, 31-9, 1), en efecto, su identidad aparece estrechamente ligada a su destino de muerte. Por eso, hasta que los discípulos no comprendan que el sufrimiento y la muerte son parte esencial del destino de Jesús, no podrán comprender la naturaleza de su mesianismo. Aunque Jesús habla con toda claridad (8, 38) y el anuncio de su pasión se repite otras dos veces (9, 30-32; 10, 32-34), la reacción de los discípulos revela repetidamente su incapacidad para comprender (9, 35; 10, 37). Por eso, cuando llegue el momento de la pasión, todos le abandonarán (14, 50) y Pedro le negará (14, 66-68). Su trayectoria, ejemplar al comienzo por su prontitud para dejarlo todo y seguir a Jesús (1, 14-16; 2, 14), acaba siendo un mal ejemplo para los lectores del evangelio, que son invitados a reflexionar sobre su propia comprensión del mesianismo de Jesús.

La identidad del discípulo: Seguidor comprometido de Jesús

Si Jesús es el protagonista principal a lo largo de todo el evangelio, junto a él aparecen siempre sus discípulos. Desde los inicios de su ministerio hasta el momento de su arresto nunca se encuentra solo. A diferencia de la muchedumbre o de las autoridades religiosas de Israel, los discípulos son los acompañantes asiduos de Jesús, formando un grupo que recibe un trato privilegiado por parte del maestro y al que se le exige una conducta determinada. Más amplio que el “grupo de los Doce” (véase Mc 4,10), el grupo de los discípulos se convierte para el evangelista en un punto de mira constante, haciendo del discipulado el segundo tema fundamental de su obra.

Sin embargo el evangelista Marcos es el que refleja de forma más cruda las dificultades de los discípulos para creer en Jesús, mientras que Mateo y Lucas tienden a mitigar las resistencias de los que le siguen. La acción de Dios estriba en salvar (Mc 10,27) y el que cree es quien se salva (Mc 9,22-23; Mt 21,22; Jn 11,25-27).

El número “Doce” está especialmente relacionado con la esperanza escatológica¹⁸. Una vez que nueve de las tribus se perdieron tras la conquista asiria, los profetas mantienen la esperanza de que un día el pueblo de Israel sería restaurado en su totalidad como pueblo de las Doce tribus (Is 49,6; Jr 30,3; Ez 45,8; Mi 7,12; Sir 36,10; 48,10).

El número doce, por tanto, es símbolo de la situación ideal de Israel.

Por eso la mayoría de los autores han visto una relación entre el número de los Doce discípulos de Jesús y la plenitud del Israel restaurado¹⁹.

Además de la identidad de Jesús, le interesa precisar la identidad del discípulo.

- a) Llamados a seguir y conocer a Jesús
- b) Llamados a ser pescadores de hombres
- c) Llamados a una convivencia regida por la actitud de servicio
- d) Llamados a una vida de renuncia y lealtad sin condiciones

Se ha calculado que, de 671 versículos que constituyen el evangelio de Mc, 498 versículos (esto es, el 76%) refieren palabras y acciones de Jesús, de las que son testigos los discípulos. Pero no son pocos los casos en que Mt y Lc, en lugares paralelos, olvidan a los discípulos para nombrar únicamente a Jesús... Ordinariamente Jesús está con sus discípulos. Es la imagen preferida por el evangelista.

Discípulos y seguidores. Marcos se encuentra muy interesado con los discípulos de Jesús, tanto en sentido positivo (ellos son necesarios para expandir la obra mesiánica del Cristo), como en sentido negativo: de forma sorprendente, el evangelio va describiendo el fracaso de todos los discípulos de Jesús, de manera que al final él muere solo (acompañado quizás de unos «bandidos» sociales, pero por ninguno de sus seguidores).

Discípulos son aquellos que tienen un Maestro, que le aceptan como tal, que aprenden a su lado, y que están dispuestos a colaborar en su tarea. Jesús ha tenido unos discípulos que forman su grupo de referencia; con ellos ha entrado Jesús en la ciudad, en contraste con ellos se define su mesianismo:

Discípulos de Jesús, una novedad mesiánica:

- No ayunan: frente a los discípulos de los fariseos y del Bautista que se definen por su actitud penitencial, los de Jesús, «amigos del novio», están de fiesta, no pueden ayunar (mientras no les quiten al novio: cf. 2, 18-22).
- No guardan el sábado (1, 23), al menos en sentido legal estricto: por eso se distinguen y separan de los fariseos.
- No guardan la ley de pureza en las comidas (7, 2): eso significa que han roto el «orden sacrificial» del judaísmo, apareciendo de algún modo como «un tipo de pueblo distinto».
- Entienden las parábolas y el 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).

En conjunto los discípulos no representan a un grupo hostil a Jesús frente a quienes el lector debería distanciarse. La manera tan positiva como son presentados al principio no queda anulada por los defectos que manifiestan a continuación. Además la promesa de Jesús de restaurarles a su amistad en el futuro, muestran cómo hay siempre esperanza para ellos.

Cargar con su cruz.

La importancia indiscutible que en Marcos tiene la temática del discipulado hace que el tema de la cristología y todo el conjunto del evangelio adquieran una tonalidad singular. Por lo que se refiere a la cristología, el Hijo de Dios crucificado viene presentado no bajo los rasgos de un ser solitario, de un maestro docto o de un taumaturgo poderoso, sino como aquel que llama a su seguimiento y a entrar en comunión de vida con él, siendo en esta comunión de vida donde se desvela y se comprende el misterio de su persona y de su misión. Por lo que se refiere al evangelio en su conjunto, éste aparece no como un manual o un tratado frío y neutral, sino como el testimonio vivo

¹⁸ Marcos no niega la conexión del número Doce con el Israel escatológico de las doce tribus, que estaba ya presente en las palabras del Jesús histórico. Pero no lo ha querido explicitar, ni ha querido profundizar en este tema, para no dar la impresión de que estaba restringiendo la universalidad de la misión de Jesús, que desde el principio no se redujo sólo al Israel histórico, sino al ámbito ilimitado de todos los pueblos.

¹⁹ Un buen ejemplo representativo de esta tesis es B. Rigaux. Según él, los Doce no pueden representar a las tribus existentes, ya que en tiempos de Jesús existían solamente dos tribus y media; pero este número sí tiene relación con los orígenes y con el tiempo de la plenitud escatológica, en la línea de Jeremías 30,9ss, que habla de la restauración de las doce tribus (Norte y Sur) al final de los tiempos.

de esa comunión de vida entre Jesús y sus discípulos, pretendiendo introducir al lector en esa misma comunión vital con la persona de Jesús. Consiguientemente, quien quiera comprender la buena nueva de que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, no podrá menos que abandonarse a la persona de Jesús y seguirle en su camino.

Todo el evangelio, tiene como objetivo que los discípulos descubran la verdadera identidad de Jesús, y descubriendola aprendan a interpretar la experiencia de rechazo y persecución que viven.

Relación con los otros evangelios

Para explicar las relaciones entre los tres primeros evangelios es necesario conocer antes las coincidencias y divergencias que se dan entre ellos. Tanto unas como otras pueden analizarse a tres niveles; el de los contenidos que ha incorporado cada uno de ellos; el del orden en que están dispuestos los diversos episodios; y el de las expresiones concretas con que está formulado cada pasaje.

Por lo que se refiere a los contenidos, un repaso de la sinopsis permite constatar una serie de datos que resultan ya orientativos;

- . - Los tres evangelios tienen en común unos trescientos versículos.
- . - Mateo y Marcos, por su parte coinciden en unos ciento ochenta versículos.
- . - Lucas y Marcos, por su parte coinciden en unos cien versículos.
- . - Mateo y Lucas tienen en común doscientos treinta versículos
- . - Marcos a su vez tiene cincuenta y un versículos que no se encuentran en ninguno de los otros dos. Mt 330, y Lc unos 500

Estos datos descubren que el Evangelio de Marcos es el que tiene proporcionalmente más versículos en común con los otros dos y el que menos versículos propios posee.

Tras casi doscientos cincuenta años de investigación, la crítica de los evangelios ha llegado a un notable consenso en la respuesta a esta cuestión²⁰:

El evangelio más breve es el primero cronológicamente, el de Marcos. Tanto Mateo como Lucas copiaron o se inspiraron en él, modificándolo y enriqueciéndolo con añadidos o supresiones como les pareció. Los principales argumentos para fundamentar esta aserción son básicamente:

— Mateo y Lucas solo coinciden entre sí cuando su orden de las distintas secciones y su vocabulario es igual al de Marcos. Tanto en los vocablos como en el orden de la narración, Mateo y Marcos pueden estar de acuerdo en contra de Lucas; y Lucas y Marcos pueden estar de acuerdo en contra de Mateo, pero Mateo y Lucas no están de acuerdo entre sí en contra de Marcos. Por tanto, esta coincidencia de vocabulario y de orden de los sucesos de la narración apunta hacia la prioridad de Marcos. Lucas y Mateo solo coinciden entre sí en orden y «fraseo» cuando se inspiran en la misma fuente.

La composición del evangelio como mensaje

El evangelio comienza con el relato que se desarrolla en el desierto (1,2-13) y termina con el relato del sepulcro (15,44-16,9). El desierto y el sepulcro son lugares de la oscuridad y de los demonios. Marcos muestra esto en la curación del endemoniado de Gerasa que habita entre los sepulcros. El desierto y el sepulcro están influidos por los poderes de las tinieblas. Jesús entra en estos espacios y vence al poder de los demonios con su mensaje, sus hechos de poder, su muerte y resurrección. En el desierto aparece Juan el Bautista como el mensajero que anuncia el Reino de Dios. En el sepulcro, un ángel con brillantes vestiduras expresa el mensaje central del evangelio: "Ha resucitado" (16,6). Tanto en el desierto como en el sepulcro, donde reina la muerte, se manifiesta una nueva vida a través del mensaje de Jesús, de su pasión y resurrección.

Las dos partes principales del evangelio forman los hechos de Jesús en Galilea (1,16-8,21) y su destino en Jerusalén (11,1-15,39). Galilea es la tierra en la que Jesús predica su enseñanza y cura a los enfermos. Aquí, Él es reconocido y reúne a sus discípulos a su alrededor; por el contrario, Jerusalén es la ciudad que pertenece a los escribas y a los sumos sacerdotes. En ella no realiza ningún milagro, sino que es rechazado y, finalmente, asesinado. Mientras él hace el bien a los hombres en Galilea, recibe mucho mal por parte de ellos en Jerusalén. Galilea es para Jesús la tierra del éxito, de la ascensión y de la vida que despierta por todas partes. Por el contrario, Jerusalén es la ciudad del fracaso, de la caída y de la muerte.

²⁰ La prioridad cronológica de Marcos es la que menos problemas plantea y la que mejor aclara las dificultades formuladas por otras prioridades, por ejemplo, la de Mateo. No lo explica todo ciertamente, pero deja menos cabos sueltos.

No se puede estudiar el evangelio de Marcos en el escritorio. Hay que estar preparado para ponerse en camino. Sólo si permanezco en movimiento, vislumbro el misterio del camino de Jesús, que le lleva desde Galilea, la tierra de su actuación exitosa, hacia Jerusalén, la ciudad en la que es asesinado en la cruz por sus enemigos. Esto es una imagen de nuestra vida.
Anselm Grün

ESTRUCTURA DEL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

PRÓLOGO: Mc 1,1-15; El prólogo de Mc se compone de a) un título; b) una cita-clave de lectura; c) tres escenas en el desierto y d) una escena bisagra, o texto espejo, localizada en Galilea.

PRIMERA PARTE 1,16-8,26. Ministerio de curación y predicación en Galilea

La primera parte del evangelio de Marcos, en Galilea, comprende 1,16-8,38 en dos grandes secciones, cada una de ellas con sus respectivas secuencias. Se inicia con la llamada de Jesús a los primeros discípulos (1,16-20) y termina con esa especie de anti llamada inserta en la crisis de Cesárea de Felipe que afecta a todo el discipulado.

1. PRIMERA SECCIÓN: Mc 1,16-4,1

La sección conecta desde el texto puente (1,14-15) hacia delante. La palabra **mar** (*tēn thálassan*) es una señal de unión y separación de secciones (de Galilea 1,16; 4,1).

2. SEGUNDA SECCIÓN: Mc 4,2-8,26

En 4,1 cesa la acción y Jesús comienza a enseñar en parábolas (4,2). El narrador destaca la modalidad de su enseñanza. El objeto son la enseñanza en parábolas a la multitud (*autón ochlos*).

SEGUNDA PARTE 8,27-16,8: Predicción del sufrimiento; muerte en Jerusalén; resurrección

La segunda parte del evangelio de Marcos comprende los caps. 8,27-15,39 a través de tres grandes secciones que incluyen sus respectivas secuencias, episodios y escenas.

3. TERCERA SECCIÓN: Mc 8,27-10,52

Delimitada por las dos curaciones de ciegos (8,22-26/10,46-52) y por la expresión “**en el camino**”, la sección se articula en torno a las tres prolepsis o anticipaciones pascuales, que se relacionan formalmente mediante una fuerte coincidencia en la gramática, sintaxis y vocabulario: verbo enseñar (*didáskein...*), descripción de los padecimientos (*pathein, paradidotai...*), alusión al Hijo del Humano (*tou huiou tou anthropou*), la resurrección a los tres días (*treis hêmeras anasténai*).

4. CUARTA SECCIÓN: Mc 11,1-13,37

La siguiente sección se extiende desde el cap. 11 hasta el 14. En 11,1 el narrador avisa de que el camino se termina, pues Jesús y los suyos se acercan a Jerusalén. Se acumulan los nombres de lugares que van a ser importantes: Jerusalén, Betania (palabra gancho, 11,1. 14,1), y el monte de los Olivos.

5. QUINTA SECCIÓN: Mc 14,1-15,39

La 5^a y última sección del evangelio comienza con el cap. 14, que restablece el discurrir de la trama después de la pausa del discurso de Jesús (cap. 13) y abarca los tres últimos capítulos del evangelio en los que se narra la pasión, muerte y sepultura de Jesús.

EPÍLOGO (+ 16,9-20) El final canónico largo (o apéndice marcano) que describe las apariciones pascuales añadidas al evangelio por un copista posterior.

El evangelio de Marcos fue conocido por Mateo y por Lucas que en lugar de componer una obra nueva decidieron reelaborar este relato; y probablemente fue también conocido por Juan quien, a pesar de ello, decidió componer una obra diferente. Puede decirse, entonces que el Evangelio de Marcos en la configuración de los cuatro evangelios resultó determinante y, debido a ello, no es exagerado afirmar que es la obra más influyente de la literatura cristiana de todos los tiempos.

El evangelio de Marcos sale al encuentro del exégeta, del teólogo y del cristiano de nuestros días. Porque él orienta nuestra mirada hacia la cruz de Jesucristo, se presenta como la realización del evangelio que cuadra con nuestro tiempo desgarrado y cargado de sufrimiento. Puesto que, con su amplia descripción de la actividad taumatúrgica de Jesús, llama nuestra atención sobre la múltiple necesidad y gran penuria de los hombres, desperta nuestras ganas de ayudar al mundo en el que el progreso y el empobrecimiento caminan sin descanso y a la par. Al anunciar la resurrección de Jesús de entre los muertos, nos da esperanza. Llama a seguir el camino del Crucificado.

Joachim Gnilka

EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS

Comienza con una presentación de Jesús que se distingue claramente del resto del relato. A diferencia de los que ocurre en los episodios siguientes, en estos primeros versículos la acción se desarrolla en un espacio y en un tiempo cargado de connotaciones simbólicas (el Jordán, el desierto, cuarenta días...) intervienen personajes de un ámbito supra humano (el espíritu, Satanás, los ángeles...) y Jesús aparece en una actitud pasiva. El centro de atención es la identidad de Jesús de la que hablan Isaías, Juan Bautista, la voz del cielo... según su testimonio, Jesús es "El señor" a quien Juan prepara el camino; "el más fuerte" que bautizará con Espíritu Santo y el "Hijo del Amado" en quien Dios se complace. La intensidad cristológica de este comienzo sirve para presentar al protagonista del relato y para introducir al lector en el meollo de la historia que se va a contar.

La introducción narrativa se convierte así en una confesión de fe a través de la cual el evangelista trata de suscitar en el lector la actitud adecuada para seguir leyendo el relato, pues solo quien reconozca a Jesús como Mesías e Hijo de Dios (Mc 1, 1.11) podrá comprender lo que se va a contar sobre él. La lectura del evangelio se propone desde el principio, por tanto, como un itinerario de fe.

En el pasado de Jesús está Juan, profeta escatológico de penitencia que pide a las gentes que confiesen su pecado y se bauticen en el agua, en rito de purificación que es anuncio y contraste de aquello que más tarde hará Jesús.

Afirmar que el evangelio de Jesús comienza con el Bautista significa dejar a un lado (en un segundo plano) otros esquemas y valores judíos de aquel tiempo, parte de los cuales aparecen reflejados en el mismo Marcos: 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, quizás los celotas, defensores de la independencia social y religiosa de Israel... De todos ellos (con excepción de los celotas) hablará Marcos. Pues bien, el evangelio de Jesús no empalma con ninguno de esos grupos. Sus auténticas raíces brotan de la profecía de Juan Bautista.

"Un giro en la literatura cristiana, un momento clave en la vida de la Iglesia: tal es la impresión que produce en el lector el evangelio de Marcos. Con la "escritura" del evangelio nace un género literario nuevo" (J. Auneau).

CAP 1

Este primer capítulo es un paseo liberador de Jesús: transfigura la sinagoga (1, 21-28), purifica la casa de Simón (1, 29-39) y libera el desierto (1, 40-45). En realidad, el libro entero no pretende otra cosa que mostrar que con la llegada de Jesús todo un mundo antiguo, y caduco, se derrumba. Con Jesús surge por primera vez la primavera de la Humanidad, que estaba a punto de fenecer.

Mc va a dar comienzo a la más bella de las noticias: **evangelio**. Este comienzo remite al Gn (1, 1). Jesús es el **principio** (comienzo) del que habla el Génesis. Jesús va a realizar el camino de Dios, un nuevo éxodo, que tiene por objeto conducir la historia a su situación primera: Αρχὴ (=principio), y al señorío de Adán sobre las fieras (1, 13). Este camino surgirá del desierto a donde Jesús es arrojado como el chivo expiatorio (Lv 16, 10.22). Jesús, es el Hijo, que se revelará nuevo Adán, con las actitudes del siervo. El camino recorrerá todo el espacio de la Tierra Santa hasta alcanzar a los gentiles (Mc 7, 24-30). Jesús irá transformando todas las instituciones de Israel recorriendo dos veces su espacio; cuando Jerusalén, expresión de todas las instituciones del rabinismo, sea destruida, habrá alcanzado la meta. Como se verá, la geografía de Israel para Mc tiene un sentido teológico, Jesús la irá recorriendo y a la vez transfigurando. Todos los lugares por donde él pasa se commueven y se estremecen. Parece como si se estuviera cumpliendo a la letra el salmo 114:

*"Mar, ¿qué te pasa que huyes,
y tú, Jordán, que retrocedes,
montes, que brincáis como carneros,
colinas igual que corderos?" (v. 5-6).*

Prólogo 1, 1-15

Este prólogo presenta el nacimiento «mesiánico» de Jesús, a través de una llamada o vocación por la que el mismo Dios le ofrece identidad y tarea sobre el mundo, haciéndole su Hijo (1, 9-11) y llevándole al lugar en el que debe enfrentarse con el espíritu perverso, que es el Diablo (1, 12-13). No importa su patria o sus labores precedentes; lo que Jesús había sido antes pertenece al nivel de lo privado, no es la historia del Hijo de Dios para los hombres; por eso, a diferencia de Mt 1-2 y Lc 1-2, Marcos no tiene un evangelio de la infancia.

Marcos no ha querido presentar el nacimiento humano o tradiciones de la infancia de Jesús (a diferencia de Mt y Lc), ni ha evocado su origen divino (a diferencia de Jn 1). No lo hace por ignorancia (como si desconociera la concepción por el Espíritu y/o preexistencia), sino por decisión teológica: en el origen mesiánico de Jesús ha puesto la figura del Bautista.

Todo prólogo es el momento en que se presenta a los personajes y la relación que se establece entre ellos. En el caso del inicio de Marcos, aparece Jesús, protagonista indiscutible del relato (Mc 1,9-15), Juan el Bautista (Mc 1,4-8) y la relación entre ambos (cf. Mc 1,7-8.14). Salvando la distancia y a modo de analogía, se podría considerar a la Escritura como un personaje más, presentado por el narrador y en relación con los otros personajes (Mc 1,2-3).

Al situar el origen de Jesús en Juan Bautista, Marcos ofrece una clave hermenéutica preciosa para interpretar su mensaje. Jesús no empieza siendo un filósofo popular de corte cínico, tampoco es un carismático sanador, un protofariseo hillelita o un rabino de corte galileo, como dicen otros. Él proviene de la más honda tradición de Israel, como heredero de la profecía escatológica, tal como ha venido a culminar en Juan Bautista, el profeta más significativo de su tiempo.

Por eso, Marcos ha querido poner de relieve la relación entre Juan Bautista y Jesús Nazareno, pero marcando también las diferencias: Juan es un «Bautista», se sitúa en la línea de renovación penitencial y de purificación legal (marcada por los bautismos); Jesús, en cambio, es el «Cristo», en la línea de la transformación social, total, de la vida israelita.

En la composición de estos versículos²¹ el autor del evangelio utilizó una combinación de citas del AT, recuerdos de Juan Bautista, el relato del bautismo de Jesús, el relato de las tentaciones y tal vez un dicho sobre la llegada del reinado de Dios. Marcos reelaboró estas tradiciones y las relacionó entre sí con ayuda de suturas redaccionales. Añadió también un título, probablemente un resumen de la actividad de Juan. La mayoría de estas intervenciones redaccionales tratan de ambientar los recuerdos de la tradición oral en un escenario concreto; Jerusalén... el Jordán... desde Galilea al Jordán...al desierto... a Galilea...esta ambientación ayuda a establecer una relación de continuidad entre diversos episodios, creando así una trama narrativa.

Detrás de los episodios que se cuentan se percibe a un narrador omnisciente que comparte con el lector una información privilegiada. A través de la información que le proporciona, el lector llega a conocer cosas sobre Jesús que los personajes del relato desconocen.

El prólogo tiene, la función de ofrecer claves de lectura para la comprensión del evangelio. Permite al lector responder a preguntas futuras acerca de la identidad de Jesús: quién es (4,41; 8,21.27; 9,11-13), de dónde le vienen su autoridad (1,27; 3,27) y su sabiduría (6,2-3), con respecto a los espíritus inmundos y a su postura ante la Ley y el Templo (2,7.24; 11,28).

Jesús no empieza su proyecto subiendo a Jerusalén: no busca a Dios en la sacralidad del templo, 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.

Todas y cada una de las cinco perícopas de Marcos al principio del evangelio tienen una conexión con la segunda parte del libro de Isaías. Además, no solo recuerdan a Isaías, por el perdón de los pecados (Mc 1,4), el descenso del Espíritu y el desgarro del cielo (Mc 1,10-11), los poderes demoníacos y la tipología implícita del nuevo Adán (Mc 1,12-13), sino que también son rasgos apocalípticos que determinarán en parte el contenido del evangelio.

1, 1-3

El principal objetivo de estos versículos iniciales es mostrar el honor de Jesús, que no procede de su ascendencia humana sino de su íntima relación con Dios.

¿Quién es Jesús? Es la pregunta en torno a la que gira toda su obra.

²¹ La longitud del prólogo de Marcos es, a día de hoy, una cuestión discutida, porque no existe un acuerdo sostenido por la mayoría de los autores. Durante mucho tiempo, la opción predominante fue circunscribirlo a Mc 1,1-13.

Para dar respuesta a esta pregunta comienza con el título *evangelio*, que la opinión pública atribuía al emperador romano. La buena noticia era todo lo referente al emperador y a su imperio, fundados en la fuerza.

A esta concepción de evangelio opone Marcos otra, inspirada en el Segundo Isaías (Is 40-56), según la cual la buena noticia que hay que anunciar es que Dios reinará, pero no triunfalmente, sino como Dios oculto.

Marcos presenta a Jesús como el **auténtico evangelio**. Por ello comienza su obra con la afirmación general de que el evangelio es Jesús de Nazaret en cuanto que es Mesías, que proclama y trae el reino de Dios, e Hijo de Dios (Mc 1,1). Ahora bien, la actuación que compete al Hijo de Dios es la debilidad, no el triunfalismo (ver 15,39). Para desarrollar esta afirmación, emplea la tradición de hechos y dichos de Jesús que transmite la Iglesia apostólica, de la que selecciona todo aquello que le sirve para su finalidad. El resultado es una obra que comienza con una afirmación general (1,1).

El relato se inicia con un “comienzo”. Este término, además del sentido cronológico normal (primero de una serie), tiene aquí también sentido lógico, y equivale a “presupuesto”, es decir: lo que se va a narrar a continuación es el presupuesto para entender la catequesis que va a exponer. Por ello, lo que sigue se puede titular «prólogo teológico». Éste abarca los relatos de Juan Bautista, Bautismo de Jesús y Tentación de Jesús (1,1-13).

El comienzo. Cumplimiento del plan de salvación de Dios

Marcos empieza su evangelio con el difícil vocablo “*arche*” (“principio”) para recordar con él el comienzo de la creación. En Jesús, Dios asienta un nuevo principio. Crea al hombre de nuevo y produce de nuevo su salvación. Arche significa también “fundamento”. La base del evangelio es la historia de Jesús desde el bautismo de Juan hasta su muerte.

Marcos anuncia que se trata de la «buena noticia»: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [νίοῦ θεοῦ] y que esta siempre implica novedad. Para Marcos, sin embargo, también es importante que Jesús esté en continuidad con lo que le ha precedido. Por eso, el evangelista afirma que Jesús responde al plan de salvación preparado por Dios en las profecías de la Escritura.

Relaciona la historia de Jesús con las Escrituras judías, y lo hace con la expresión *καθὼς γέγραπται* (así está escrito) (v. 2). El tiempo perfecto de la forma verbal griega es especialmente adecuado para dicha fórmula, porque sugiere que no es letra muerta, sino que está viva y presente.

La combinación del libro del Éxodo y de Malaquías indica que, al final de los tiempos, los acontecimientos del éxodo se repetirán de nuevo a través del Hijo del Hombre, Jesús, que volverá para liberar al pueblo de la esclavitud.

Por medio de Isaías, Dios anuncia a Jesús que enviará a alguien por delante de él (1,2b-3), y Marcos evidencia la intimidad entre Jesús y Dios. El evangelista no identifica a Jesús con Dios, pero la acción de Jesús se convierte en la de Dios mismo.

Que las primeras palabras que aparecen en el evangelio sean de Dios no es casualidad, ya que Marcos quiere indicar que Dios toma la iniciativa en la salvación de la humanidad. La identificación de Juan Bautista con Elías (Mc 9,11-13) permite interpretar el evangelio como la venida de Dios. Entre Juan Bautista y Jesús se revela la obra de salvación de Dios.

Israel no entendía que la Ley, como camino de salvación, había llegado a su fin con la cruz de Jesús. Por eso, Marcos propone al principio de su evangelio que Jesús, que inicia un camino en el que otros le han precedido, entre ellos Juan Bautista (Mc 1,3), sea el verdadero y único camino. La salvación implica aceptar a Jesús como Hijo de Dios y como el que ha traído la buena noticia de Dios a la humanidad (Rom 10,16-17). Su amor gratuito y misericordioso, que es la mejor y definitiva relectura de las Escrituras judías, es accesible a todos mediante la participación en la fe de Jesús, que es quien hace posible la obediencia al evangelio.

El inicio proporciona las claves hermenéuticas necesarias para que el lector pueda captar el conjunto del evangelio. La cita del Antiguo Testamento que Marcos sitúa en su prólogo se convierte en un elemento fundamental a la hora de interpretar la presencia veterotestamentaria en la totalidad del relato marcano.

1,1.- Evangelio de Jesús

Gramaticalmente el evangelista ha creado intencionadamente una ambigüedad a fin de conferir al texto mayor riqueza. **Ιησοῦ Χριστοῦ** (*Jesús el Cristo*) puede entenderse como un genitivo subjetivo o como un genitivo objetivo. En el primer caso, Jesús es el que proclama la buena noticia (εὐαγγελίου). En el segundo, Jesús es el contenido de esta buena noticia.

Por tanto; la expresión «**Evangelio de Jesús**» puede ser entendida de dos maneras:

- El Evangelio proclamado por Jesús. En 1,14-15, la actividad de Jesús será presentada como una proclamación del Evangelio de Dios. Sus oyentes son invitados a creer en este Evangelio.

- El Evangelio relativo a Jesús. En 13,10 y 14,9, Jesús menciona un Evangelio que será proclamado después de su resurrección

No es necesario decidirse a favor de una de estas interpretaciones Jesús proclama el Evangelio de Dios cuyo contenido es la proximidad del Reino de Dios. Esta proximidad se manifiesta en su persona.

1 Αρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (νιόῦ θεοῦ)

1 Comienzo de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios.

El primer versículo del Evangelio de Marcos es el título del libro. La Buena Noticia era conocida por la comunidad a la que Marcos se dirige. Ahora Marcos quiere explicar cómo fue el comienzo de esa Buena Noticia que es una realidad para sus lectores. El autor no pretende defenderla, ni intenta la conversión de los no cristianos. El libro va dirigido a cristianos que conocen por experiencia la Noticia de Jesús, la experimentan como Buena, y a ella han ligado íntimamente sus vidas. Marcos escribe su obra para que las comunidades que ya conocían a Jesús pudieran tener una comprensión más profunda de su mensaje y pudieran mantener también más viva esa adhesión a la palabra la figura de Jesús. Quiere explicarles cómo comenzó esa Buena Noticia, de la cual vive ahora la comunidad cristiana. Para ello utiliza tres palabras: **Jesús, El Mesías, Hijo de Dios**. El nombre de Jesús, calificado por los títulos de Mesías e Hijo de Dios.

Es muy importante notar que el Evangelio comience con la palabra “*principio*”, tomada del Génesis, y de inmediato haga referencia al profeta Isaías²² como «el profeta» por excelencia. La cita de Isaías hace alusión al libro del Éxodo (Ex 23,20.23), es decir a la Ley:

«*Yo envío un ángel delante de ti para que te guarde por el camino y te haga entrar en el lugar que te he preparado. Respétalo y escucha su voz. No le seas rebelde... Mi ángel irá delante de ti y te conducirá al país de los amorreos, los hititas...».*

Se refiere al pueblo de Dios, al pueblo de Israel, a quien Dios enviará un ángel –“mensajero delante de ti”– para que le cuide durante el camino. Marcos interpreta que ahora ya no se trata de un pueblo, el pueblo de Israel, sino de la figura del Mesías, figura que irá precedida del ángel del Señor. Y pone como comienzo de la buena noticia: “*Mira, envío mi mensajero delante de ti, él preparará tu camino*”. Este camino, en el libro del Éxodo, era un camino de liberación del pueblo de Israel con vistas a entrar en la tierra prometida. En el Evangelio, el camino es el éxodo del Mesías a fin de entrar en una nueva tierra prometida, el Reino de Dios.

Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios.

“Comienzo” no dice referencia solamente al futuro ni incluye únicamente la idea de germen y desarrollo. Hace referencia al pasado e indica novedad y ruptura respecto al mismo. Marcos sabe que “comienza” algo nuevo respecto al Antiguo Testamento y, más en general, respecto a los hombres y sus esperanzas... Es una noticia esperada, deseada, pero también –al mismo tiempo– inesperada y sorprendente.

La buena noticia.

La palabra griega “*evangelio*” significó en un principio la “propina” que se daba al mensajero que traía la “buena noticia”. Pero ya en la época de Jesús, “*evangelio*” significaba la “buena noticia” misma. Esta noticia, que se experimenta como buena y que ya se vive en la comunidad a la que Marcos se dirige, tiene relación con Jesús en un doble sentido:

- tiene su origen y su comienzo en Jesús de Nazaret.
- la persona de Jesús, su mensaje y su obra salvadora son su contenido.

Aunque no es seguro que esta palabra provenga de labios de Jesús, los autores están de acuerdo en que expresa bien el sentido de su mensaje, que empalmaría con algunos textos claves del A.T., sobre todo del Deuteroisaías y del salmo 96.

Por todo el contexto del evangelio de Marcos, *evangelio* equivale a la experiencia de salvación-liberación plena de la persona; la sensación de que todos los miedos del hombre han desaparecido para siempre. De ahí el grito de gozo y de victoria que parece significar su anuncio: “*Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea; y*

²² La querencia mariana por Isaías es bien conocida. Es el libro bíblico al que más recurre el segundo evangelio. Dejando a un lado alusiones y referencias menos evidentes, es citado con claridad en siete ocasiones (Mc 1,2-3; 4,12; 7,6-7; 9,48; 11,17; 12,32-33; 13,24-26).

proclamaba la Buena Nueva de Dios" (1,14)

«**Evangelio**» es una expresión cristiana muy antigua –se encuentra en Pablo y, quizás, ya antes– para designar la oferta de salvación de Dios en Jesucristo. Mc amplia este concepto: el evangelio, que se predica en la Iglesia y que está centrado en Jesucristo resucitado, comienza con la predicación de Juan Bautista e incluye la vida de Jesús.

Así hay que entender el versículo inicial de su obra. No es que Mc esté llamando «evangelio» a su obra escrita. Este primer versículo prepara al lector para un relato que desarrolla la revelación progresiva de Jesús como Mesías e Hijo de Dios.

El nombre de “Jesús”.

Habitualmente, aquel a quien los discípulos interpelan como Maestro es llamado por Marcos; **Jesús** (81 veces), nunca Cristo Jesús y una sola vez Jesucristo (1, 1). El término Cristo no aparece nunca en boca de Jesús y tenía que mantenerse en secreto (8, 29).

Es un nombre corriente entre los judíos. Significa "Dios salva" o "Dios libera". Por eso Marcos califica a Jesús con dos títulos, porque este Jesús que es la Buena Noticia no es un Jesús cualquiera: es el Mesías, Hijo de Dios.

La palabra “Mesías”

Puesta aquí en el título de la obra tiene una gran importancia: indica el papel histórico de este Jesús. Conviene notar que lo pone sin artículo, **Mesías**; no dice “El Mesías”. El evangelista de una manera y muy atenta ha quitado los artículos porque hubiera dado ya por entendido lo que significan estos títulos, en cambio al quitarlos lo deja en suspense para que sea el lector quien lo pueda ir descubriendo a lo largo de todo el relato. Hay que descubrir lo que significa que Jesús es consagrado, Mesías o Hijo de Dios, y se descubre leyendo atentamente este evangelio. Habrá sorpresa porque Jesús no responde a lo que era la esperanza mesiánica de su tiempo, ni tampoco a lo que cabría esperar de un Hijo de Dios tal y como se entendía en la cultura pagana (se atribuía por ejemplo al emperador o al faraón). Es una invitación al lector a profundizar en la realidad del personaje, para que estos títulos adquieran su verdadera dimensión.

Literalmente **Mesías** significa "ungido" y es una abreviatura de "rey ungido". La figura de un "rey-Mesías" hace referencia a una figura futura, enviada por Dios para la salvación del pueblo de Israel. Esta figura del "rey-Mesías" había ido adquiriendo un significado muy concreto a lo largo de la historia de Israel. La monarquía había ido llevando al pueblo al fracaso y a la ruina. Poco a poco se va dibujando la figura de un rey futuro enviado por Dios para salvar al pueblo del desastre. Ante esta esperanza la tentación del oprimido es concebir la liberación como un desquite. Esto hace que la figura del "rey-Mesías" se vaya coloreando con los tintes de una venganza nacional.

Piensan que el Mesías será el Rey de Israel, restaurador de la monarquía de David, guerrero victorioso que expulsará a los romanos, derrotará y humillará a las naciones paganas y devolverá la gloria a Israel. Jerusalén y el templo serán el centro del mundo, a donde todos vendrán a aprender la Ley y a adorar al único Dios verdadero.

La palabra "Mesías", en la época de Jesús, tenía, pues, resonancias muy concretas. Para ellos el Mesías era el líder consagrado por Dios para cambiar el rumbo de la historia de Israel: de una nación pobre y oprimida hacia una nación gloriosa y justa que fuera luz y centro del mundo entero. El Mesías sería el custodio y maestro de la Ley, el juez que purificaría al pueblo e inauguraría una época donde no habría pobres ni oprimidos; todas las instituciones - rey, templo, sacerdocio, tribunales- funcionarían como era debido y el pueblo sería fiel a Yahvé. Marcos no acepta este concepto para su Mesías.

Nadie pensaba, pues, que las instituciones antiguas iban a desaparecer. El Templo seguiría más glorioso que nunca. El Sacerdocio continuaría renovado y purificado. La Ley de Moisés continuaría con todo su esplendor hasta el punto de que el Mesías sería el primer custodio y observante de la Ley, y aclararía los pasajes oscuros.

En resumen, para los contemporáneos de Jesús, con el Mesías se inauguraba una nueva época donde acabaría el pecado, el hambre y la desgracia, pero en continuidad con la gloriosa tradición del pueblo de Israel. Por esto, las instituciones de Israel continuarían, aunque purificadas y reformadas. Según muchos, el Mesías debería hacer su aparición en el alero del Templo, desde donde daría su proclama al pueblo y empezaría su victoria.

Por todo lo dicho, la palabra Mesías, colocada en el título del libro como calificativo de Jesús, es el eslabón, el vínculo de unión del Antiguo y el Nuevo Testamento. En Jesús se han realizado las expectativas del Antiguo Testamento, aunque, como se verá, de otra manera a como lo pensaban los judíos.

El título; *Hijo de Dios*.

También sin artículo. No dice “el Hijo de Dios”. Eso habrá que ir descubriendo a lo largo del evangelio.

Falta en algunos manuscritos; pero la mayor parte lo traen. Por eso se considera como original. Este título en boca

de los judíos tenía el mismo contenido que el de Mesías. Dirá Caifás en Marcos, 14, 61: "*¿Eres tú el Mesías, el Hijo de Dios bendito?*". Hijo de Dios significa para ellos el "predilecto de Dios", "el que se parece a Dios", "aquel a quien Dios protege". Y aunque Marcos ya le da a ese título un contenido más rico que el que le daban los judíos de su tiempo, tras la experiencia pascual no se puede decir que tenga el contenido teológico del que se ha ido cargando a lo largo de veinte siglos de cristianismo.

Cristo, Hijo de Dios.

Este término es omitido por algunos códices de gran relevancia, entre ellos, el Sinaítico, pero parece que, por la tradición textual y la coherencia misma del evangelio, debe admitirse.

El título se aplicó primero al rey (Sal 2,2), pero después también al profeta, al sumo sacerdote y, especialmente, al futuro ungido que Dios enviará para salvar a su pueblo, el Mesías. En tiempos de Jesús se esperaba su llegada, aunque se concebía su tarea de diversas formas. Marcos invita al lector a entenderla correctamente.

La obra de Marcos, pretende ser una cristología correctiva contra falsas concepciones de la obra de Jesús. Cristo es la traducción griega del término hebreo **mashiaj** (Mesías), literalmente Ungido. En el AT se refiere a las personas que son capacitadas por Dios para una tarea particular en favor de su pueblo.

En Mc 1,2-3, el evangelista ratifica el pasado judío de Jesús y de su propio evangelio. Aunque los cristianos gentiles podían separar a Jesús de Israel, Marcos ha confirmado la experiencia y la elección de Pablo, interpretando el evangelio a partir de la profecía judía. De este modo, indica que Jesús es judío y que su vida debe entenderse como el cumplimiento de las promesas proféticas. En consecuencia, las posteriores polémicas del evangelio de Marcos contra el judaísmo oficial deben entenderse a partir de esta afirmación: Jesús no ha venido a posicionarse en contra del judaísmo, sino que ha venido a ratificar que su evangelio era fiel a la Escritura de forma radicalmente judía.

Juan el Mensajero prometido (Mt 3,1-3; Lc 3,1-6; Jn 1,19-23)

Mc compendia en la figura de Juan el bautista la expectativa y el anhelo del AT por una liberación definitiva de Israel, para la que se requiere según la predicación profética, un cambio de vida.

El Bautista era un profeta apocalíptico, y en el texto se describe con los rasgos del gran profeta Elías (2Re 1,8, Mal 3,23), por eso no podrá entender plenamente la grandeza del evangelio que viene, incluso después de haber bautizado a Jesús. Juan está en el desierto, y el desierto es sólo una etapa de la vida del pueblo; es un símbolo de retiro, de penitencia, de conversión. El desierto es lo que está antes de la "tierra prometida", y así hay que interpretarlo. Pero es un marco adecuado para anhelar y desear algo nuevo y radical. Eso le sucede a Juan: presente que algo nuevo está llegando... para lo que pide conversión.

La misión de Juan el Bautista no es anunciar el nacimiento del Mesías (ya estaba en el mundo), sino preparar el camino a su misión. Se trata de una buena noticia que tiene como Proclamador central al propio Jesús. Jesús es a la vez el proclamador y el objeto de la proclamación. En eso consiste precisamente el núcleo del Evangelio.

Al optar por el desierto, Juan rechaza el modo de vida y las instituciones sacrales de la tierra de Canaán, volviendo al principio de la historia israelita (de Ex a Dt), reuniendo a sus seguidores en la zona de frontera, junto al río, para preparar el juicio de Dios y pasar a la tierra prometida. Mc 1, 6 afirma que él y sus discípulos comían saltamontes y miel silvestre, evocando un ideal de vuelta a la naturaleza, antes que los hebreos entraran en la tierra prometida. De esa forma instaura una comunidad contracultural (contra-económica): No compra en el mercado, ni adora en el templo, no acata las normas de pureza de fariseos y qumramitas.

Mensajero del juicio de Dios. Juan es el profeta del otro lado, ante la gran frontera, pero sin atreverse a pasarl, hasta que Dios abra el río, para que los liberados pasen y tomen la tierra prometida. En el fondo de su gesto late el signo de Josué, la señal de que las aguas han de abrirse, cuando Dios decida, para que el pueblo entre en la tierra (Jos 5). Sólo Dios o su delegado mesiánico (el Más Fuerte) dividirá las aguas, a fin de que los elegidos crucen de la orilla del desierto a la tierra.

La cita que introduce el relato de Marcos

Todo el relato de Marcos puede considerarse el comienzo de la buena noticia acerca de él, las referencias en la cita²³ a un mensajero que prepara el camino y a la venida del Kyrios, hacen de ella la clave para leer el comienzo del

²³ La cita encuentra paralelos en Mateo y Lucas. Las referencias veterotestamentarias que aparecen fusionadas en Marcos están divididas en los otros dos sinópticos, lo que resulta llamativo. Ambos evangelios coinciden entre sí, tanto al separar la cita de Isaías y la amalgama Éxodo-Malaquías, como en situarlas en contextos distintos al marcano. Y no solo cambia el contexto literario, sino también el personaje en boca del cual se pone la fusión de textos. Este ya no es el narrador sino el mismo Jesús.

relato, en el que el narrador presenta a Jesús (1,1-15). Lo que va a narrarse en este comienzo debe ser interpretado como una acción de Dios, que envía a “su mensajero” para preparar el camino al Señor. Por eso, el comienzo de Marcos está estructurado como un díptico en el que se presenta primero a Juan Bautista (el mensajero) y luego a Jesús (el Señor).

Esta cita se introduce con una fórmula que tiene la función de identificar el texto del que se ha tomado: “*Como está escrito en el profeta Isaías*”. Sin embargo, solo la segunda parte de la misma procede de dicho profeta. La primera es una combinación de otros dos pasajes²⁴: uno procedente del libro del Éxodo (Ex 23,20) y otro del profeta Malaquías (Mal 3,1). Se trata, en realidad, de una combinación de varias citas que han sido agrupadas, lo cual indica que es el resultado de un proceso de reflexión y de interpretación.

Esta combinación se apoya en la palabra «camino», que es común a los tres pasajes y que permite introducir implícitamente el tema de un nuevo éxodo, acto divino de salvación. El mensajero que prepara el camino del Señor es semejante al profeta Elías: «He aquí que vaya a enviar a Elías, el profeta, antes de que llegue el día del Señor, Día grande y terrible» (Mal 3,23).

La cita remite a estos tres textos veterotestamentarios distintos:

- *Voy a enviar a mi mensajero a allanar el camino delante de mí* (Mal 3,1).
- *Yo voy a enviar un ángel delante de ti, para que te guarde en el camino y te conduzca al lugar que te he preparado* (Ex 23,20).
- *Una voz clama: Abrid en el desierto un camino a Yhwh, trazad en la estepa una calzada recta de nuestro Dios* (Is 40,3).

Aunque no resulta fácil identificar las versiones de las que fueron tomadas estas diversas citas, una comparación con las dos más importantes (el texto masorético y Septuaginta) permite afirmar que las unidades de discurso originales han sido modificadas²⁵, adquiriendo así un nuevo sentido en el nuevo contexto en el que han sido incorporadas.

La cita en sí misma es ambigua. En ella es Dios quien habla, anunciando el envío de un mensajero suyo (“mi mensajero”) que preparará el camino de otro al que se dirige (“tu camino”), pero luego se añade que se trata del “camino del Señor”. Es evidente que esta cita solo es comprensible para quien reconoce a Jesús como Señor (Kyrios), pues solo de este modo se puede entender que Dios (el único a quien un judío reconocería como Kyrios) anuncie el envío de su mensajero para preparar, no su propio camino, como se decía en Ml 3,1 y en Is 40,3, sino el de Jesús.

1, 2-3.- Dios habla a Jesús, una cita compleja

Ésta es una cita «hermenéutica» que sirve para interpretar el conjunto de la historia de Jesús:

– **Jesús proviene del pasado antiguo, del Éxodo.** Según el texto antiguo (Ex 23, 20), Dios hablaba al pueblo de Israel, diciéndole que enviaría delante de él a su Ángel (el Ángel de Yahvé), para que fuera abriendo el camino de los israelitas, cuando entraban en la tierra prometida. Pues bien, Marcos supone ahora que Dios habla a Jesús (¡le ha hablado ya!), diciéndole que ha enviado un «ángel» (que será Juan Bautista) para preparar su camino.

– **Jesús se vincula, al mismo tiempo, al pasado más cercano de la Vuelta del Exilio** (Is 40, 3). El texto de Marcos identifica ahora a ese Ángel precursor del Éxodo con la «Voz que clama en el Desierto», preparando la vuelta de los judíos exiliados en Babilonia, conforme a la promesa del Segundo Isaías. Ésta es, a los ojos de Marcos, la referencia fundamental, que da sentido a todo el pasaje.

– **Marcos sitúa la venida de Jesús a la luz del final o cumplimiento escatológico**, representado por Elías, a quien alude también este pasaje, conforme a la promesa de Mal 3, 1, con la que concluye y culmina la Biblia israelita, en su versión hebrea. La Biblia hebrea terminaba prometiendo la venida final de Elías para preparar el camino del Señor. Pues bien, según Marcos, ese profeta final (Elías definitivo) ha sido de hecho Juan Bautista, que ha preparado el camino de Jesús.

Mal 3,1 colocaba la promesa de Dios en un contexto escatológico y preparaba para la identificación del precursor con Elías (3,23).

²⁴ La cita mixta (compuesta de Ex 23,20, Ml 3,1 + 3,23-24 e Is 40,3) pretende dar a entender que los acontecimientos liberadores del éxodo se repiten con la acción del Mesías en el fin de los tiempos: un éxodo desde la creación antigua a la nueva.

²⁵ La única variante que presenta la cita de Marcos con respecto a la versión griega de Is 40,3 (LXX) es el cambio en la determinación del camino. Ya no es “de nuestro Dios” sino “de él” (*autoū*).

“Preparad el camino...” Is 40,1-5, que describe el camino de retorno de Israel del exilio en Babilonia, se convirtió en los círculos judíos en una expresión clásica del consuelo y la salvación de Dios. Mc 1,3 cita el texto griego de Is 40,3 excepto al final, donde «sus» (de Jesús) aparece en lugar de «de nuestro Dios».

La cita inicial 1,2-3, subrayada en el relato por la fórmula introductoria, es en sí misma ambigua. En ella es Dios quien habla, anunciando el envío de un mensajero suyo (“mi mensajero”) que preparará el camino de otro al que se dirige (“tu camino”), pero luego se añade que se trata del “camino del Señor”. Es evidente que esta cita solo es comprensible para quien reconoce a Jesús como Señor (Kyrios), pues solo de este modo se puede entender que Dios (el único a quien un judío reconocería como Kyrios) anuncie el envío de su mensajero para preparar, no su propio camino, como se decía en Ml 3,1 y en Is 40,3, sino el de Jesús.

La ambigüedad de la cita se debe, en gran medida, al hecho de que es, en realidad, una combinación de varias citas, que han sido vinculadas según un criterio exegético que relaciona pasajes en los que aparecen las mismas palabras o los mismos temas. Este tipo de exégesis, que era común en el judaísmo, fue utilizada por los discípulos de Jesús para mostrar que él era el Mesías; es, pues, una “exégesis mesiánica”.

Acertadamente comenta Mar Pérez i Díaz;

Mc 1,2-3 es una cita que recoge y unifica dos elementos básicos de la Escritura. Por un lado, es la Palabra de Dios, porque Dios habla (Mc 1,2 con cita de Ex 23,20 y Mal 3,1) y, por otro, es un comentario que define la identidad del ángel de Dios (Mc 1,3 con cita de Is 40,3). La experiencia del Éxodo, la relectura del exilio y la dimensión apocalíptica son recogidas por Marcos en esta cita que presenta a Jesús como el que cumple la profecía y la esperanza de salvación, no solo para los israelitas, sino para toda la humanidad.

2 Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ, Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου· 3 φωνὴ βιοῦντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τριβούς αὐτοῦ.

2 Como ha sido escrito en el profeta Isaías: “Mira, envío mi mensajero delante de ti; él preparará tu camino”
3 “una voz grita desde el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus senderos”

Tanto en la Escritura como en la enseñanza y en las expectativas de Israel se creía que la llegada del Mesías al mundo y a la historia, estaría precedida por mensajeros que la anunciasen y esto se cumple cuando aparece Juan predicando y bautizando en el Jordán.

El hecho de que Juan predique en el desierto significa que pertenece a un grupo de oposición, que mira con malos ojos al clero de Jerusalén. El reino de Dios no se puede anunciar en el templo, ni en la Ciudad Santa. Tiene que ser en un ambiente distinto, al margen de la religión institucional. Y el signo de la conversión no serán sacrificios de animales, sino el reconocimiento de los pecados y el bautismo.

Mc usa una cita combinada (¿errónea? del AT²⁶) “**como está escrito en el profeta Isaías...**” pero lo que sigue no es de Isaías, está tomado en primer lugar de Ex 23,20 con elementos de Mal 3,1 y el segundo versículo de Is 40,3.

Marcos ha reelaborado las citas, algo típico de la época judaica, completándola con otros textos de las escrituras y luego poniendo un autor como si fuera el referente. Estos textos tienen una importancia fundamental en la historia del pueblo porque tratan de dos momentos fundamentales; el éxodo y el exilio, es decir los dos grandes momentos de la liberación en la Historia de Israel. Ambos hablaban de preparar un camino porque había una liberación inminente ante la que había que estar preparado porque Dios los iba a liberar. Pero ahora se aplica a Jesús. Es Jesús quien va a llevar a cabo la liberación que se va a anunciar como próxima, el que va a hacer el éxodo definitivo, una liberación que no concierne a un pueblo en particular sino a toda la humanidad.

“Como estaba escrito²⁷...”. Con ello indica que lo que va a contar tiene relación con la antigua tradición de Israel: está de algún modo predicho por los profetas. Por eso comienza citando al gran representante de la tradición profética, al profeta mesiánico por excelencia: Isaías. Bajo el nombre de Isaías, Marcos da dos citas de profetas:

²⁶ Marcos comienza su evangelio haciendo trampa. Una trampa tan sencilla y evidente que pasa desapercibida a muchos. Une dos citas, una de Isaías y otra de Malaquías, pero atribuye las dos a Isaías. ¿Qué importancia tiene esto? Si se omite la cita de Malaquías y nos limitamos a la de Isaías, la imagen de Juan Bautista cambia por completo: no prepara el camino del Mesías, sino el camino de Dios.

²⁷ Introduce la cita mediante el uso de καθὼς γέγραπται, siendo la única vez en todo el evangelio en que aparece la expresión: como ha sido escrito. Probablemente la mejor traducción sería como está escrito, ya que el perfecto del verbo señala una acción ejecutada cuyos efectos perduran

Malaquías 3,1

Malaquías se refería a la venida de Dios mismo y a Elías como el mensajero que le prepararía el camino. Marcos cambia una sola palabra y dice: "**para que te prepare el camino**", en vez de "**para que me prepare el camino**". Ha cambiado en el texto original las palabras (*envío mi mensajero delante de*) «**mí**», por «**ti**», sugiriendo así desde el primer momento que en Jesús Dios se hace presente, Dios viene a su pueblo.

Dios se refiere a un personaje que obviamente para el lector de la comunidad es el Mesías-Jesús. El sentido es pues, el siguiente: Dios envía a un personaje, Jesús-Mesías, que tiene una misión que cumplir, pero envía por delante a un mensajero para que le prepare el camino.

Ya en Mal 3, 23s se da a este mensajero el nombre de Elías, que debe venir antes del gran y terrible día del Señor. En la exégesis judía, Elías fue considerado ora como precursor de Yahvé ora como precursor del Mesías. También en ella se combinó Mal 3, 1 con Ex 23, 20. Esta combinación quiere dar a entender que los acontecimientos del éxodo volverán a repetirse al final de los tiempos. Al referir Marcos la cita mixta a la venida del Jesús terreno, empalma con la interpretación de Q, para la que el retorno del Hijo del hombre Jesús se encontraba en su punto de mira. El Bautista es el “Elías” esperado.

Para algunos autores; “*La idea de Elías como precursor del Mesías no se encuentra en el judaísmo; es una idea cristiana, que aquí se presupone*”.

Isaías 40,3

Aparece la voz del mensajero que **grita "desde" el desierto**²⁸ para que lo oigan en la sociedad... Y la voz del mensajero dice: *"preparad el camino del Señor, allanad sus senderos"* (Is 40,3). Lo que resalta son, pues, dos cosas: El que viene es “el Señor” que indica un título divino: el que viene es un enviado de Dios, es el representante de Dios en la tierra: su autoridad es divina; lo que haga y diga será en nombre de Dios. La misión del mensajero es exhortar al pueblo para que prepare el camino: desde el primer momento queda excluida toda imposición o coacción: se pide la opción libre.

Se echa mano de Is 40, 3 en la cita mixta sobre todo por la idea de la preparación del camino. La expresión citada se encuentra al comienzo del libro del Deuteroisaias, donde se expone a la consideración del pueblo el retorno del exilio de Babilonia. La preparación de la calzada de Dios se basa probablemente en la procesión de los dioses en Babilonia. Pero Yahvé no está presente como imagen de dioses que es llevada por las calles, sino que se hace presente y eficaz en la marcha del pueblo que retorna a su país.

El Mesías que se espera viene a liberar, pero esta liberación se va a expresar entonces en clave de éxodo, de salida, de paso de una situación injusta a otra de libertad, utilizando las imágenes y lenguaje prestado del libro del Éxodo.

Juan encarna la figura de Elías y llevará a cabo su misión, pero no como había anunciado Malaquías (es decir, como precursor de la venida definitiva de Dios), sino como precursor de Jesús, que es el Mesías (Mc 1,1), el Señor cuyo camino debe preparar (Mc 1,3)

- **En el principio está la profecía (1, 2-3)**, la esperanza que Dios mismo ha sembrado a través de su palabra. Sobre un mundo en que no había caminos, mundo de opresión donde los israelitas padecían cautiverio en tierra extraña (Babilonia), se escuchó la voz del enviado (Is 40), anunciando salvación para los humanos.

- **La profecía se ha cumplido en Juan**, voz que clama en el desierto, pidiendo a los hombres que准备 la venida del Kyrios mesiánico (cf. Is 40, 3) y ofreciéndoles un bautismo de conversión para perdón de los pecados (1, 4-6).

Enderezar lo torcido supone adecuar todo lo que no estaba en conformidad con la voluntad de Dios. Quiere decir, que las deformaciones, las tortuosidades del camino serían arregladas de modo que las bendiciones que traería aparejada la venida de Cristo, podrían ser disfrutadas por ellos. Todo cuanto pudiese ser un obstáculo, como era la santidad aparente, el legalismo, la moralidad permisiva debía ser retirado de la senda, que equivalía a la vida cotidiana de cada uno de aquellos que oían el mensaje del profeta, es decir, se requería una limpieza de vida para todos los que esperaban la venida del reino de Dios.

Las gentes de los tiempos de Juan estaban orgullosos de su religión y de su ascendencia, pero eran insensibles al pecado que dominaba la sociedad; estaban humillados por los romanos, pero carecían de humildad delante de Dios.

²⁸ Marcos conecta la frase «en el desierto» con la voz que, gritando, llama a Jesús con el nombre de Κύριος, identificándolo implícitamente, según una tradición atestiguada en Pablo, con el Señor de Israel, que es Dios mismo. Ciertamente, Marcos no dice que Jesús sea Dios, pero le atribuye rasgos divinos desde el principio.

1, 4-8

La presentación de Juan Bautista está orientada a resaltar su condición de profeta. El escenario de su actuación es el desierto y el Jordán, dos lugares relacionados con los acontecimientos del éxodo. El hecho de que Juan realizara su actividad en este escenario expresa la pretensión de ser enviado de Dios para prepararle el camino, como asegura la cita de Isaías²⁹ en Mc 1,2-3

El escenario, que une desierto y río, es señal de que algo nuevo y fundante está por acontecer. El narrador presenta a Juan como un personaje que intuye algo, pero que no sabe de qué manera se va a concretar.

El signo no es Juan sin más, sino Juan bautizando “en el desierto”. Ese término alude, por un lado, a los cuarenta años del primer nacimiento israelita, conforme a las tradiciones recogidas entre Ex y Dt (en la línea de Ex 23, 20). En esa línea, el desierto es un lugar de ruptura fuerte, un espacio de prueba o tentación intensa, y evoca, además, el camino del retorno del exilio, conforme a las palabras de Is 40, 3. Además, puede aludir al camino de ida y retorno de Elías, vestido como “hombre de desierto” (cf. 2 Rey 1, 8), para realizar la obra que Dios le ha encomendado (cf. 1 Rey 19, 4.15).

Topográficamente debe tratarse del desierto de Judá, pero más que descubrir un lugar determinado, se debe leer como un símbolo. O sea, el desierto como lugar de cercanía, de la intimidad con Dios. En el desierto precisamente Yahvé ha hablado a su pueblo, es más, lo ha convertido en “su” pueblo. En el desierto se han celebrado las bodas entre Dios y el “pueblo elegido”.

La metanoia o conversión de Juan (cf. 1, 4.8), responde a la exigencia que la Biblia hebrea y la tradición israelita han condensado en la raíz “shub”, que implica un movimiento de “retorno”, esto es, de vuelta a Yahvé, como se puede apreciar en muchos testimonios del judaísmo de aquel tiempo, desde los textos de Qumrán y de las Diez y ocho bendiciones (Shmone Esré) hasta la Oración de Manasés. Quizá la novedad de Juan está en que pone a sus oyentes ante “la última conversión” (después no hay otra) y la vincula con un único bautismo en el Jordán, que él mismo imparte, para entrada en la tierra prometida.

Ropa como Elías. Juan y sus discípulos se cubren con pelo de camello y cinturón de cuero (Mc 1, 6). Así recuerdan a Elías (2 Rey 1, 8), profeta ejemplar (a quien seguirá recordando Jesús, tras separarse de Juan, aunque en otra línea), anunciador del juicio de Dios sobre el Carmelo (cf. 1 Rey 18). Estas vestiduras son signo de austeridad profética y de vida de desierto (antes de entrar en la tierra cultivada). Pero el camello no es sólo señal de austeridad sino de impureza (cf. Lev 11, 4). Al vestirse de esa forma, Juan protesta contra las normas de los “miembros puros” de Qumrán o del fariseísmo. Por su parte, Jesús seguirá en esa línea de protesta contra un tipo de leyes de pureza, pero no volviendo al desierto como Juan, sino amando y ayudando de un modo especial a los impuros (en comida, curaciones etc.).

Comida: saltamontes y miel silvestre. Parece evocar un ideal de vuelta a la naturaleza, es decir, al tiempo del desierto, antes que los hebreos entraran en la tierra prometida (alimentos sin preparar, no sujetos a las leyes del mercado). Juan y sus discípulos forman, por su comida y vestido, una comunidad contracultural y anti-cultural (no compran en el mercado, con su ley injusta; no acuden al templo de Jerusalén, ni acatan las normas de pureza de fariseos y qumramitas). Ellos son unos “transgresores”, pues para los judíos observantes la miel silvestre era impura, por contener restos de mosquitos e insectos. En esa línea avanzará Jesús, pero no comiendo comida de desierto, sino compartiendo la comida con los impuros y expulsados de Galilea.

El desierto de Juan es lugar de bautismo para perdón de los pecados; por eso, a lo largo del mismo desierto (que sigue siendo duro, lugar de penitencia) pasa el río de la promesa, el Jordán que se puede abrir para llegar 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, el del Espíritu Santo (1, 8).

El desierto se convierte en una invitación implícita a explorar concienzudamente su profundidad para ir descubriendo sus posibilidades. Sobrevivir en el desierto es enfrentarse con los propios límites y con los propios recursos, sin distracciones, centrándose en lo esencial. Es lugar de vida y de muerte, de marginación y de promesa, de castigo y de reconciliación, de lo que se ve y de lo que se oculta, de oportunidades y también de amenazas... Parece un lugar sin sombras, pero eso es solo un espejismo. De hecho, en el desierto la sombra se percibe con

²⁹ A partir del v. 3, Marcos sigue evocando a Isaías, especialmente con textos del Deutero-Isaías, de los que hay numerosas alusiones en los primeros quince versículos del evangelio de Marcos. Se trata de: el perdón de los pecados (Mc 1,4; cf. Is 43,25; 44,22); el símbolo del desierto (Mc 1,4; cf. Is 40,3; 43,19; 48,20-21); el desgarro del cielo y el descenso del Espíritu (Mc 1,10-11; cf. Is 11,1-2; cf. Is 11,1-2; 42,1; 63,11-19); la escena en la que Jesús se representa con los animales en paz (Mc 1,13; cf. Is 11,6-8; 65,25) y, por último, el anuncio inicial de Jesús, que proclama la buena nueva del Reino de Dios (Mc 1,14-15; cf. Is 40,9-10; 52,7; 61,1-11).

mayor nitidez que en otros lugares, la sombra se anhela y se escapa a dicho anhelo al ser proyectada por la propia persona que se encuentra en él. Es un lugar en el que las personas que allí se hallan han de crear sombra para sobrevivir. (Navarro Puerto, M.)

No cabe duda que la sociedad greco-romana de entonces era una sociedad pecaminosa y moralmente corrompida. Era la situación que conduciría años más tarde al derrumbamiento del Imperio Romano. Pero, si los gentiles eran corruptos y necesitaban un retorno a Dios, también lo necesitaban los judíos. La sociedad religiosa de la nación estaba en un notorio estado de corrupción espiritual. Las manifestaciones de piedad se habían convertido en el objetivo de muchos, especialmente de quienes se consideraban ejemplos sociales, buscando orar para ser vistos, practicando la limosna a los pobres para glorificación de dador, viviendo sumergidos en el cumplimiento literal de la Ley, pero olvidándose de la orientación espiritual que Dios le había dado.

Bautismo de conversión; El que cambiaba de pensamiento y volvía arrepentido a Dios, se bautizaba expresando su nuevo estado, como testimonio público a todos. El bautismo era una manifestación visible de pertenecer al remanente del pueblo de Dios. No era una novedad absoluta, en cuanto al hecho de ser bautizado, porque los bautismos tanto para purificación como para incorporación de prosélitos, eran conocidos en aquel tiempo. La novedad de este bautismo es que marcaba el inicio de un nuevo compromiso con Dios. Juan estaba rompiendo con la tradición que enseñaba la suficiencia de ser judío para formar parte del pueblo de Dios, el profeta señala el camino del arrepentimiento y la confesión de pecados para acceder a esa condición.

4 ἐγένετο Ἰωάννης [ό] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν.

4 se presentó Juan Bautista en el desierto proclamando un bautismo de conversión, para el perdón de los pecados.

Juan se sitúa en el desierto, mostrando su ruptura con la sociedad existente, y recordando los orígenes de Israel. No se enfrenta a las instituciones, se dirige a los individuos; les hace tomar conciencia de que todos, por sus injusticias personales (**“confesaban sus pecados”**) son responsables de la situación social injusta.

El bautista es presentado como un mensajero cuya voz predica un arrepentimiento, un cambio interior de ruptura con el pasado. Para ello elige un gesto simbólico fuerte: sumergirse en el agua como signo de muerte al pasado para empezar una vida nueva. El bautismo es un símbolo de muerte y señal de arrepentimiento. Arrepentirse es no querer haber hecho lo que se hizo, es no identificarse uno con su pasado, es no seguir el rumbo de su pasado: es morir al pasado.

Juan ha aparecido³⁰ **en el desierto**. Es una forma muy simple de afirmar que Israel tiene que tornar allí. Un nuevo nacimiento, diría el evangelista Juan (Jn 3, 3-4), un nuevo comienzo, insinúa Marcos. Posiblemente se da aquí una forma discreta de dar a entender que los dirigentes judíos han tergiversado la historia –enseguida se verá esta preocupación constante en Marcos–, y que es ahora la voz del A.T., canalizada por la del último de los profetas, la que invita a volver al desierto en busca de una tierra prometida.

Desierto. Está anunciado por la profecía (Is 40, 3) y tiene un doble sentido: alude, por un lado, a los cuarenta años del primer nacimiento israelita, conforme a las tradiciones recogidas entre Éxodo y Deuteronomio; 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 lugar de ruptura fuerte, es un espacio de prueba o tentación intensa.

De manera sorprendente, Marcos no presenta a Juan “bautizando” (como si ello fuera algo ya conocido), sino **“proclamando un bautismo en señal de enmienda”** De esa manera le vincula con (y le distingue de) Jesús, que vendrá a Galilea “proclamando (con la misma palabra: *kerydson*) el evangelio” (1,14). Eso significa que el bautismo (de conversión) de Juan no es un simple rito, sino un acontecimiento de salvación que él ha venido a proclamar. Ese bautismo es el centro y tema del kerigma (*kērissōn*) de Juan, un rito que en ese momento constituye, dentro de Israel, algo conocido y, al mismo tiempo, una gran novedad, dentro del orden sagrado (sacerdotal) de Israel.

Lo que produce el perdón es el arrepentimiento y no el sumergirse en el agua. Sumergirse en el agua es el signo del arrepentimiento. Lo que pide Juan es el arrepentimiento verdadero según Isaías (1,10). Los pecados de los que hay que arrepentirse son los mismos pecados que denunciaban los profetas, es decir, la injusticia entendida como desprecio de Dios y desprecio del prójimo (Is 5, 1-20). Este arrepentimiento obtiene de Dios un perdón total, pues Dios perdona al hombre que cesa en la injusticia y se propone llevar una vida nueva. El bautismo de Juan, impartido una sola vez, proclama y suscita de un perdón único y universal, sin machos cabríos ni sacrificios ni templo.

El verbo bautizar se usaba originariamente cuando un barco se iba a pique, y era símbolo de muerte. Significaba en

³⁰ Al utilizar la forma verbal *ἐγένετο*, expresa la idea de la aparición de este mensajero de Dios. Es decir, Juan irrumpió en la historia de Israel como profeta en el tiempo determinado por el que lo envía a esa misión.

la época, morir a un pasado y empezar una nueva vida. Este “sumergirse” este bautismo se usaba tanto en la vida civil como religiosa (p. ej cuando un esclavo recobraba su libertad, o un pagano se hacía judío). Juan Bautista recoge este símbolo que no tiene necesidad de explicar ya que todo el mundo entendía perfectamente su significado. Pero Juan el Bautista lo utiliza con el sentido de “enmienda”.

Juan realiza su misión desde el desierto. El desierto indica una zona intermedia entre Dios y la sociedad, pero en contacto con ambos. Dios llama desde fuera de la sociedad teocrática de Israel. El mensajero no entra en la sociedad, sino que predica a la sociedad desde el desierto, invitando a romper con la injusta sociedad: Dios llama al perdón desde fuera del sistema, incluso del sistema religioso de Israel. Y la gente acude a esa zona intermedia incluso desde Jerusalén, donde estaban las instituciones salvadoras oficiales. Acuden porque saben que aquellas instituciones y aquel aparato político-religioso oficial no salvaba.

El éxito de la misión de Juan es total. Acude toda la provincia de Judea. Es un movimiento de masas hacia Juan. Y acuden también todos los de Jerusalén, es decir, el pueblo sencillo y no las autoridades político-religiosas que no hicieron caso al pregón de Juan, como aparece en Marcos 11, 27-33, en donde los sumos sacerdotes, los ancianos y los letrados reconocen que no creyeron en el bautismo de Juan.

Lo que propone Juan Bautista debió ser algo revolucionario que no dejó indiferente a nadie porque el perdón de los pecados debía realizarse en el templo de Jerusalén bajo la estricta observancia de los dirigentes, con sacrificios y rituales bien prescritos. ¡Nada de todo eso ahora! La Buena Noticia de Jesús vale ya para que se realice el perdón de Dios, y vea cada persona que su pasado de injusticia ha sido cancelado. Basta la conversión, un cambio de mentalidad, un deseo de cambio, una manera nueva de vivir.

Juan es el representante supremo de la crítica a un sistema dominante, que se viste de mentiras sagradas y engorda con el hambre de los pobres:

- a. Juan critica al sistema sacral del templo con los sacerdotes
- b. Crítica al sistema económico del Templo y del Imperio (con sus ropa y comidas)
- c. Crítica al sistema del "orgullo" sacro-nacional de algunos que se creen privilegiados por ser sin más judíos.

“Para el perdón de los pecados” se está refiriendo a un cambio de conducta, (no se apela a la Ley de Moisés) se refiere a no hacer daño, a no contribuir a la injusticia. **“Cesad de obrad mal, aprender a obrar bien”**. El gran pecado será separar a Dios del hombre (que es lo que hacía el estricto cumplimiento legal judío). Para ellos el hombre había sido creado para estudiar y cumplir estrictamente la Ley. Pero Juan no se fijará en el cumplimiento de esta Ley, no dirá que lo que hay que hacer es cumplir los mandamientos sino reconocer los pecados. La invitación a la conversión se manifiesta externamente en la confesión de los pecados y en el bautismo que administra, durante el cual el que lo recibía manifestaba su condición de pecador y su esperanza en la misericordia de Dios. También se sugiere ese aspecto indirectamente, en la alusión al desierto, lugar geográfico, pero también lugar teológico de la conversión, en el que el hombre experimenta su pobreza y la necesidad de depender de Dios.

1, 4-8. Juan Bautista

Según Marcos, Juan Bautista arraiga a Jesús en el pasado de Israel y en el presente de la humanidad, mostrando así que no es un alma caída del cielo (en línea gnóstica), ni un solitario separado de los demás humanos. A través de Juan, Jesús viene a presentarse como auténtico israelita, entroncado en la tradición profética y mesiánica de su pueblo, dentro del «misterio» de la revelación de Dios y de la historia profética de la humanidad.

En su origen, Juan ha sido un profeta de Dios y no un simple precursor de Jesús, porque sus discípulos no se han hecho cristianos (cf. 2, 18; 6, 29). En esa perspectiva ha de entenderse su palabra: «Viene tras de mí Aquel que es Más Fuerte (*iskhyroteros*) que yo...» (1, 7-8). A los ojos de Juan, ese más fuerte cuyo camino él prepara es el mismo Dios de quien se cree mensajero. Para Marcos, en cambio, el Más Fuerte es ya Jesús.

Marcos ha entendido y aplicado la profecía de Juan en perspectiva cristiana. Allí donde el Bautista habla de Dios, pone Marcos a Jesús, reinterpretando así no sólo el mensaje de Juan, sino la misma profecía del AT: el camino de Dios (cf. 1, 2) se entiende ahora como camino de Jesús que bautizará a los humanos con Espíritu Santo (1, 8), introduciéndoles en la vida Dios y no en el agua de pura penitencia (así pasa Marcos del bautismo de Juan al de Jesús, en la Iglesia).

Juan es el «precursor» de Jesús que prepara a Israel para su llegada. Sin embargo, como precursor, es más que el simple predecesor de Jesús. En efecto, en su persona y en su destino Juan prefigura la persona y el destino de Jesús. De hecho, tanto Juan como Jesús son enviados por Dios cumpliendo la profecía del Antiguo Testamento (1,2-3). Como agentes escatológicos de Dios, ambos ejercen su ministerio en el tiempo del evangelio.

Ambos proclaman un mensaje que convoca a Israel al arrepentimiento. Ambos reúnen discípulos. Ambos atraen grandes muchedumbres de personas (1,5; 3,7-8).

Ambos emplean palabras proféticas (1,7-8). Ambos son repudiados por las autoridades religiosas de Israel.

Ambos son entregados a sus enemigos.

Y ambos mueren injusta y vergonzosamente a manos de dirigentes que se dejan manipular.

Conocer a Juan es conocer anticipadamente a Jesús.

Actividad bautismal. Bautizar significa en griego «lavar»

Juan se dedica a lavar, no copas, jarras y ollas (véase Mc 7,4), sino personas. Lógicamente, lo hace con agua, por eso actúa junto al río Jordán. ¿De dónde le viene esa idea? El profeta Ezequiel, dirigiéndose a los deportados en Babilonia y en otros países, les promete en nombre de Dios que volverán a la patria, y allí: «Os rociaré con un agua pura que os purificará, de todas vuestras inmundicias e idolatrías os he de purificar» (Ez 36,25). En Israel existían desde antiguo ritos de purificación, pero a comienzos del siglo I estaban especialmente difundidos entre los fariseos y en la comunidad de Qumrán. La novedad que introduce Juan es que no se trata de un rito que se repite varias veces al día (como en Qumrán) sino de un rito único, acompañado de la confesión de los pecados, y supone un cambio de vida.

1, 5.- El río Jordán.

Después del éxodo de los israelitas de Egipto, el paso del río Jordán señaló la entrada en «la tierra prometida». En el siglo I, los profetas judíos invitaban a sus seguidores a repetir el paso del río Jordán con la esperanza de precipitar la liberación de Israel del Imperio romano. El bautismo de Juan en el Jordán recuerda la experiencia liminar que el río representa en la historia de Israel. Allí, judíos y jerosolimitanos acuden a Juan para convertirse, anticipando la llegada de la soberanía de Dios.

Marcos supone (teológicamente) que en el mismo centro del desierto (del momento final del camino) 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 el perdón. Por otra parte, ese río evoca la experiencia de Josué (Jos 3), cuando aquellos que venían del desierto (del río) atravesaron su cauce para entrar en la tierra prometida; también ahora los penitentes del Bautista tendrán que entrar en el agua, confesando los pecados y esperando alguna especie de liberación en este tiempo de juicio en que se encuentran.

La mención del río Jordán en los comienzos del evangelio de Marcos ofrece una gran profundidad a los hechos que allí tienen lugar. Evoca comienzos luminosos (libertad, tierra, nueva vida...) que dejan en la sombra lo que termina (esclavitud, nomadismo...), sin negarlo. Evoca final y comienzo, frontera, posibilidad, horizonte, novedad, ruptura y continuidad. Evoca la continuidad de la profecía. Marcos propone a Jesús, en muchos momentos, a la sombra del profeta Elías. (Navarro Puerto, M.)

Todos habían sido enseñados a considerar a Jerusalén como el lugar glorioso a donde todas las naciones concurrirían para traer sus presentes, durante el reinado glorioso del Mesías y a donde todo Israel acudiría para alcanzar las bendiciones prometidas. Marcos sitúa el lugar del retorno a Dios y el camino de sus bendiciones no en Jerusalén, sino en el desierto del Jordán, lugar a donde acudían al llamado de Dios por medio de Juan.

5 καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμῖται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπὸ αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν.

5 Acudía a él toda la región de Judea y toda la gente de Jerusalén, y él los bautizaba en el río Jordán, a medida que confesaban sus pecados.

El Bautista es uno de los personajes claves, porque representa el último de los profetas del AT. Cabe recordar que hacía casi trescientos años que no se había conocido un verdadero profeta. Todos los evangelistas lo consideran el heraldo de Jesús, lo anuncia, lo propone al pueblo y es protagonista de su nacimiento en el Espíritu (bautismo).

“Fue saliendo” como en el éxodo de Egipto. El país judío es ahora tierra de opresión. El río Jordán era en tiempos de Josué la frontera de la tierra prometida y anunciable el final del éxodo. Su mención hace esperar una nueva tierra, pero fuera de los límites del país judío.

Fue saliendo hacia él todo el país judío, incluidos todos los vecinos de Jerusalén; Esta frase supone que Juan ha tenido un éxito muy grande. Ciertamente, puede ser una exageración, pero sitúa sobre una buena pista para entender su mensaje y el alcance de su propuesta. A diferencia de Jesús (que desarrolla su misión en Galilea), Juan actúa como profeta de Judea y Jerusalén, en un área que parece controlada por los sacerdotes. En ese sentido es posible

afirmar incluso que él aparece como alternativa frente al templo, en la línea de los monjes de Qumrán, como un profeta básicamente judío.

Al pie de la letra había que traducir: “*Hacia(n) el éxodo (exeporeueto) hacia él toda la región de Judea y todos los habitantes de Jerusalén*”. Expresión un tanto enigmática que, sin duda, no incluye a los dirigentes, pues no creen en el bautismo de Juan. Parece que el texto intenta excluirlos. Indudablemente por 11, 28-33 se demuestra que ellos no acudieron, pues allí temen que se les eche en cara que no creyeron en su bautismo. El pueblo sí comenzó a hacer el nuevo éxodo. El evangelio de Marcos se va a estructurar en forma de camino. Ese “Éxodo” y esos caminos suponen profundos cambios mentales y cordiales en pos de la aceptación del proyecto de Jesús. La geografía del evangelio se transfigura en teología y seguimiento.

Dice en *el río Jordán*, (hace referencia al libro de Josué, donde es nombrado tres veces y significa la frontera de la tierra prometida) es decir la gente llega a Juan hasta el límite, hasta esa nueva frontera. Juan no puede hacer entrar a la gente en la nueva tierra prometida tendrá que venir otro que será quien lo realice. Juan no se enfrentará a las instituciones sino solo prepara haciendo tomar conciencia a la gente de su necesidad de ser salvados. Esa es *su frontera “del río Jordán”*.

Juan dirige su propuesta desde el otro lado del río, a los habitantes de Judea y de Jerusalén (no se dice que vengan a escucharle de Galilea, a no ser Jesús: 1, 9). Eso significa que Juan está directamente vinculado con Jerusalén. Sin duda, su gesto implica una protesta contra el templo y de esa forma su tarea puede y debe entenderse como alternativa sagral (escatológica) al templo. Por eso, cuando Marcos dice que venían “todos los de Judea y Jerusalén”, está suponiendo que había crecido la protesta contra sus instituciones sagradas.

Juan no anuncia la caída de Roma, ni promueve una guerra santa contra los ejércitos invasores que dependen directamente de Roma o de Herodes, en Perea), sino que eleva su crítica frente al ritual del Templo de Jerusalén, no con el fin de purificarlo y para poner allí a otros sacerdotes (como querrán los de Qumrán o, más tarde, los celotas de la guerra del 67-70), sino para cambiar el mismo orden sagral del judaísmo de su tiempo.

Al centrar su mensaje/kerigma en el bautismo de conversión³¹ (metanoia) para perdón de los pecados, según Marcos, Juan estaba asumiendo una función de tipo más “sacerdotal”, es decir, más vinculada a unas normas sagradas de la purificación, de manera que su gesto le relacionaba y le separaba de los sacerdotes de Jerusalén, interesados por las purificaciones (aunque más en la línea de los sacrificios, que de los bautismos). Así, se le puede situar más cerca de los esenios de Qumrán, muy preocupados por los temas sacerdotales (y por los bautismos), aunque contrarios a los sacrificios de Jerusalén.

Y eran bautizados por él en el río Jordán... El verbo está en pasiva (*ebaptidsono*), como suponiendo que, a través del bautismo de Juan, bautizaba el mismo Dios. De esa forma, el gesto activo de Juan vinculaba la “purificación” (perdón de los pecados, no de faltas rituales), con la entrada final en la tierra prometida (paso del Jordán). Estrictamente hablando, el río Jordán no se adentra en el desierto, pero discurre por zonas casi desérticas, separando la tierra de Judá, donde está Jerusalén (ribera occidental), de la tierra de Perea (es decir, “*Del Otro Lado*”, la ribera oriental) que, estrictamente hablando, no formaba parte de la tierra prometida.

Según eso, Juan vinculaba su bautismo con el perdón de los pecados y con el paso hacia la tierra prometida, desde el borde del desierto. En ese contexto cabe recordar que el éxodo de los israelitas culminó, según Jos 3, en el paso del río: los que venían de Egipto, cruzando el gran desierto, atravesaron milagrosamente el cauce del Jordán para entrar en la tierra prometida.

6 καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὄσφυν αὐτοῦ, καὶ ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον.

6 Juan iba vestido de pelo de camello, con una correa de cuero a la cintura, y comía saltamontes y miel silvestre.

Juan va vestido de *pelo de camello*, lleva una correa de cuero en la cintura, se alimenta de saltamontes y miel silvestre. Todo ello es un símbolo de que Juan es un hombre sin raíces, sin familia, que está fuera de la sociedad, en el desierto.

Juan es austero y son austeros los suyos, en la línea del viejo profeta. Pero el camello es animal impuro (Lev 11, 4). Al vestirse con su pelo, Juan protesta contra las normas de pureza de los «miembros puros» de Qumrán o del fariseísmo.

La correa de cuero lo identifica con Elías el profeta (2Re 1, 8): Juan es “el Elías” que prepara el día del Mesías.

³¹ Bautismo de conversión: antes de este uso del Nuevo Testamento, los «bautismos» eran en el judaísmo abluciones repetidas para eliminar la impureza cultural.

Ahora bien, la figura de Elías era una figura violenta; en cambio, Juan no la asume del todo.

En la profecía de Malaquías se dice al final “*Y yo enviaré a Elías para que prepare la venida del Mesías*” Se le está atribuyendo a Juan Bautista con ello la figura del nuevo Elías que tenía que volver a preparar el camino del definitivo Mesías. El que sólo poseía un vestido y un cinto era considerado como pobre.

Todo ello indica que Juan no está integrado en el sistema teocrático y que hace su pregón desde fuera de él. El vestido hace referencia al modo como una persona se comporta. Su manera de vestir indica que ha roto con la sociedad y que vive de lo que hay allí, en el desierto.

El cinturón de cuero sobre los lomos se llevaba sobre el vestido y no indica un mandil de cuero.

Aquí empieza Jesús a manifestar lo que es. Antes, nadie se había dado cuenta de lo que Jesús significaba.

. - *Y comía saltamontes y miel silvestre.* Quiere indicar que Juan lleva la vida de un nómada, se ha separado de la sociedad, se ha ido al desierto. Es la comida de un nómada que vive por sus propios medios comiendo lo que hay. Ha roto con la sociedad. Es el segundo Elías que va a preparar la venida del Mesías.

1, 7-8.-Yo os he bautizado con agua

Yo [Juan] os bautizo con agua. Agua es símbolo de purificación y penitencia, signo del humano que se siente pequeño ante Dios, dominado por su ley, obligado a limpiarse sin cesar. Todo el camino de Israel culmina en el agua de las purificaciones: no sirve ya el templo, parecen inútiles los sacrificios, pero resulta necesaria el agua de los ritos incesantes, de los bautismos sin fin, del pecado que debe superarse. 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, confesando los pecados.

Según Marcos, entre Juan y Jesús hay un abismo y, sin embargo, desde el fondo de ese abismo, él cree que el gesto penitente y el mensaje del Bautista (con el cumplimiento de la profecía israelita) son principio de evangelio. En este contexto cabe recordar que la profecía del AT (Mc 1, 2-3) se cumple en Juan, y no en Jesús. Juan sigue situándose en el nivel del agua de la penitencia/purificación (que es un nivel de judaísmo reformado); Jesús, en cambio, se sitúa ya en el plano de la culminación escatológica (definida por la venida del Espíritu Santo).

Él [Jesús] os bautizará con Espíritu Santo. Cesa el agua, termina el tiempo de purificación, llega la gracia, entendida como experiencia de Espíritu, presencia transformadora de Dios. Al anunciar de esta manera la llegada de Jesús, el Juan de Marcos se convierte en profeta de la pascua cristiana: está anunciando aquello que Jesús dará a los suyos en el tiempo de la Iglesia.

7 καὶ ἐκήρυξσεν λέγων, Ἐρχεται ὁ ἰσχυρότερος μου ὡπίσω μου, οὐκ οὐκ εἰμὶ ικανὸς κύψας λῦσαι τὸν ιμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ· 8 ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὑδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἀγίῳ.

7 Y proclamaba: «Llega detrás de mí el que es más fuerte que yo, y yo no soy quién para agacharme y desatarle la correa de las sandalias. 8.-Yo os he bautizado en agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo».

Juan no se considera protagonista, anuncia la llegada de otro superior a él, que el lector identifica con Jesús. Será superior a él en fuerza, pues poseerá la plenitud del Espíritu; también en su misión, que consistirá en fundar un nuevo pueblo, una sociedad nueva (nueva alianza), pues el papel de Esposo, propio de Dios en el AT (Os 2,4ss; Is 54,62; Jr 2; Ez 10), corresponde ahora a Jesús (cf. 2,19s); así lo supone la frase *no soy quién para... desatarle la correa de las sandalias*, que alude a la ley judía del levirato: quitar la sandalia significaba apropiarse del derecho de esposo (Rut 3,5-11). Agacharse a desatar la correa de la sandalia tiene dos significados. Por una parte, se trata de un servicio propio de esclavos. Por otra formaba parte del rito de bodas de los amigos para con el novio. En el nivel de la historia, desde las palabras de Juan, se entiende el primer sentido. En el nivel del discurso hay que entender también el segundo y, por tanto, referido a Jesús. La evocación del novio coloca ante un rito y un momento de pasaje a una forma de vida nueva.

La actividad del Mesías consiste en infundir el Espíritu (Is 44,3-5; Ez 36,26-28), que potencia y consagra al hombre (*Santo/ santificador*): el hombre nuevo será el fundamento y el artífice de la nueva sociedad, etapa terrena del reino de Dios.

Es más fuerte que yo; ¿Por qué reconoce esto Juan? Porque tendrá el Espíritu Santo en plenitud³², que Juan reconoce que él no tiene. Juan no puede usurpar su puesto.

Juan, pretende crear una inquietud, hacer notar la injusticia en que vive el pueblo, hacer conscientes a todos de su responsabilidad en la injusticia, tanto a los dirigentes como a los que se dejan explotar, resignándose como si ello

³² El «bautismo» del que es más fuerte es el ministerio que ejercerá. A través de su ministerio, el que es más fuerte otorgará el Espíritu Santo, lo que significa que será él quien realice la salvación final.

fuerá la verdadera voluntad de Dios. (*¿Hay un descontento? pues “vamos a ponerlo de manifiesto”*) Lo primero es ser conscientes del deseo de salvación, de cambio, de liberación. (La injusticia social estaba generalizada y era habitual, pero los dirigentes la justificaban como voluntad de Dios, haciéndolo cómplice de la misma.)

En la época surgieron muchos agitadores que pretendieron luchar contra ese sistema injusto, pero Juan el Bautista, no se hace líder, prepara el camino para otro.

“Yo os bautizo³³ con agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo”. Esta es la clave del relato y marca la diferencia abismal que existía, para aquellos cristianos, entre Jesús y el Bautista. Las primeras comunidades tenían muy clara la originalidad de Jesús con relación a cualquier otro personaje del pasado o del futuro.

La función de Jesús no será crear o mantener una comunidad penitencial (como hace Juan), para atravesar un día el Jordán de las promesas, sino ofrecer el Espíritu que él mismo ha recibido; por eso puede crear la nueva familia o comunidad de Dios.

El verbo bautizar en griego, puede entenderse en de dos maneras, por contacto externo de un líquido con un sólido o en sentido de empapar (sentido interno). A propósito de la diferencia entre el bautismo de Juan y el de Jesús conviene recordar que el verbo “bautizar” significa en griego “lavar”. Los fariseos, por ejemplo, “bautizan” los platos, los lavan. Pero se puede lavar con agua sola, como hace Juan, que es un lavado superficial, incapaz de limpiar las manchas más profundas; y se puede lavar con “Espíritu Santo” (o “con Espíritu Santo y fuego”, como dice otro texto) limpiando totalmente a la persona.

El bautismo de Juan era un sumergirse en agua como signo de muerte a un pasado, (actúa desde fuera y por contacto externo) en cambio el bautismo con Espíritu Santo se compara al descendimiento de la lluvia que empapa y actúa desde el interior. El Espíritu de Dios será como el agua que empapa la tierra. La vida de Dios mismo. Un cambio interior que infundirá la nueva vida del hombre.

El bautismo de Juan y el bautismo cristiano están diferenciados por el Espíritu; no se trata solamente de penitencia. Los que seguían a Juan debían renunciar a su pasado. Los que siguen a Jesús, además de eso, tendrán un “espíritu” nuevo.

¿Qué hace Jesús bautizando con Espíritu santo a los suyos?

Probablemente suscita la Iglesia cristiana. El Juan de Mc aparece, así como profeta que anuncia el nacimiento de la Iglesia: sabe distinguir judaísmo (comunidad de purificaciones, Iglesia de ritos penitenciales) e Iglesia de Jesús (comunidad que surge del bautismo del Espíritu de Dios). En el fondo, ese Espíritu aparece aquí como promesa (resumen y/o condensación) de aquello que Jesús ofrecerá a los suyos en el culmen de su vida (perdón, mesa común, fraternidad gratuita)

1,9-15

La presentación de Jesús es, desde el punto de vista literario, paralela a la de Juan. Sin embargo, desde el punto de vista del contenido, constituye la confirmación de todo lo que se ha dicho antes sobre él.

La unción mesiánica está relacionada con el bautismo, pero no es un efecto del mismo; viene libremente del cielo. Al salir del agua, Jesús vio que los cielos se rasgaban, lo que implica que ya es posible la relación entre el cielo y la tierra.

Por los cielos abiertos desciende sobre Jesús el Espíritu de Dios, como paloma, símbolo plurivalente en el AT (poder creador [Gn 1,2], paz y reconciliación [Gn 8,8-12], pueblo de Dios [Cantar en su interpretación alegórica], etc.). Jesús queda así ungido con el poder de Dios. Es el Cristo o Mesías. Mientras tanto Dios, con palabras del primer poema del siervo de Yahvé (Is 42,1), lo declara ungido como Hijo Amado, añadiendo un comentario justificante: «en ti me complazco». Todo se debe a la elección gratuita de Dios.

Fuentes

El bautismo de Jesús se narra en quíntuple tradición. En primer lugar, Mc 1, 9-11, y de ella depende Mt 3, 13-17. En segundo lugar, se narra en una tradición afín, pero que –con alta probabilidad- es literariamente independiente: Lc 3, 21ss. En tercer lugar, como descripción hecha por el Bautista, Jn 1, 32-34. En cuarto lugar, en un relato secundario, pero independiente, que se encuentra en «el evangelio compuesto en lengua hebrea, que leen los nazareos». Con

³³ ἐγὼ ἐβάπτισα; La venida del Mesías, del que Juan era precursor, terminaría con el ministerio de preparación que había sido llevado a cabo por éste en el Jordán, predicando el arrepentimiento y bautizando con agua a quienes aceptaban el mensaje. De ahí que en la construcción de la frase se utilice el aoristo ἐβάπτισα, bauticé, como tarea concluida, hablando Juan desde una mirada retrospectiva de su ministerio. Con todo podría estar usando un hebreísmo, el perfecto estático hebreo, que puede traducirse como bautizo.

esta descripción tienen puntos de contacto, en quinto lugar, dos pasajes de los testamentos de los Doce Patriarcas, que con toda probabilidad utilizan tradiciones judeocristianas acerca de Jesús. El primer pasaje aparece en Test Leví 18, 6s. En él se describe con las siguientes palabras la vocación del sumo sacerdote mesiánico:

*Los cielos se abrirán,
y del templo vendrá sobre él santificación,
Con la voz del Padre como voz de Abraham sobre Isaac.
y la gloria del Altísimo se pronunciará sobre él,
y el espíritu de entendimiento y santificación
descansará sobre él en el agua.*

El testamento de Judá (24, 2 s) habla de manera parecida acerca del mesías:

*y los cielos se abrirán sobre él,
Para derramar el espíritu, la bendición del Padre santo.
y él mismo derramará sobre vosotros el espíritu de gracia.
y vosotros seréis para él hijos en la verdad.*

Todos los textos coinciden en narrar dos cosas: el descendimiento del Espíritu, y una proclamación asociada con él.

1, 9-11.- Bautismo de Jesús

La perícopa existió independientemente de la precedente. Desde el punto de vista formal se ve esto por la fórmula de comienzo de 9: «y sucedió por aquellos días». Pero también se pone de manifiesto por el hecho de que se describe de nuevo el bautismo por parte de Juan en el Jordán.

Marcos no tiene mucho interés por los nombres de lugar, pero sí por Galilea. Con ello se explica que Jesús viene de una región distinta de la de las muchedumbres que afluyen hacia el Bautista.

El bautismo de Jesús forma parte, de acuerdo con la opinión mayoritaria de la investigación, de los datos más seguros acerca de la vida de Jesús. Ocasionalmente a la comunidad crecientes dificultades, reconocibles en los restantes evangelios. ¿Cómo podía el «Fuerte» ser bautizado por su heraldo? ¿Habrá influido estas dificultades ya en la redacción de Marcos?

Nazaret; Muy probablemente cuando se denomina a Jesús como Nazareno, no se quiere solo aludir a su lugar de origen, sino también a determinar un lugar de un contexto nada halagüeño, posiblemente con caracteres bélicos o revoltosos. De ahí que en los evangelios cuando no se quiera transmitir este sentido se use otra grafía. “*Nadsoraios*” traducido por Nazoreo. Nazoreo término que se aplica a Jesús el Galileo y una vez a los cristianos. El término plantea un problema etimológico no resuelto. Se le hace derivar o bien del hebreo *nâzîr*; nazireo: “consagrado, santo”, o bien de *nêcér*; “vástago” o de *nûçûrum*: El “Resto”, o incluso de la raíz mandea *nqr* “observar”. Marcos siempre usa el término nazareno y parece que, con significación despectiva por parte de la gente, de las autoridades y de los demonios.

No se sabe con certeza si Marcos siempre que habla de Nazaret le aplica este sentido o se limita solo a considerar su origen geográfico, de un pueblo innombrado en las Escrituras del A.T. En este caso querría significar que Jesús proviene de un lugar que no tiene su espacio en el A.T. Gran ironía. El esperado de la Biblia surgirá de un lugar del que no se halla ni una breve mención en los libros de Israel.

El término **Galilea** como contradistinto a Judea, de la que ha hecho el éxodo la gente, adquiere en Marcos un sentido muy positivo; es el lugar donde se manifiesta el evangelio en todos sus aspectos. Para Marcos, Galilea se va a identificar con el evangelio. Por eso el ángel, el día de la resurrección, invitará a los discípulos a ir a Galilea, allí verán a Jesús.

De hecho, Marcos estructura la vida de Jesús en torno a Galilea, reservando a Jerusalén solo la última semana, el sepulcro vacío y el mandato a los discípulos de volver a Galilea a contemplar al Resucitado. Judea (Jerusalén) es el lugar de la muerte, de la oposición frontal a Jesús (cf. Mc 11, 27-12, 40).

1,9

Por lo que se refiere al rito bautismal, al verbo griego en voz pasiva **βαπτίσθην** corresponde en arameo **el qal** activo intransitivo *tebal*, que no significa «ser bautizado» sino «tomar un baño de inmersión», «inmergirse». Por consiguiente, **ἐβαπτίσθη** se deriva de una tradición que implicaba que Jesús «se había inmergido³⁴».

Como en el bautismo de los prosélitos, el Bautista tenía por tanto la función de testigo. Además, es injustificado

³⁴ Esta idea está presente también en Lc 3, 7 D it, donde se dice que los bautizados se inmergían a sí mismos, «en presencia» del Bautista.

imaginarse el bautismo de Jesús como un acto que tuvo lugar a solas entre él y Juan. Lejos de eso, tiene razón Lucas (Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἄπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦς βαπτισθέντος = Despues de bautizarse el pueblo entero, y mientras oraba Jesús después de su bautismo 3, 21) cuando describe el bautismo de Jesús como participación en un bautismo colectivo.

Como alguien que no se distingue de los que van a ser bautizados con él (Jn 1, 26.31), Jesús se halla en medio del pueblo, el cual, a una señal o a una voz del Bautista, hace su inmersión en el Jordán.

Se dice que, con ocasión del bautismo de Jesús, descendió sobre él el Espíritu de Dios. En cuanto a esta afirmación, todos los relatos están de acuerdo. Los detalles particulares que van más allá, podrían ser elaboraciones.

9 Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου.

9 Sucedío que en aquellos días llegó Jesús desde Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán.

¿Por qué decide Jesús ir al Jordán? ¿Cómo se enteró de lo que hacía y decía Juan Bautista? ¿Por qué le interesa tanto? Ningún evangelista lo dice. El relato de Marcos, cuenta el bautismo con muy pocas palabras. Y ni siquiera se centra en el bautismo, sino en lo que ocurre inmediatamente después de él.

Para Marcos es importante que el lugar cuyo nombre se recoge aquí esté enclavado en Galilea.

Pero aquí se concibe Nazaret como el punto de partida del que vino Jesús «en aquellos días». La anotación cronológica, ciertamente indeterminada, confiere solemnidad a la presentación.

En aquellos días es una fórmula usada por los profetas para anunciar la nueva alianza (Jr 31,31) o la efusión del Espíritu (Jl 3,2), señalando la época del cumplimiento de las promesas. Pues bien, “*aquellos días*” anunciados por los profetas han llegado ya, es el tiempo de Jesús.

Mc presenta a Jesús, el protagonista del evangelio: llega **de Nazaret**, un pueblo perdido de la región más nacionalista³⁵ **de Galilea**, la menos sometida al control de la institución centrado en Jerusalén. Era más abierta porque había más paganos. Pero había un reducto que era el foco del nacionalismo más fanático, violento, xenófobo, y ultranacionalista; Nazaret. Jesús va a demostrar así que su revolución no va a necesitar de violencia. Surgiendo de una región muy turbulenta, aparece una novedad que se impone con la docilidad.

Con su bautismo manifiesta Jesús³⁶ su apoyo al movimiento suscitado por Juan y a su exhortación al cambio de vida, mostrando su compromiso por la eliminación de la injusticia. Su bautismo, sin embargo, no significa, como el de la multitud, una muerte al pasado (no hay confesión de pecados), sino un compromiso de entrega por el bien de la humanidad, que incluye la disposición a dar la vida por procurarlo (cf. 10,38s). Jesús no confiesa previamente a su bautismo “sus pecados”, Mc quiere decir; “Jesús no ha sido cómplice de la injusticia de la sociedad”. El sentido de su bautismo no es signo de ruptura con un pasado. Lo que hace es avalar la labor de Juan Bautista, está de acuerdo con el ansia de justicia del pueblo, y va a responder a ese deseo de Salvación y su compromiso lo sella con este acto. El bautismo de Jesús es signo de su muerte en un futuro, su compromiso total por la salvación del hombre. Hasta dar la vida si hace falta.

Jesús se pone conscientemente en la cola de los pecadores, desciende a las profundidades de la tierra, pues el río Jordán descansa sobre una depresión a unos 408-416 metros debajo del nivel del mar; esto lo convierte en el río con la elevación más baja en todo el mundo. Resulta significativo eso de situarse en la cola de los pecadores y en lo más bajo de la tierra. El que no tiene pecado y está por encima de todo, se sitúa en el lugar contrario al que le corresponde. ¿Por qué? Jesús se solidariza con los pecadores y confiesa los pecados. No su propio pecado, sino el pecado del mundo, el pecado de sus hermanos los hombres, que él asume. Él es el “cordero de Dios que quita el pecado del mundo”. Para quitarlo, primero lo asume.

El bautismo de Jesús es una de las mejores manifestaciones de hasta dónde llega la Encarnación: Jesús no asume una carne humana ideal, sino la carne de una humanidad pecadora.

Experiencia cumbre

En el marco del rito tiene lugar uno de los momentos de la experiencia del cambio.

El vocabulario empleado por el narrador para relatar el bautismo de Jesús es significativo. No explicita la inmersión

³⁵ Santiago representa en esa línea una iglesia de poder, una iglesia que espera a Jesús, que llegará muy pronto, en Jerusalén, para instaurar un Reino Universal, de tipo socio-político y religioso.

³⁶ En este momento, Jesús puede ser considerado un hombre marginal, un fuera de la ley, un extravagante, un hombre moralmente dudoso... o todo lo contrario, un hombre adaptado, sujeto a las expectativas de su tiempo y de su entorno, pero inquieto y en búsqueda. El lector no puede saberlo porque el narrador no le proporciona más datos.

de Jesús en el agua, pues está más interesado en contar lo que sucede después de haberse hundido en ella. Contrariamente a lo que sugieren determinadas expresiones gráficas del bautismo de Jesús (pinturas, por ejemplo), este no tenía lugar ni de pie ni arrodillado en unos cuantos centímetros de agua, sino que consistía en la inmersión total del cuerpo, incluida la cabeza, y la posterior emersión del agua. En el primer movimiento, bajo el agua, la respiración se detiene, y esta interrupción simboliza la muerte. La respiración se recupera una vez que se sale del agua, significando corporal y físicamente el renacimiento propio del perdón divino, ese perdón que muestra la posibilidad de la conversión o metanoia, del cambio de orientación en la vida. En este sentido es un rito simbólicamente muy potente.

1,10.- Vio rasgarse el cielo

El *leítmotiv* del evangelio de Marcos lo constituye la confesión de Jesús como el Hijo de Dios. La voz del cielo resuena de nuevo en Mc 9,7; Y al final del evangelio se halla un eco de esta voz, pero pronunciada ya desde la tierra (Mc 15, 39). La narración del bautismo de Jesús y la breve escena en la que se presenta al centurión al pie de la cruz (15, 38-39) están íntimamente conectadas:

- | | |
|--------------------------------|------------------------------------------------------------|
| 1. 10: Los cielos se rasgan | 15,38: El velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo |
| 1, 10: Jesús vio que... | 15,39: Cuando el centurión vio que... |
| 1. 11: "Tú eres mi Hijo amado" | 15,40: "Verdaderamente, este hombre es Hijo de Dios". |

Es curioso que en Mc se rasgan tres cosas: los cielos (1, 10), la túnica del sumo sacerdote (14, 63) y el velo del santuario (15, 38). Aunque para la túnica del sumo sacerdote se usa un verbo distinto (diarrêxas). Pero también en este caso significa rasgar con fuerza. Lo llamativo es que en los tres casos se hace relación a Jesús Hijo. Es necesario que se rasguen esas cosas tan importantes para Israel, y el cielo, tan significativo para la naturaleza, para que surja Jesús hijo.

Juan ha bautizado a Jesús conforme a un rito de purificación, abierto a la esperanza del juicio; pero Jesús, saliendo del agua (habiendo recibido el bautismo), ha escuchado una voz que le llama a cumplir su tarea mesiánica por obra del Espíritu, superando así el nivel en el que actuaba Juan Bautista. Jesús empieza aceptando el bautismo de Juan, pero sólo recibe su identidad y su tarea después, cuando sale del agua del bautismo, cuando «ve» y escucha la palabra de Dios, que le proclama su Hijo.

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. Ésta 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.

Jesús ha comenzado aceptando ese bautismo con aquello que supone de juicio y penitencia. Pero después, tras una experiencia personal que Mc 1, 9- 11 evoca de forma teológica, precisamente después del bautismo, cuando sale del agua, Jesús ha superado el plano del Bautista, para ofrecer un mensaje de evangelio, es decir, para anunciar y realizar la novedad del Reino.

Cielos rasgados. Hasta ahora cielo y tierra se encontraban separados: Dios arriba, incognoscible; los humanos muy abajo. Pues bien, Jesús abre los ojos y ve que la separación se ha roto. Han cesado las antiguas divisiones, se han roto las distancias: Dios es Cielo (verdad de salvación), pero haciéndose presente en la vida de los hombres a través de Jesús.

La voz del cielo. A un oyente judío, las palabras «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» le recuerdan dos textos con sentido muy distinto. El Sal 2,7: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy», e Isaías 42,1: «Mirad a mi siervo, a quien sostengo; mi elegido, en quien me complazco». El primer texto habla del rey, que en el momento de su entronización recibía el título de hijo de Dios por su especial relación con él. El segundo se refiere a un personaje que salva al pueblo a través del sufrimiento y con enorme paciencia. Marcos quiere evocar las dos ideas: dignidad de Jesús y salvación a través del sufrimiento. En este sentido, es importante advertir que la vida pública de Jesús comienza con el testimonio de la voz del cielo («Tú eres mi Hijo amado, mi predilecto») y se cierra con el testimonio del centurión junto a la cruz: «Realmente, este hombre era hijo de Dios» (Mc 15,39).

Como paloma; Hay algo muy curioso en este detalle, y es que la comparación del Espíritu con una paloma era algo completamente desconocido para el judaísmo antiguo. Por eso, para explicarla, se han aducido los más extraños paralelos histórico-religiosos. Todas estas teorías presuponen que el Espíritu estaría representado como paloma. Pero, de hecho, la expresión *ώς περιστερὰν* se trata originalmente de una comparación sencillísima.

ώς περιστερὰν (=como una paloma) no significa originalmente que el Espíritu se trasformara en paloma o se manifestase en forma de paloma, sino que descendió con suave murmullo «como una paloma». Una identificación entre el Espíritu y la paloma se produjo sólo en una etapa secundaria.

En el contexto bíblico, esta paloma puede verse de dos formas.

. - **Como ave de la creación**, que planeaba en el principio sobre el agua del gran caos, para suscitar el mundo (Gen 1, 1-2) y que desciende ahora sobre Jesús y le convierte en mesías, iniciando así la nueva creación. En esa perspectiva se puede hablar de un Espíritu/Ave que humaniza y organiza el conjunto de la creación, pero siempre en unión con la Palabra.

. - **Como ave de paz de Noé**, tras el diluvio (Gen 8, 8-11). Había pasado la inundación de las aguas, el tiempo de la destrucción y juicio ha terminado, de manera que la paloma pudo volar y volver al arca con un ramo de olivo, que es signo de paz. Ahora, superado el riesgo del juicio del Bautista, viene la paloma³⁷ de la paz y la reconciliación, como signo y presencia de Dios, uniendo cielo y tierra.

10 καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὑδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτὸν·

10 Inmediatamente, apenas salió del agua, vio rasgarse el cielo y al Espíritu bajar como paloma hasta él.

El compromiso de Jesús, expresión de su amor sin medida a la humanidad, provoca inmediatamente una respuesta celeste, que el evangelista describe con rasgos figurados. Ante todo, se rompe la frontera entre el mundo divino y el humano y, en la persona de Jesús, se establece la plena y permanente comunicación entre Dios y el hombre (*rasgarse el cielo*). Pone claramente de manifiesto que la venida del Espíritu no es fruto de la eficacia del bautismo de Juan.

Habla de “*subir*” para referirse a la salida de Jesús del agua y de “*bajar*” para referirse al Espíritu que desciende dentro de él. Omite el término *entrar en el agua*, tal vez por las connotaciones penitenciales que el bautismo tenía para la comunidad cristiana.

Apenas salió del agua³⁸; La experiencia que está al fondo de ese pasaje define su vida y acción posterior, de profeta del Reino. No es algo que se haya producido en el bautismo (cuando Jesús está en el agua, como suele suponer la tradición iconográfica), sino que viene después, tras el bautismo, como dice expresamente Marcos (¡saliendo del agua!), que introduce en ese contexto la palabra *euthys* (εὐθὺς= de pronto, de improviso), pudiendo dar la impresión de que la experiencia de Jesús sucedió inmediatamente después de su bautismo. Pero esa palabra, una de las más frecuentes de su evangelio, no se emplea en sentido temporal de inmediatez, sino de ruptura y de importancia temática. Dios comunica a Jesús la plenitud de su vida/fuerza, *el Espíritu*, que constituye la unción mesiánica (cf. Is 11,9s; 42,1-4; 61, 1 s).

Rasgarse el cielo; es decir la morada de Dios. Dios no puede “contenerse en la entrega de su amor”. Ante este acto de compromiso total de Jesús por la humanidad, Dios no puede contenerse y se ponen en plena sintonía. Es la forma que tiene Mc de expresar el amor de Dios y su plena comunicación con Jesús.

Puede establecerse la comparación con Is 63, 19b: «*Ah si rompieses los cielos y descendieses!*». Ha terminado el tiempo de esperar al Espíritu. La realidad de la llegada del Espíritu se describe mediante la comparación con una paloma. No se quiere decir que el Espíritu tenga la figura de **una paloma**; simplemente se pretende conferir una plasticidad al acontecimiento. La paloma es el animal que en el AT recordaba el amor hacia su morada, hacia su nido.

La paloma³⁹ remite a la primera creación (Gn 1,2: *el Espíritu del Señor se cernía sobre las aguas*). En Jesús comienza la Creación Nueva. El Espíritu termina la creación llevando a Jesús a la plenitud humana al conferirle la condición divina: el Mesías ungido es el Hombre-Dios. La bajada del espíritu supone la culminación de la Creación del hombre. La paloma se refiere también a la querencia que tenía por bajar hasta su nido, la prisa que tiene ahora

³⁷ La paloma es para Noé una paloma de la paz que anuncia la reconciliación entre Dios y los hombres. Para los griegos, la paloma representa a la diosa Afrodita. Simboliza el amor de Dios que desciende hacia los hombres.

³⁸ El narrador elide el verbo «bajar» (al agua) y comienza con el verbo *anabainō*, «subir», para hablar de la emersión. De este modo muestra la dirección vertical de abajo arriba. Lo siguiente tiene lugar en la superficie, fuera del agua.

³⁹ En el contexto inmediato de la Palestina ocupada por Roma la paloma es un ave que contrasta con el águila del imperio. Mientras que el águila es símbolo de poder y fuerza impositiva, la paloma es símbolo de mansedumbre y sencillez. No es depredadora como el águila, sino protectora e inofensiva. No es poderosa, sino vulnerable. Este espíritu en forma de paloma desciende sobre Jesús desde los cielos rasgados. La forma del participio presente activo (*katabainon*), sugiere que desciende a él de forma permanente. Es un espíritu que viene del cielo, pero al que el narrador, es preciso repetirlo, no determina de antemano.

Dios, el nido, el lugar donde Dios quiere bajar es el hombre.

Espíritu significa dos cosas; viento y aliento. En cuanto viento significa *fuerza* y en cuanto aliento, *vida*.

La experiencia interna de Jesús se formula de dos maneras: en términos de visión (*vio al Espíritu...*) y en términos de audición (*v. 11 una voz del cielo*).

En el judaísmo antiguo, la comunicación del Espíritu significa casi siempre inspiración profética, el que una persona sea poseída por Dios, quien autoriza a esa persona como mensajero y predicador suyo y habla por medio de ella. Cuando se dice que el Espíritu desciende sobre Jesús, se está diciendo con ello que Jesús es llamado a ser mensajero de Dios. Sin embargo, la vocación de Jesús se diferencia fundamentalmente de las vocaciones de los profetas del antiguo testamento. El regreso del Espíritu, que se había extinguido, da al acontecimiento carácter escatológico.

Vio (*eiden*). Esta palabra marca la experiencia propia, la novedad mesiánica, algo que él ha experimentado tras la salida del agua, de manera que, estrictamente hablando, no se trata de una experiencia bautismal antigua, como la del Espíritu que baja sobre y con el agua (como en Gen 1, 2), sino de algo nuevo, propio de Jesús, en la línea de lo que Mateo ha llamado “bautismo en el Espíritu Santo y fuego” (1,11), distinguiéndolo del “bautismo de agua/conversión”. Cumplido el rito antiguo (que no tiene en sí valor de salvación), puede acontecer y realizarse la experiencia propia de Jesús, pues sólo él “vio” (*eiden*), pronto (*euthys*), tras haber salido del agua, esto es, cumplido ya el rito antiguo.

Antes de toda acción humana está la voz del Padre que reconoce a Jesús **¡Hijo!** en palabra que cumple lo evocado en Gen 1, donde el mismo Dios creaba el mundo con su voz, para complacerse en ello, viendo que era bueno. Pero entonces Dios creaba cosas fuera de sí mismo; ahora suscita a Jesús dentro de sí mismo (en su amor).

La venida del Espíritu tiene especial importancia, porque entre algunos rabinos existía la idea de que el Espíritu había dejado de comunicarse después de Esdras (siglo V a.C.). Ahora, al venir sobre Jesús, se inaugura una etapa nueva en la historia de las relaciones de Dios con la humanidad.

El evangelio de Marcos no especifica qué tipo de espíritu desciende sobre Jesús. Es cierto que da muchas pistas, pues viene del cielo rasgado y es seguido de palabras procedentes de ese cielo, pero el hecho de que no indique (como hacen, en cambio, otros evangelios) que se trata de un espíritu santo o del espíritu divino tiene aquí mucho sentido. El narrador no parece querer calificarlo de antemano, sino dejar que sea el relato quien aclare el tipo de espíritu de que se trata.

1,11 ¡Tú eres mi Hijo Querido, en tí me he complacido!

Ésta es la Palabra de Dios, la voz primera que le constituye Hijo. En el principio de la comunidad mesiánica no está la penitencia o dolor de los hombres (no están las obras de la Ley, como dice Pablo), sino la gracia paterna de Dios.

Ἐν σοὶ εὐδόκησα.. ¿Cuál es el sentido del verbo **eudokéo**, y cómo funciona con la preposición “en”? Su sentido es, con toda probabilidad, “elegir” o “complacerse en elegir”. ¿Por qué está en aoristo? Porque la elección referida es un acto puntual. ¿Confirma el verbo algo previamente conocido acerca de su objeto? No, el verbo declara algo nuevo que el evangelio no había dicho antes, a saber, que Jesús ha sido elegido por Dios como hijo. ¿Tiene el verbo o no una función performativa? Sí la tiene: en el acto del bautismo y mediante la declaración, Jesús es “hecho” hijo de Dios.

En los sinópticos (Mc 1, 11; Mt 3, 17; Lc 3, 22), parece que se trata de una cita mixta de Sal 2, 7 “**Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy**” y de Is 41, 1 “He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma”.

Pero otros autores consideran que hay que contar también con la posibilidad de que la voz que se oye en el bautismo, según la tradición sinóptica, no sea una cita mixta de Sal 2,7 y de Is 42,1, sino que -al igual que Jn 1, 34- se limite a Is 42,1. (**Esto dice el Señor: Mirad a mi siervo, a quien sostengo; mi elegido, a quien prefiero. Sobre él he puesto mi espíritu...**)

Si la proclamación interpreta el descenso del Espíritu como cumplimiento de Is 42, 1, entonces esto tiene consecuencias para comprender la historia del bautismo de Jesús. En primer lugar, todo el acento recae sobre el acontecimiento de la comunicación del Espíritu: la interpretación no tiene más que función subsidiaria. En segundo lugar, aparece claro que la proclamación no tiene nada que ver originalmente con la entronización real o con ritos de adopción o con cosas semejantes. No conduce al ámbito de las ideas del mesías-rey, sino al de las afirmaciones de la Escritura acerca del siervo de Dios.

Según Is 42, 1, el Espíritu habría de darse al elegido de Dios, a su siervo. Nada excluye la posibilidad de que la idea de este pasaje, tal como está expresada en la proclamación, estuviera ya presente en Jesús, y que él desde el bautismo adquiriese conciencia de ser el siervo de Dios, prometido por Isaías.

“Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco”. Este título que Marcos ha aplicado a Jesús se refiere primordialmente a la función mediadora ejercida por él entre Dios y su pueblo. Era un título conocido en el contexto religioso grecorromano, donde las personas o los seres divinos así calificadas ejercían de mediadoras entre el dios correspondiente y sus devotos.

Mi Hijo; Posiblemente, al fondo del término Hijo influye el mensaje profético de Is 41, 8 y 42, 1, donde Dios llama a su profeta y le constituye mensajero de salvación diciéndole: Tú eres mi Siervo. Hijo y Siervo son términos distintos, pero la tradición judía ha tendido a identificarlos, de manera que en el fondo del Hijo de Mc 1, 11 se puede descubrir al siervo de Yahvé. Quizá influye también Sal 2, 7, donde Dios dice al rey mesiánico: *Tú eres mi Hijo (Huios)*. El Dios de Mc 1, 11 no llama a Jesús Siervo (definiéndole así por lo que hace), sino Hijo (constituyéndole con su amor engendrador de Padre).

En el contexto histórico y social del relato, un sujeto, sobre todo si es varón, necesita un padre para ser alguien, no importa el estrato social en que se encuentre. Es el padre el que legitima la identidad y, por ello, el origen «legal» del hijo. Si este requisito se presta a dudas o existen sospechas sobre alguna irregularidad, el hombre presente, o futuro si es un niño, con mucha probabilidad padecerá un estigma social del que difícilmente se podrá librar. Esto es lo que ocurre en la sociedad judía del tiempo de Jesús y en la cultura grecorromana invasora. Para los romanos es hijo solamente aquel a quien un padre reconoce como tal. El origen puede ser biológico o puede no serlo. Lo que verdaderamente importa es esa palabra de reconocimiento público.

En ti me he complacido. Esta expresión se vincula con Is 41, 8; 42, 1 donde se dice que Dios goza (se complace) en su Profeta/Siervo (Elegido). Evoca la teología de la alianza donde el mismo Dios parece complacido, entregado, y exultante, en brazos de su esposa (Os 2, 21; Is 62, 5; Ct 2, 10). En esa línea expresa el amor del Padre que suscita a su Hijo para descubrirle después como fuente de felicidad (de la más honda complacencia). El texto no dice: tú eres mi Hijo, “yo hoy te he engendrado” (como se podría esperar, a partir Sal 2, 7), sino “en ti me he complacido. De esa forma deja abierto el momento del comienzo filial de Jesús.

La narración confirma que existe una cierta sospecha sobre los orígenes (biológicos y sociales) de Jesús. El narrador lo presenta como un hombre que va a bautizarse con el grupo de pecadores que acude al rito de Juan Bautista y permite que se infiera la existencia de un problema, que arroja una profunda sombra sobre el personaje, justamente mediante una escena luminosa e impactante. Solo necesita de luz quien se encuentra en tinieblas. Bajar al agua y ascender de ella, simbólicamente, equivale a entrar y salir de sombras profundas.

11 καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν, Σὺ εἶ ὄντος μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

11 Se oyó una voz desde los cielos: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco».

En ti me complazco⁴⁰

Tras una experiencia visual hay otra experiencia auditiva; La voz del cielo explicita los efectos de la bajada del Espíritu: declara a Jesús «el Hijo de Dios», **“hijo mío eres tú”** (se aplica en el Sal 2 al Rey de Israel) es decir, el rey Mesías (cf. Sal 2,7), **«el amado»**, como el nuevo Isaac, cuya entrega acepta el Padre (cf. Gn 22,2), y el que es objeto del favor divino (*en ti he puesto mi favor*), como se dijo en otro tiempo del Servidor de Dios (Is 42,1), con misión universal (Is 49,1-13), que daba su vida para realizarla (Is 50,4-9; 51,1-8; 52,13-53,12). El Sal 2, es un salmo real, donde al Rey se le llama Mesías, Ungido. Era quien tenía el poder y el representante de Dios. La mentalidad era que quien tenía el poder era hijo de Dios. Ahora la concepción cambiará y será hijo de Dios quien tenga el amor de Dios, quien sabe amar como Dios, no quien tenga el poder.

Los antiguos reyes de Israel se ungían con aceite, para expresar la Bendición divina. Pero ya en los profetas se abandona; Isaías dice “*El Espíritu del señor está sobre mí, porque me ha ungido...*”. La Unción queda ya solo como un símbolo antiguo.

Por tanto **“Tú eres mi Hijo”**. Significa; *tú te comportas como yo soy. Te pareces a mí.*

Mi Hijo. Es como si dijera: Eres mío (lo más íntimo de mí), siendo distinto.

⁴⁰ Me complazco-, también es posible: «te elijo (en este momento como hijo)». La traducción está en presente: «Me complazco (ahora)» y te elijo como hijo-mesías, aunque el verbo esté en aoristo, es decir, en pasado. Pero se trata de un aoristo profético que indica el acto puntual de Dios que se complace en Jesús en el bautismo (probablemente por su obediencia al designio divino), y por eso lo adopta como hijo. «Complacerse en» conlleva la acción de «elegir» (entre otros posibles candidatos) y, en este caso, otorgar al bautizando la función mesiánica-real de hijo. Marcos ve en esta voz celeste el cumplimiento del Sal 2,7, que en hebreo debe traducirse: «Tú eres mi hijo; yo te engendro (*yelidtikha*) hoy».

Tú eres. La primera palabra de Dios no es ¡Yo soy! (Ex 3, 14), como en el nombre de Yahvé (= Soy el que Soy), sino la voz que afirma y engendra a otra persona, afirmando *¡Tú eres!* El judaísmo rabínico posterior seguirá acentuando el Yo Soy (= Yahvé) que define a Dios como misterio incognoscible. El evangelio en cambio se funda en el *Tú Eres*, es decir, en la palabra de Dios, que se dice (se expresa a sí mismo) diciendo a su Hijo y fundando en él todo lo que existe.

“El amado”; hace referencia a Gen 21, el sacrificio de Isaac; coge a tu hijo, tu único, **“el amado”** lo está recordando como a Isaac, el que está dispuesto a cumplir la voluntad de Dios en obediencia hasta la muerte. Su compromiso en la obra de Dios es total hasta dar su vida.

Algunos mms leen; ***Hubo una voz del cielo: «Tú eres mi Hijo, el amado, en ti he puesto mi favor.***

“En ti he puesto mi favor”. El *favor* es el Espíritu, que Dios ha hecho descender sobre Jesús.

La escena describe así la investidura mesiánica de Jesús, pero es la de un Mesías muy diferente del «hijo sucesor de David» esperado por el pueblo judío (10,47s; 11,9s; 12,35-37). Ha llegado el que es más fuerte que Juan (1,7). Su mesianismo no será el esperado, un mesías poderoso, guerrero, castigador, nacionalista, sino universal, y liberando interiormente desde el amor y la misericordia incondicional.

Lo que sucedió tras el bautismo (*¡euthys*, de pronto!) fue algo muy significativo para Jesús, el comienzo de su vida de profeta y mesías de Dios. En ese sentido, se puede afirmar que, según Marcos, Jesús “nació” a su verdad tras (por) el bautismo. Antes había sido un simple galileo de Nazaret, que vino donde Juan a bautizarse. Casi nada le separaba y distinguía de la muchedumbre de gentes que llegaban de Judea y de Jerusalén, confesando los pecados y dejándose bautizar por Juan; sólo el hecho de que él venía de Nazaret de Galilea (quizá como Nazoreo mesiánico).

Tampoco en su bautismo (para conversión y perdón de los pecados: Mc 1, 4) supone Marcos que hubo nada distinto, pues él presenta a Jesús como uno más entre todos los que venían. Pero “de pronto” (*euthys*), cuando ya no está en el agua, sino que ha salido, Jesús “recibe” una experiencia especial, que cambia su vida (y la vida posterior de los cristianos), marcando el comienzo y sentido de su tarea.

Allí donde Gen 1 situaba la creación, donde Ex 3, 14 evocaba la auto-manifestación de Yahvé (El que es) y Jn 1,1 la Palabra eterna, ha colocado este texto la llamada personal del Padre que rasga el cielo (se abre, se expande) y habla a Jesús diciéndole ¡Tú eres mi Hijo! Dios mismo se auto expresa a través de ella, abriendo un espacio de dualidad (suscita un ¡tú!) en clave de amor (¡querido!) y gozo intenso (**¡en ti me he complacido!**).

Desde los cielos⁴¹. (ἐκ τῶν οὐρανῶν).

1, 12-15.- El tiempo se ha cumplido

En los dos episodios que siguen, las tentaciones y el comienzo de la predicación en Galilea se comprueba la solidez y verdad de las afirmaciones precedentes. Esta es la función de las tentaciones en las que Jesús aparece sometido a la prueba en el desierto durante cuarenta días. Este periodo de prueba recuerda el que experimentó el pueblo de Israel durante cuarenta años. La diferencia está en que ahora Jesús sale victorioso, confirmando así que es Hijo de Dios.

La clase de tentaciones que sufre y el resultado de la lucha será el tema de todo el evangelio, por eso no tiene sentido adelantar acontecimientos. En el evangelio de Mc, no vuelve a aparecer Satanás. Su lugar lo van a ocupar instituciones y personas de carne y hueso, que a través de toda la obra intentarán apartar a Jesús de su misión liberadora.

Tras haber situado a Jesús en el final del camino israelita (1,1-8), Marcos ha querido enraizarle en el principio y en la meta de la historia humana, presentándole, por un lado, como el nuevo Adán que asume (y supera) la prueba de Satán y, por otro, como el Hijo del Hombre, que vence a las fieras de Satán con la ayuda de los “ángeles” (que estarán al fondo de todo lo que sigue, aunque no aparezcan externamente).

Jesús va ahora a un desierto donde ya no hace falta río. 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).

⁴¹ Es interesante notar que la voz vino no solo del cielo, en singular, sino de los cielos, en plural como se lee en el texto griego. La teología hebrea establecía un primer cielo, el atmosférico, un segundo cielo, el estelar y el tercer cielo, o cielo de los cielos, donde Dios se manifiesta particularmente en gloria. Cuando se habla de los cielos, en el contexto semita está haciendo mención al cielo donde está el trono de Dios.

Podría decirse que ésta es una tentación «hermenéutica»: permite interpretar el pasado, definir a Jesús y entender el evangelio. Al situar a Jesús en el principio, Marcos afirma que la historia antigua no se encuentra clausurada, ni perdida para siempre: lo que en una perspectiva fue «pecado» (principio de caída) puede interpretarse en otra como fuente de vida para todos los humanos.

La seducción en el desierto

La misión asumida por Jesús a través del bautismo en el Jordán ha tenido, como respuesta por parte de Dios, la plena comunicación de su Espíritu, es decir, de toda su fuerza de amor (Mc 1,9-10). Despues de este acontecimiento el evangelista presenta las consecuencias inmediatas del bautismo, situando a Jesús en el desierto. Los personajes presentes en esta narración son los mismos enumerados en el Testamento de Neftalí, donde se asegura a los justos:

*«El diablo huirá de vosotros,
las fieras os temerán,
el Señor os amará
y los ángeles se pondrán a vuestro lado».*

En la breve narración de Marcos, Jesús no realiza ninguna acción, su actitud es pasiva: es empujado por el Espíritu, tentado por el satán y servido por los ángeles. El episodio es notable, porque es la única vez que, en el Evangelio de Marcos, se presenta a Jesús empujado por el Espíritu. La narración del evangelista quiere ser más teológica que geográfica; transmite una verdad más que la descripción de un hecho histórico, recordando a través de la figura del desierto el éxodo del pueblo de Israel.

1, 12-13.- La Tentación en el desierto,

La historia tiene ciertamente algún paralelismo con la tradición de Elías (alimento de los ángeles, cuarenta días), pero no cuadra con ella la compañía de los animales del campo. Lo más cercano es la tipología de Adán. Adán vivió en el paraíso en compañía de los animales y fue tentado por la serpiente; ésta fue relacionada posteriormente con el demonio o identificada con él. La especulación judía sobre Adán conoce también la información de que los ángeles servidores dieron de comer y de beber a los primeros seres humanos. El que Jesús aparezca, así como contrapuesto a Adán responde a la concepción extendida de que las cosas del final se corresponden con las del principio. Jesús es el nuevo Adán que ha hecho posible el tiempo paradisíaco.

Jesús era tentado por Satanás, el enemigo del Reino de Dios. No se dice cuál era el objeto de la tentación, como en Mateo y Lucas, que explicitan en un diálogo que ése era el modo de realizar la misión mesiánica, motivo que aparece más adelante en Marcos cuando Jesús llama Satanás a Pedro, porque no aceptaba un mesianismo de muerte y resurrección, sino político religioso (Mc 8,33). Aquí Marcos lo presenta de forma genérica y sugiere que Jesús supera la tentación, viviendo entre animales y siendo servido por ángeles. Se trata de dos motivos que en la tradición bíblica se emplean para aludir al paraíso que será recuperado en los tiempos finales. De este modo sugiere Marcos un paralelismo antítetico entre Adán y Jesús: ambos estuvieron en el desierto, entre animales, ambos fueron tentados, pero Adán sucumbió, mientras Jesús venció; por ello, Adán es arrojado por los ángeles del paraíso, mientras que Cristo es servido por ellos. Jesús, pues, es el nuevo Adán que abre el paraíso. El mundo ya no está fatalmente en manos del Mal. Ya está todo preparado para que Jesús, el Más Fuerte, invite a los hombres a entrar en el paraíso, proclamando el comienzo del Reino de Dios.

Marcos ha querido presentar desde el principio a Satanás, para que se sepa quién ha sido (y está siendo) el antagonista real (siendo simbólico) de Jesús. Satanás es un «índicador» de los poderes perversos que se adueñan de la humanidad. Por eso, cuando los seres humanos llegan a su maldad extrema (en los relatos del juicio de Jesús en Jerusalén y en los motivos centrales de su muerte), son ellos mismos y no Satanás ni sus demonios, los que tentan a Jesús.

Marcos no ha concretado las tentaciones, pero es evidente que está evocando la prueba original de Adán: Jesús, el Hijo de Dios, es el comienzo de una nueva humanidad que debe superar las pruebas de la vida mesiánica.

El “enemigo” (o adversario) de Jesús, según Marcos, no es Roma (como imperio), ni los sacerdotes de Jerusalén (como institución religiosa), ni Herodes Antipas y los jerarcas de Galilea, sino Satán, a quien él presenta así, en su forma semita (cf. 3, 23-26; 4, 15; 8, 33) como fuerza y símbolo del mal (y no en su forma griega, que es Diabolos, como hace Mt 4, 1 y Lc 4, 2), cuyo poder se visibiliza y actúa en la enfermedad y la opresión del hombre. Pues bien, en ese contexto aparecerá Jesús, para liberar a los israelitas más pobres (más oprimidos) del poder de Satán que les domina.

El evangelista usa el nombre de Satanás en cinco ocasiones (1,13; 3,23.26; 4,15; 8,33), y desaparece en la segunda parte del evangelio (cc.9-16); curiosamente, la última vez que se menciona a Satanás no se refiere al demonio sino al apóstol Pedro, que quiere apartar a Jesús de la pasión y la cruz. Por consiguiente, Satanás es el símbolo de la

oposición al plan de Dios. Satanás quiere apartar a Jesús del camino que Dios le ha trazado en el bautismo: hacer que se olvide de pobres y afligidos, dejar de consolar a los tristes, no anunciar la buena noticia. O, como hará Pedro más adelante, pedirle que cumpla su misión, pero sin pensar en cruz ni sufrimientos.

El desierto es un lugar geográfico (a la vera del Jordán). Pero, al mismo tiempo, es signo de la prueba que Jesús debe asumir a lo largo de su vida. Por eso, en contra de Mt 4 y Lc 4, este evangelio no ha contado ninguna tentación concreta⁴².

Ser Hijo de Dios es renacer: La voz del Padre arranca a Jesús del estado anterior para conducirle más allá del Bautista hasta el lugar de nacimiento de lo humano. El agua de Juan era signo de separación: dejar el mundo, arrepentirse, limpiarse. Pero ella no podía crear nueva familia, no era lugar de nacimiento. Por el contrario, el Espíritu de Dios lleva a Jesús hasta el Edén original donde, venciendo a Satán, la vida empieza en fidelidad hacia Dios y hacia lo humano.

El desierto tiene muchas y ricas evocaciones. Es, entre otras cosas, un lugar de prueba. Es un escenario interior y exterior donde nada distrae del encuentro consigo y con Dios. Es un lugar de peligro y de enfrentamiento con los demonios y fantasmas de dentro y de fuera. Las fieras son proyección del peligro y de la amenaza, de la posible destrucción, del ataque. Son seres de la tierra, pero criaturas que no siguen las mismas reglas que los humanos. (Navarro Puerto, M.)

12 Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον

12 Inmediatamente el Espíritu lo empujó al desierto.

A continuación, el Espíritu lo empujó al desierto

El Espíritu, fuerza de vida y amor, empuja a Jesús **al desierto**, figura de la sociedad judía, en la que Jesús, por no compartir sus valores, se va a encontrar aislado. Toda la vida pública de Jesús (40 días, cf los 40 años del éxodo de Israel) va a ser camino hacia la tierra prometida, la plenitud gloriosa (cf. 9,2-3). Durante su actividad se le presentará repetidamente la tentación del poder dominador; él mismo vivirá entre poderes hostiles, enemigos de su mensaje, que acabarán por darle muerte (*las fieras*, cf. Dn 7) y tendrá colaboradores en su labor (*los ángeles*; cf. 1,2,4, donde Juan Bautista se identifica con el mensajero / ángel anunciado).

El desierto contiene también una evocación del paraíso de Gen 2: como nuevo Adán, Jesús invierte el antiguo pecado y suscita el verdadero ser humano. Así ha vuelto al principio, para convocar, como Hijo de Dios y con la fuerza del Espíritu, la auténtica familia de Dios sobre la tierra.

El Espíritu; En la tradición bíblica, es el que impulsa a los Jueces y a los profetas a realizar la misión que Dios les encomienda: salvar al pueblo de sus enemigos o transmitir su palabra.

.- «**Empuja a Jesús al desierto**». No lo conduce a una vida cómoda. Lo lleva por caminos de pruebas, riesgos y tentaciones. Buscar el reino de Dios y su justicia, anunciar a Dios sin falsearlo, trabajar por un mundo más humano es siempre arriesgado. Lo fue para Jesús y lo será para sus seguidores.

Este desierto donde el Espíritu expulsa a Jesús no es el de Juan, en 1, 4, junto al río del bautismo, sino el lugar de las “tentaciones y pruebas” de los israelitas, según el Pentateuco (en Éxodo, Números y Deuteronomio).

La experiencia que procura el Espíritu Santo no es para la autocontemplación, sino para que la persona que ha sido consagrada la traduzca en un compromiso personal hacia los otros. Por eso Marcos precisa que el Espíritu Santo lo expulsó **«inmediatamente»**, evitando así que se quedara extasiado y que se la apropiara poniéndola a prueba en medio de los avatares de la vida.

No es Hijo (ni ha recibido el Espíritu) para encerrarse y vivir en aislamiento, sino para extender la filiación, como indica el texto al afirmar que “*de pronto*” (εὐθὺς), el mismo Espíritu que había recibido le arrojó al desierto, que ya no es lugar de “metanoia” o conversión (como para el Bautista), sino de prueba mesiánica, signo de las dificultades y problemas que Jesús ha de vencer en su camino de Hijo de Dios, a lo largo de su vida, en lucha con Satanás.

La vida filial implica tentación. No dice el texto que Jesús ayune, pues ayuno era la acción de Juan Bautista (experto en langosta de estepa y miel silvestre), a nivel de judaísmo. Jesús supera ese nivel y llega hasta el lugar de la prueba originaria, habitando frente a frente con Satán, tentador hecho persona, en cuarenta días que son trauma de nuevo

⁴² El acento en Marcos está puesto sobre la escatología profética, el retorno a las condiciones del pueblo en el desierto, según Oseas 2,16 (“La seduciré de nuevo y la llevaré al desierto”). La restauración de la relación con los animales es lugar común en la escatología profética (Is 11,6-9; Ez 34,23-28; Is 65,25). El servicio de los ángeles del salmo 91,11-13 indica una protección divina. En el testamento de Neftalí hay un texto semejante.

nacimiento.

1,13.- Cuarenta días. Satanás. Tentación. Fieras y ángeles

Se evocan los cuarenta años de prueba de Israel en el desierto; también hay que recordar los cuarenta días de estancia de Moisés en la montaña (Ex 34, 28) o del camino de Elías, el profeta, en el desierto (2Re 19, 1-8). Pero ahora, el símbolo del texto va todavía más al fondo, haciendo llegar hasta el motivo más antiguo de Adán, el ser humano, creado por Dios y puesto a prueba en el desierto-paráíso, como indican numerosos textos de aquel tiempo. 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.

Satanás: En los libros tardíos del AT, Satanás actúa como fiscal (cf. Job 1-2; Zac 3,1-2) e incluso como agente que provoca la destrucción del Israel (1 Cr 21,1; cf. 2 Sm 24,1).

Se trata de un relato simbólico muy bien construido que 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).

En este momento, Marcos sólo ha querido mostrar al personaje (Satán), para que se sepa de ahora en adelante quién ha sido (y está siendo) antagonista de Jesús. De todas formas, como se irá viendo a lo largo del relato, Satán o los espíritus inmundos sólo actúan de manera expresa hasta un momento del evangelio (se deja 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.

Jesús se encuentra situado en un contexto de **tentación** (*peiradsomenos*) entre Satán y sus fieras y los ángeles de Dios que le sirven (diakonia), es decir, que le ayudan y sostienen en su gran batalla mesiánica. Tentar es destruir al otro por envidia, encaminándole a la muerte (como harán los sacerdotes de Jerusalén, según 15, 10). Servir, en cambio, es procurar su bien, el bien de los demás (como han hecho las mujeres, compañeras de Jesús: cf. 15, 40-41 y 1, 31). En este lugar originario donde se dividen los espíritus (tentadores y servidores) ha venido a situarse Jesús, Hijo de Dios. Su vida aparece, así como campo de batalla primordial, lugar donde se resuelve no sólo el pecado humano (de Adán/Eva), sino el mismo pecado de los ángeles.

Sólo Marcos narra la presencia de los animales en el desierto de la tentación, remitiéndose a la imagen del paraíso y del primer hombre. Para el evangelista, Jesús es el verdadero Adán que no sucumbe a la tentación de la serpiente (Gn 3) y vive en armonía con la creación, que ya no es hostil, sino que está sometida (los animales, Os 2,20) y con los ángeles: los seres considerados inferiores al hombre (animales) están sometidos a él y los superiores (ángeles) están a su servicio.

Y estaba entre las fieras. Ésta es una imagen que se puede entender en dos niveles:

a) Así aparece Jesús como el Adán primero, habitante del antiguo paraíso, rodeado de animales⁴³, dándoles un nombre (Gn 2). Ha vuelto a las raíces. Es evidente que Jesús no se ha quedado a ese nivel de fiera, no es Mesías ecológico al que bastan los vivientes inferiores de la estepa, sino que rompe la inmediatez biológica para suscitar la nueva «iglesia» de lo humano.

b) Pero esa imagen puede entenderse también desde la tradición apocalíptica de Dn 7 o 1 Henoc, donde las fieras son los poderes demoníacos destructores, las grandes «bestias» que dominan en la historia humana.

Ángeles. Estos ángeles, que, al igual que el satán, ya no serán presentados como personajes en este Evangelio, son figura de todos los que ayudarán a Jesús en su proyecto de «servir y dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,45). El tema del servicio es tan importante para el evangelista Marcos que lo propone al principio y al final de su Evangelio. De hecho, la misma actividad de servicio que en el episodio de la tentación es desarrollada por los ángeles, es atribuida al final del Evangelio a las mujeres que acompañaban a Jesús: «*Había también unas mujeres [...] que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea*» (Mc 15,40-41).

13 καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.

13 Estuvo en el desierto cuarenta días, tentado por Satanás; estaba entre las fieras y los ángeles le prestaban servicio.

Al desierto. No hace falta resaltar la importancia que tiene la figura del desierto en la espiritualidad del AT. El

⁴³ Los animales que acompañan a Jesús en el desierto recuerdan el poder de Adán sobre los animales de todo tipo de Gn 2,20, y los ángeles que le sirven son una buena razón para afirmar que Jesús es presentado como el Nuevo Adán, ya que son elementos que afectan al dominio de Jesús sobre el cosmos (Gn 1,27; 2,19).

desierto es el lugar teológico de la lucha, de la prueba; y, superada la prueba, del encuentro con Dios. Es imposible el recordar todo el simbolismo del desierto para el pueblo judío. La clave de su historia religiosa se encuentra en el desierto. Jesús sufre las mismas tentaciones que Israel, pero las supera.

En «*el desierto*», en sentido metafórico, a donde Jesús ha sido llevado por el Espíritu Santo, hay cuatro personajes: Jesús, Satanás, las fieras, y los ángeles. En el centro se encuentran Satanás y las fieras, porque son los que dominan este desierto. Son la imagen cruda del poder: político, económico, religioso. Con pocos trazos Marcos describe la sociedad de su tiempo. El desierto es el lugar a-social, donde no están en vigor las estructuras de la sociedad, es la ruptura total con todas las categorías de la sociedad. Ello indica que toda la vida de Jesús (su desierto) es estar en desacuerdo con los valores de la injusta sociedad judía. La sociedad era injusta (lo había dejado claro Juan Bautista) y Jesús estará en contra de esa injusticia. Estará en ruptura continua con los valores de esa sociedad injusta que esclaviza al hombre.

El número cuarenta es otra clave simbólica para entender el relato: 40 días duró el diluvio, 40 años pasó el pueblo judío en el desierto. 40 días estuvo Moisés en el Sinaí. 40 días para que se conviertan los ninivitas. 40 días camina Elías por el desierto. No se trata de señalar un tiempo cronológico, sino de evocar una serie de acontecimientos salvíficos en la historia del pueblo judío, que quedarán superados por la experiencia de Jesús. Como el éxodo de Jesús acaba con su muerte para entrar en la Tierra prometida de su resurrección, esos 40 días representan en realidad toda la vida pública de Jesús. Por tanto, la tentación que tiene Jesús abarca toda su vida pública (los cuarenta días = todo su éxodo).

«*Se quedó en el desierto cuarenta días*». El desierto será el escenario por el que transcurrirá la vida de Jesús. Este lugar inhóspito y nada acogedor es símbolo de prueba y purificación. El mejor lugar para aprender a vivir de lo esencial, pero también el más peligroso para quien queda abandonado a sus propias fuerzas.

En algún sentido se puede añadir que ese desierto (espacio) y esos cuarenta días (tiempo) responden también al paraíso de Gen 2, que aparece, así como lugar donde Jesús, nuevo Adán, invierte el antiguo pecado y despliega la verdad del ser humano. Jesús ha vuelto así al principio (los cuarenta días), para convocar, como Hijo de Dios y con la fuerza del Espíritu, la auténtica familia de Dios sobre la tierra. En ese principio de Jesús se encuentran incluidos sus seguidores.

Satanás significa "el adversario", la fuerza hostil a Dios y a quienes trabajan por su reinado.

La tentación del desierto puede entenderse como la de hacerse cabecilla y liderar una revuelta para derrocar al poder que explotaba al pueblo oprimido. De ahí que la tentación de Jesús durante toda su vida es la del Poder. Ser un Mesías político, poderoso, dominador. Satanás (era un nombre común, no un nombre propio) significaba según el AT, en hebreo, el adversario, el acusador, (p. ej. en un juicio *el contrario*) aparece en el libro de Job.

“**Satanás**” representa un agente que va a inducir continuamente a Jesús a traicionar su compromiso.

En Marcos, Satanás representa, por tanto, el poder y la ideología de poder, que lo presenta como un valor positivo y tienta a los hombres excitando en ellos la ambición de superioridad y dominio, (en la época de los evangelistas ya no se consideraba al “*diábulos*” como un espíritu). La tentación de poder pretende disuadir a Jesús de llevar a cabo su entrega por el bien de los hombres, expresada en el bautismo, entrega que excluía el triunfo terreno y ponía en peligro su vida, e inducirlo a adoptar un mesianismo de violencia, cuyo objetivo fuese la conquista del poder político.

No se habla del ayuno de Jesús. La tentación de Satanás no se produce al final de la estancia en el desierto, sino que se extiende a lo largo de toda ella. En el ámbito bíblico, tentación puede indicar esencialmente dos cosas: la prueba del hombre que es puesto en una situación penosa (p.ej la situación de Job) o la tentación al pecado. A pesar de que Marcos no ofrece una descripción detallada de la tentación de Jesús, es de suponer que estuvo motivada cristológicamente, pero tuvo que ver también con el ejercicio de la función mesiánica. Satanás -el nombre del diablo utilizado preferentemente por Marcos- es también adversario de Cristo en 8, 33; 3.23.26

El significado de la figura de Satanás lo indica Marcos, en primer lugar, al colocar la tentación de Jesús en “el desierto”, lugar clásico para levantamientos con más o menos acentuado carácter mesiánico; era tradicionalmente el emplazamiento de los cabecillas o agitadores que alistaban secuaces con la intención de conquistar el poder. La inactividad de Jesús en esta escena de Marcos, donde no aparecen otros personajes humanos (1,12s: “estuvo en el desierto cuarenta días”), se opone precisamente a la actividad sedicosa y guerrera asociada a los cabecillas que se retiraban al desierto para empezar desde allí la rebelión.

Estuvo entre las fieras⁴⁴; es una alusión al libro de Daniel donde en el cap. 7, los grandes poderes mundiales que se describen como fieras, los imperios que van apareciendo en el mundo como poderes violentos. Jesús está entre las fieras es decir entre poderes violentos. Las “bestias satánicas”, como la serpiente de Gen 3, 1 (la más astuta de las fieras: *thêriôn*), que tienta a Eva/Adán, y, sobre todo, como las cuatro grandes fieras-bestias (*thêria*) de la tradición apocalíptica de Dan 7, 3.7.17, contra las que luchará el mismo Dios, entronizando en su lugar al Hijo del Hombre. En esta perspectiva, se sitúa el argumento de Marcos: Jesús no estuvo “con” animales del campo (en una visión idílica de vuelta al paraíso), sino que moró, a lo largo de su vida, entre las bestias apocalípticas, que para Dan 7 son los imperios anti-divinos y para Ap. 13.17 los poderes satánicos que dominan sobre el mundo: el político-militar, que quiere ocupar el lugar de Dios, y el poder de la mentira del falso profeta. Conforme a esta visión, en una línea que va de Daniel al Apocalipsis de Juan, se entiende mejor el evangelio, como texto apocalíptico, centrado en la lucha de Jesús contra Satán y sus “poderes”, las bestias destructoras de lo humano.

Y los ángeles le prestaban servicio; “ángeles” son mensajeros, enviados, es decir hombres que prestan servicio a Jesús, que se comprometen en su obra salvadora como anteriormente se ha dicho de Juan bautista; “*Mira, envío mi mensajero delante de ti; él preparará tu camino*”. El servicio que prestan los ángeles no se sitúa al final de los cuarenta días, sino que tiene lugar durante todo ese tiempo en el que los ángeles suministraron alimentos a Jesús. Lo descrito va más allá de Sal 91, 11s. Según Mc 13, 27, los ángeles están al servicio del Hijo del hombre.

El texto puede ser también una alusión a los ángeles apocalípticos, que vendrán con el Hijo de Hombre (8, 38), a los que Él enviará, como servidores suyos, para recoger a los elegidos de los cuatro confines del cosmos (13, 27). Servir a Jesús significa así ayudarle en su tarea escatológica. En ese contexto, los ángeles no se oponen ya directamente a Satán, sino a las fieras destructoras de Dan y Ap.

Esta es una tentación hermenéutica: permite interpretar el pasado y entender el evangelio. Al situar a Jesús en el principio, Mc afirma que la historia antigua no se encuentra clausurada ni perdida para siempre: lo que en una perspectiva fue «pecado» (principio de caída) puede interpretarse en otra como fuente de vida para todos los humanos.

1,14- 8,26.-Marcos presenta a los discípulos

En la primera mitad de esta sección, el retrato que hace Marcos de los discípulos es altamente favorable. El acento se pone en la llamada de los discípulos, en la institución de los doce, que recapitulan a los discípulos de Jesús, y en el ministerio de los doce en Israel. Los elegidos por Jesús para ser sus discípulos le dan su completa lealtad y son llamados para estar con él y comprometerse en su misión. Iluminados por Dios acerca del secreto de su reinado y dotados de autoridad por Jesús para su ministerio en Israel, los discípulos hacen lo que hace Jesús: predicar, enseñan, curan y expulsan demonios.

En la segunda mitad de esta sección, Marcos hace un retrato de los discípulos con colores negativos. Aunque iluminados por Dios y dotados de autoridad por Jesús, los discípulos manifiestan que son incapaces de entender. Oyendo las parábolas de Jesús y en tres escenas en la barca, intercaladas por dos milagros de multiplicación, no comprenden ni las parábolas de Jesús, ni su identidad, ni la verdadera naturaleza de su autoridad ni de la que ellos han recibido. Como consecuencia de ello, ante situaciones que exigen capacidad de comprensión, confianza, coraje, confesión de fe y acción, los discípulos fallan miserablemente. En la raíz de su incomprendimiento está su manera de ver la realidad: mientras que Jesús ve la realidad a la luz del reinado de Dios y «piensa según él», los discípulos la ven con criterios terrenos y «piensan al modo humano». El conflicto de Jesús con los discípulos pretende guiarlos para que adopten su visión de la realidad.

1,14-3,6.- La irrupción del reinado de Dios

Esta sección tiene como escenario la región de Galilea, adquiriendo Cafarnaún (“aldea del consuelo”) un relieve singular. Jesús entabla relación con un grupo reducido de discípulos, pero, sobre todo, con la muchedumbre y los jefes religiosos del judaísmo. Las reacciones que quedan subrayadas son las del pueblo y sus dirigentes. Mientras que unas son de asombro y admiración, las otras son de hostilidad creciente, llegando incluso a la firme decisión de acabar con Jesús (Mc 3,6). La ceguera de los dirigentes judíos es tal que los demás encuentros dejan la impresión de ser una repetición inútil.

⁴⁴ Este comentario hace eco a ciertos pasajes del Antiguo Testamento y de la literatura judía que describen el tiempo futuro de la salvación como una era en la que los hombres y las bestias salvajes volverán a vivir en paz unos con otros. La presencia de ángeles para servir a Jesús subraya la dimensión cósmica de la tentación: la lucha de Jesús con Satanás es un choque entre el reino de Dios y el reino del diablo. En la tentación, por tanto, Jesús, Hijo de Dios, muestra lo que será su ministerio: la derrota de Satanás y la inauguración de la era escatológica de la salvación (3,27).

A partir de este momento Jesús deja de ser un personaje pasivo y se convierte en el auténtico protagonista de la acción. Aparecen también otros personajes que le acompañarán a lo largo del relato; sus discípulos; la gente y sus adversarios; pero la principal intención del narrador es mostrar cómo, a través de la acción de Jesús, comienza a irrumpir en este mundo el reinado de Dios, y cuáles son las reacciones que provoca en los tres grupos de personas que son testigos de este acontecimiento por su relación con él.

Actividad inicial de Jesús.

Este es un texto puente que cierra el prólogo (Mc 1, 1-13) y abre la narración propiamente dicha del evangelio:

Marcos ofrece tres datos:

- 1) momento en que comienza a actuar;
- 2) lugar de su actividad;
- 3) contenido de su predicación.

Momento. Cuando encarcelan a Juan Bautista. Como si ese acontecimiento despertase en él la conciencia de que debe continuar la obra de Juan.

Lugar de actividad. A diferencia de Juan, Jesús no se instala en un sitio concreto, esperando que la gente venga a su encuentro. Como el pastor que busca la oveja perdida, se dedica a recorrer los pueblecillos y aldeas de Galilea, (204 según Flavio Josefo). Galilea era una región de 70 km de largo por 40 de ancho, con desniveles que van de los 300 a los 1200 mts.

Los judíos de Judá y Jerusalén no estimaban mucho a los galileos: “Si alguien quiere enriquecerse, que vaya al norte; si desea adquirir sabiduría, que venga al sur”, comentaba un rabino orgulloso. Y el evangelio de Juan recoge una idea parecida, cuando los sumos sacerdotes y los fariseos dicen a Nicodemo: “Indaga y verás que de Galilea no sale ningún profeta” (Jn 7,52).

El mensaje inicial. ¿Qué dice Jesús a esa pobre gente, campesinos de las montañas y pescadores del lago? Su mensaje lo resume Marcos en un anuncio (“Se ha cumplido el plazo, el reinado de Dios está cerca”) y una invitación (“convertíos y creed en la buena noticia”).

El anuncio encaja en la mentalidad apocalíptica, bastante difundida por entonces en algunos grupos religiosos judíos. Ante las desgracias que ocurren en el mundo, y a las que no encuentran solución, esperan un mundo nuevo, maravilloso: el reino de Dios. Para estos autores era fundamental calcular el momento en el que irrumpiría ese reinado de Dios y qué señales lo anunciarían. Jesús no cae en esa trampa: no habla del momento concreto ni de las señales. Se limita a decir que “está cerca”.

1, 14-20

Marcos no explica en qué consiste la llegada del reinado de Dios, pero este se hace presente en la actuación de Jesús. Tampoco describe con precisión en qué consiste la conversión y la fe que reclama este acontecimiento, pero narra cómo diversas personas y grupos respondieron al anuncio y actuación de Jesús.

En el relato de la vocación de los primeros discípulos compuesto a partir de dos breves apotegmas que reproducen el esquema de la vocación de Eliseo (1Re 19, 19-21), llama la atención su inmediata respuesta que es un ejemplo de prontitud y determinación con que se debe responder a la invitación de Jesús.

Cuatro llamados ¡junto al mar! El número cuatro en Marcos significa la universalidad, como puede comprobarse por la comparación entre las dos multiplicaciones de los panes (6, 30-44; 8, 1-10), en las que indiscutiblemente los números están en función de distintas significaciones. Allí tienen un valor simbólico. *Cuatro junto al mar*, expresan, sin duda, la idea de que los elegidos representan la universalidad y son llamados a misionar el mundo. Los cuatro y el mar manifiesta su carácter universal y misionero.

El mar significa el abismo. Hacerles pescadores de hombres supone extraerlos del abismo, liberarlos, ofrecerles la salvación. Liberar a los gentiles. Los cuatro quedan abiertos a lo universal: cuatro, mar, hombres. Ya desde sus primeros movimientos el evangelio de Marcos tiene aires de universalidad.

1,14-15.- Inauguración de la misión de Jesús

Estos dos versículos preparan la continuación del relato y ofrecen, *a priori*, pocas indicaciones geográficas y temporales. No se sabe a quién se dirige Jesús. No obstante, el relato se desarrolla en Galilea, región fronteriza donde conviven judíos y paganos. Posteriormente, el texto ofrece una doble indicación temporal. En primer lugar, el tiempo de los hombres: «*Después del arresto de Juan Bautista*», indicación del narrador que hace planear una amenaza sobre el relato. Después, el tiempo de Dios, indicado por Jesús, tiempo en que el Reino de Dios se acerca a

los hombres.

El texto pone únicamente de relieve la actividad de Jesús como heraldo del Evangelio de Dios. El contenido del mensaje se presenta brevemente, en estilo directo, con fórmulas resumidas. Las fórmulas «*el tiempo se ha cumplido*» o «*el Reino de Dios está cerca*» (o, más exactamente, «*el Reino de Dios se ha aproximado*») sólo se encuentran aquí. No son ni citadas ni explicitadas en las ulteriores palabras de Jesús.

1,14.- Cuando arrestaron a Juan.

Quiere resaltar el evangelista que Jesús va a continuar la tarea del Bautista, pero a la vez, deja clara la diferencia.

Donde Juan Bautista se ha detenido sigue Jesús: ha escuchado la palabra, se ha descubierto Hijo de Dios, se ha mantenido en la prueba, ha recibido un mensaje de vida para todos. Por eso ha comenzado a expandir su experiencia, ofreciendo su evangelio universal, en el cruce de caminos de su patria, en Galilea.

No era un profeta que hablaba en nombre de Dios, sino Dios mismo en Cristo que proclamaba su mensaje de salvación. De nuevo aparece el genitivo, en la expresión de Marcos, (κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ) que es tanto subjetivo como objetivo. Subjetivamente el mensaje del evangelio procedía de Dios, objetivamente proclamaba la obra de Dios.

¹⁴ Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἥλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ

1⁴ Después que Juan fue entregado marchó Jesús a Galilea, proclamando el evangelio de Dios.

Jesús llega detrás de Juan (1,7), una vez terminada por la violencia de ciertos agentes la misión de éste. Se sitúa en la provincia del norte, Galilea, alejada del centro religioso y político del país y abierta al mundo pagano. Se presenta como profeta, transmitiendo de parte de Dios «**la buena noticia**».

Después que Juan fue entregado... Este dato sirve de contrapunto histórico y teológico de la historia posterior. Juan ha sido y seguirá siendo lugar de referencia. Jesús viene “después” (= *meta*), en indicación más teológica que cronológica. La entrega de Juan (**paradothēnai**: cf. 6, 14-39) anuncia la de Jesús (cf. 9, 33; 10, 33; 14, 10-11). El verbo **paradothenai**, «ser entregado», tiene una gran relevancia en los textos marcanos de la pasión y muerte de Jesús. Si aparece en este contexto es para convertir el destino de Juan en un preludio del destino de Jesús.

Vino Jesús a Galilea. El espacio geográfico (y teológico) de Juan era el desierto con el río. El de Jesús, en cambio, es Galilea⁴⁵. No se retira al lugar de la prueba, ni se instala al borde de la tierra prometida; tampoco busca un lugar de salvación junto a los atrios de Jerusalén, en gesto de sacralidad nacional. Jesús se encuentra vinculado a la tierra y gente normal de Galilea, junto a un mar simbólicamente abierto a las naciones del entorno. Esta evocación culmina en 14, 28 y 16, 7 donde Jesús (o el joven pascual) manda a los discípulos a Galilea, lugar que será para Mc espacio fundante y el signo duradero de la iglesia.

La evocación de Galilea como tal no basta para expresar el nuevo camino de Dios, como no basta el hecho de la entrega del Bautista. El evangelio de la iglesia se funda en el mensaje de Jesús, que es la expresión más honda de su vida.

1,15.- 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.

μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε; Convertíos «y» creed (= porque creéis) en el evangelio. No es la conversión la que causa el evangelio, sino al revés: el evangelio de Dios, que, aceptado por Jesús con fe gozosa, es capaz de convertir, capaz de transformar, capacitando para acoger y construir la familia mesiánica o Iglesia.

¡Cambiad de mentalidad! “Convertíos”, no expresa bien el sentido del texto, porque se asocia a un concepto de conversión que no está en el original. Para muchos convertirse es salir de una situación de pecado. Lo que pide Jesús es una manera nueva de ver la realidad que no tiene por qué partir de una situación depravada. Es más, el cambio se exige como actitud que no debe abandonarse nunca. “Metanoeite” significa cambia de rumbo, cambia de mentalidad, no significa hacer penitencia.

La metanoia evoca a Juan Bautista. Evoca la conversión de los pecados. El narrador, sin negar la resonancia que pueda tener, coloca el término en un contexto nuevo, un contexto que afecta a su significado. Jesús no habla de

⁴⁵ A pesar de la oposición de herodianos, escribas y fariseos, Galilea es en general en EvMc la tierra de salvación (véase, 1,9) y Jerusalén, la ciudad del rechazo.

metanoia de los pecados. Solo de metanoia. Solo de cambio. Tampoco mira hacia atrás, sino que habla de la plenitud del presente

«El plazo se ha cumplido y el reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el evangelio». El judaísmo de la época de Jesús entendía por «reino de Dios» la demostración de su señorío al final de la historia y su reconocimiento por toda la creación. Con la mayor parte de su enseñanza, especialmente mediante las paráboles, Jesús pretendía que el pueblo profundizase en su comprensión y se preparara adecuadamente para acoger el reino que ya estaba llegando. Incluso sus curaciones aparecen como anticipaciones de lo que sería la vida en el reino de Dios. Este reino está ahora oculto, aunque se inaugura y se anticipa en Jesús.

Tened confianza en la buena noticia. La traducción oficial del griego “pisteuete” puede llevar a engaño. No se trata de creer la noticia, sino de confiar en que es buena noticia para nosotros. Tanto en el AT como en el nuevo, la fe no es el asentimiento a unas verdades, sino la confianza en una persona. Si la buena noticia que Jesús predica viene de parte de Dios, es posible tener confianza plena en que es buena.

Está llegando el reino de Dios. Con una audacia desconocida, Jesús sorprende a todos anunciando algo que ningún profeta se había atrevido a declarar: «Ya está aquí Dios, con la fuerza creadora de su justicia, tratando de reinar entre nosotros».

El Reino de Dios implica la creación de una nueva fraternidad en torno a él, comienzo y anuncio del pueblo escatológico. Siendo el Reino una realidad esencialmente comunitaria, no tiene sentido que Jesús lo proclame solo, sin estar rodeado por un grupo de personas que aceptan este mensaje. Por ello a partir de este momento Marcos presentará a Jesús siempre acompañado por sus discípulos. Así su proclamación tendrá un matiz comunitario.

15 καὶ λέγων ὅτι Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἥγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

15 Decía: «Decía: El tiempo se ha cumplido. El reino de Dios ha llegado. Convertíos y creed en el evangelio.

Ésta es la palabra clave, que consta de dos frases paralelas dobles, cada una con dos partes, unidas por un *kai* (y). Como resulta usual en Mc, la segunda sirve para precisar el sentido de la primera: *se ha cumplido el tiempo "y" llega el reino* (*el reino define y da sentido al tiempo*); *convertíos "y" creed en el evangelio* (la fe da sentido a la conversión). La buena noticia del Reino “de Dios” es el mismo Dios que viene, haciendo así posible que los hombres y mujeres “se conviertan”, vivan y sean de un modo distinto, conforme a la gracia y potencia del Reino.

Al existir el Hombre en su plenitud, Jesús, comprometido por amor a los hombres a llevar su misión salvadora hasta la muerte, se ha producido el cambio de época y comienza la etapa definitiva de la historia (*se ha cumplido el plazo*⁴⁶); lo anterior queda superado de modo irreversible. La buena noticia (cf. 1,1) anuncia que se abre la posibilidad de una sociedad nueva y justa, digna del hombre, la alternativa que Dios propone a la humanidad (aspecto social del reinado de Dios, la nueva tierra prometida); exige como condición de parte del hombre la renuncia a la injusticia (punto de partida) (**enmendaos**) y la confianza en que esa meta (punto de llegada) puede alcanzarse (tened fe).

“Está cerca el reinado de Dios”. El reinado de Dios es la comunicación a los hombres de la propia vida de Dios. Por eso es Padre. Porque comunica su propia vida. Los que responden a esta oferta tienen esta vida y son hijos de Dios, pero esta invitación que Dios hace puede ser rechazada por el hombre, quedándose fuera de este reinado de Dios. Dios reina dando vida. Vida que capacita para amar, ya que amar es comunicar vida. Sin imponer, sabiendo que puede no ser acogida. Por eso dice **“enmendaos”** porque sin la respuesta del hombre no es posible el reinado de Dios. Solo el amor de Dios es efectivo si es aceptado. No tiene efecto si no tiene respuesta por parte del hombre.

A los pobres no les sirve una nueva religión, sino la cercanía de Dios, de su justicia, de su verdad, de su Reino, y Dios se acerca a los pobres en Jesús de Nazaret. A donde va Jesús, retrocede el mal en todas sus formas: Retrocede la enfermedad, son expulsados los demonios, y son puestas bajo la luz de la palabra de Dios las muy gastadas y corrompidas palabras de la religión.

La proximidad del Reino

El acontecimiento que da lugar al cumplimiento del tiempo no es otro que el Reino de Dios está cerca. El “está

⁴⁶ “Se ha cumplido el plazo”. No se trata de un plazo que vence para que algo bueno termine, sino que se declara llegado el tiempo para que algo maravilloso empiece: “Está cerca el Reino de Dios”. El plazo que se dice cumplido, no es para dar a conocer una nueva filosofía o instaurar una nueva religión. Lo que está llegando es la salvación que viene de Dios, salvación que no se ofrece a quien pueda comprarla o pretenda ganarla, sino sólo a quien esté dispuesto a creer la palabra que la anuncia. ¡A Dios no se le compra, se le cree!: “Convertíos y creed la Buena Noticia”. Tal vez por eso se sientan defraudados los ricos; tal vez por eso se sienten asombrados los pobres. (Santiago Agrelo)

"cerca" está dicho con un verbo griego que está en perfecto y que se podría entender como que el Reino está cerca y continúa estandolo.

En Marcos, el Reino aparece como una realidad a la vez presente y futura; existe una tensión entre el "ya" y el "todavía no". Esta tensión traduce la convicción del evangelista: aunque la manifestación deslumbrante del Reino aún está ciertamente por venir, sin embargo, ya está presente con y por Jesús, y exige de los hombres una decisión».

MINISTERIO DE JESÚS EN GALILEA

Termina aquí el prólogo y comienza una nueva parte del evangelio.

PRIMERA PARTE 1,16-8,26. Ministerio de curación y predicación en Galilea

La primera parte del evangelio de Marcos, en Galilea, comprende 1,16-8,38 en dos grandes secciones, cada una de ellas con sus respectivas secuencias. Se inicia con la llamada de Jesús a los primeros discípulos (1,16-20) y termina con esa especie de anti llamada inserta en la crisis de Cesárea de Felipe que afecta a todo el discipulado.

1. PRIMERA SECCIÓN: Mc 1,16-4,1

La sección conecta desde el texto puente (1,14-15) hacia delante. La palabra mar (tēn thálassan) es una señal de unión y separación de secciones (de Galilea 1,16; 4,1).

2. SEGUNDA SECCIÓN: Mc 4,2-8,26

En 4,1 cesa la acción y Jesús comienza a enseñar en parábolas (4,2). El narrador destaca la modalidad de su enseñanza. El objeto son la enseñanza en parábolas a la multitud (*autón ochlos*).

Este primer relato de Marcos es de tipo parabólico y quiere poner de relieve el paso de la pesca de peces en el lago (echar las redes) a la recolección escatológica (cf. Mc 13, 47), al servicio del Reino. Es un relato pascual (escrito tras la pascua) y presenta a Jesús como signo y presencia de Dios, con autoridad para llamar a los que él quiera, el servicio de su Reino.

Conforme a esa visión, Pedro pasa directamente de la tarea en el lago a la colaboración con Jesús, en su proyecto de Reino. Es evidente que esta escena expresa todo lo que ha sido el trabajo posterior de Simón, llamado Pedro, al servicio del Reino de Dios, de manera que él viene a presentarse, al mismo tiempo, como modelo para todas las «llamadas» o vocaciones cristianas posteriores.

"Los seguidores de Jesús consistían predominantemente en personas difamadas, en personas que gozaban de baja reputación y estima: los amme haarets, los incultos, los ignorantes, a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraban, según la convicción de la época, la puerta de acceso a la salvación".

J. Jeremías

PRIMERA PARTE: Mc 1,16-8,26

MINISTERIO DE JESÚS EN GALILEA

La primera parte del evangelio comprende 1,16-8,26, una vez que el narrador ha colocado a su lector en la pista a través del prólogo. En estos capítulos el lector asiste al despliegue activo de Jesús, llevado a cabo en Galilea⁴⁷.

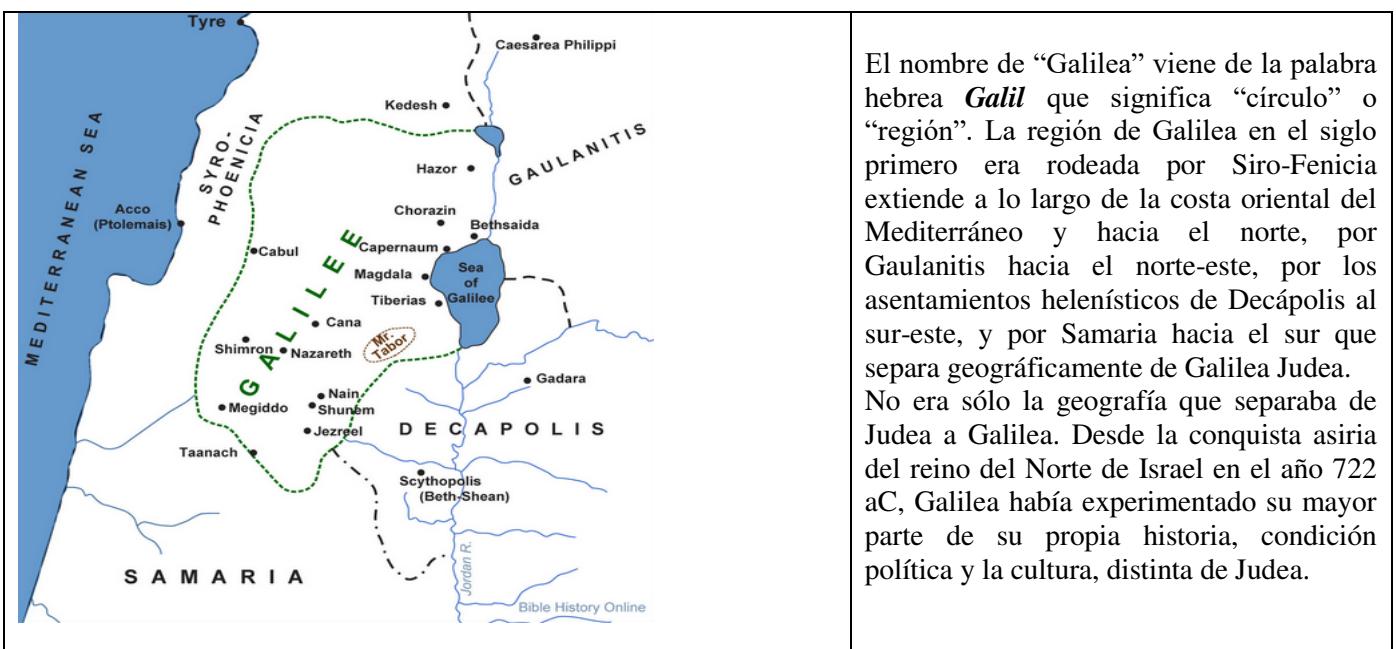
Esta parte se desarrolla en dos grandes secciones: Mc 1,16-4,1, que enlaza desde el texto puente y se extiende hasta la pausa narrativa de las parábolas (4,2- 34), y Mc 4,2-8,30, que comienza en dicha pausa y termina con el episodio de la crisis de Cesarea de Felipe, donde el macrorelato da un giro hacia la segunda parte.

A lo largo de toda esta parte destacan tres tipos de acciones de Jesús:

1) **Expulsión de espíritus inmundos**, que son los únicos que saben que Jesús es Hijo de Dios, pero este les impone silencio (1,23-26.34; 3,11-12; 5,7).

2) **Curaciones con imposición de silencio** cuando son en territorio judío (1,44; 5,43); curaciones también en territorio pagano (5,1-21; 7,24-30; 7,31-37). El carácter simbólico de estos dos tipos de episodios es muy claro.

3) **Comportamientos insólitos** que sacuden los convencionalismos y suponen una enorme reivindicación de autoridad por parte de Jesús (perdona los pecados, come con pecadores y publicanos, se declara el novio del banquete mesiánico, está por encima del sábado, posee el Espíritu y es más fuerte que Beelzebul, tiene poder sobre los elementos de la naturaleza).



Los diferentes relatos de esta primera parte pretenden mostrar quién es Jesús, pero también parece que esta revelación haya de quedar en silencio, en secreto. Es el llamado «secreto mesiánico». No se trata de que Marcos se oponga a la manifestación de la gloria de Jesús, sino que se trata de entender los milagros dentro de las coordenadas en que han de ser situados, es decir, en el marco de la muerte y resurrección de Jesús.

Marcos ofrece el aspecto más taumatúrgico y glorioso de Jesús en la primera parte de su evangelio, pese a que Jesús no es identificado como Mesías por nadie. Parece que, aunque el evangelista quiere revelar quién es Jesús, cuanto más poder manifiesta más ciegos están los que le rodean. La segunda parte del evangelio está marcada por la incomprendición *in crescendo* sobre la persona de Jesús. Solo al final un pagano será capaz de darse cuenta de que el misterio de la cruz, la debilidad del Dios amor, es lo único que permite afirmar que Jesús es el Hijo de Dios.

⁴⁷ En el evangelio de Marcos, «Galilea» tiene un significado especial. Es la tierra de donde proviene Jesús (1,9), la patria del evangelio (1,14.39) y donde se extiende su fama (1,28). Cerca del mar de Galilea Jesús llama a sus primeros discípulos (1,16). Desde Galilea le siguen las multitudes (3,7). Jesús camina de Galilea a Jerusalén (7,31; 9,30; 15,41) y, finalmente, el resucitado precede a los discípulos yendo delante de ellos a Galilea donde se reunirá con ellos de nuevo (14,28; 16,7).

Los conocimientos de un galileo

El hecho de que Jesús fuera calificado como «galileo» tiene su importancia. Ante todo, porque los galileos nunca recibieron una influencia religiosa tan intensa como la que se recibía en Judea y, menos aún, en Jerusalén. La presencia de los rabinos no era tan activa como en la capital, la ciudad del templo y del culto oficial. Pero, además, y lo más importante, es que los textos rabínicos proporcionan una «información indirecta» de notable interés sobre lo que pudo representar para Jesús el hecho de ser considerado, y hasta clasificado, como «galileo». Para hacerse una idea del desprestigio y del rechazo de que eran objeto los galileos, viene bien saber que más de trescientos años después de la muerte de Jesús, en una carta datada en el año 362, del emperador Juliano el Apóstata a Artabio, presidente del Eufratense, califica despectivamente a los cristianos como «galileos» y apunta como característica de ellos la «necedad» (*moria*), lo propio de la gente tonta y estúpida. Por supuesto, en Galilea había costumbres distintas de las de Judea y sobre todo de Jerusalén.

En lo que se refiere a las prácticas religiosas, los galileos no conocían debidamente numerosas cuestiones referentes al templo (M. Nedarim 2, 4). Y se los consideraba como ignorantes impuros, con los que no se debían mantener relaciones (TB Pesahim 49b). Quizá por esto se hizo famosa la expresión de Yojanán ben Zakkai: «*Galilea, Galilea, tú odias la Torah (Ley)*» (TJ Sabbat 15d). Además, por Galilea ambulaban con frecuencia personajes extraños, que daban muestras de una «religiosidad desviada». De ahí que “el contexto” galileo de Jesús puede aclarar las tensiones con la región oficial (Judea), con sus escribas, con las autoridades del Templo y, en general, con la religión establecida. Como galileo, Jesús podía ser visto como un peligroso forastero. Sobre todo, en cuanto se refiere a la ortodoxia religiosa.

Los tres evangelios sinópticos indican que Jesús, después de ser bautizado por Juan en Judea, se fue de nuevo a Galilea (Mc 1, 14; Mt 4, 12; Lc 4, 14). Y allí, también según los sinópticos, se quedó hasta que fue a Jerusalén en vísperas de la pasión y muerte. Es decir, Jesús vio que el mejor sitio para anunciar su mensaje y su proyecto era Galilea, la región de los pobres, de los ignorantes y los impuros. El Evangelio de Lucas explica esta decisión de Jesús como el resultado de un impulso llevado «por la fuerza del Espíritu» (Lc 4, 14), con lo que se expresa «una afirmación programática». Es decir, en el programa de Jesús entraba, como elemento constitutivo, que el mensaje que él quería comunicar se tenía que hacer, no desde el territorio de los sabios, los importantes e influyentes, los selectos y los que manejaban el poder, sino todo lo contrario, desde donde vivían los ignorantes y los considerados como gente indigna, impura y sospechosa. En esa región de pobreza y desprestigio, los evangelios destacan que Jesús quiso convivir con los últimos de los últimos.

PRIMERA SECCIÓN: Mc 1,16-4,1

La sección que conecta desde el texto puente (1,14-15) hacia delante comienza y termina mencionando el mar (de Galilea 1,16; 4,1). La palabra mar es una señal de unión y separación de secciones.

En 1,16-4,1 hay numerosos elementos que se repiten cuatro veces. Por cuatro veces Jesús cruza el mar (1,16; 2,13; 3,7; 4,1). Cuatro veces, también, aparece en la sinagoga de Cafarnaún (1,21.23.29; 3,1). Se narran cuatro incidentes que tienen lugar en una casa (la casa de Jesús, la de Simón y la de Leví: 1,29; 2,2.15; 3,20) y, en contraste, otros cuatro episodios al aire libre (1,35; 2,23; 3,13; 3,32). Y hay, por último, cuatro tipos de personajes: los discípulos, la multitud, los oponentes de Jesús y las personas curadas. Los primeros discípulos de Jesús son también cuatro, dos parejas de dos. El número 4 forma parte del significado de la sección, aunque se debe esperar a más adelante para averiguar su sentido y su función.

1,16–3,6.-Éxitos y conflictos

Llama la atención el contraste entre la primera estancia en Cafarnaún, en la que todo marcha bien y Jesús triunfa a todos los niveles, y lo que ocurre a la vuelta, cuando casi todos (a excepción de los publicanos y pecadores) parecen ponerse en su contra. Por consiguiente, se puede dividir este bloque (1,16–3,6) en dos secciones relativas a los éxitos y conflictos iniciales de Jesús.

Éxitos

1. Gana colaboradores para anunciar el Reino (1,16-20)
2. Anticipa el Reino en la victoria sobre los espíritus inmundos (1,21-28)
3. Anticipa el Reino en la victoria sobre la enfermedad (1,29-34)
4. Jesús y sus colaboradores siguen proclamando el Reino (1,35-39)
5. Curación de un leproso (1,40-45)

Conflictos

1. Porque perdona los pecados (2,3-12)
2. Porque llama a pecadores y come con ellos (2,13-17)
3. Porque sus discípulos no ayunan (2,18-22)
4. Porque sus discípulos no observan el sábado (2,23-28)
5. Porque cura en sábado (3,1-5)
6. Resultado: deciden matarlo (3,6)

División en dos partes.

La primera (1,16-45) presenta la actividad itinerante de Jesús a través de toda Galilea: enseña y cura enfermos, aunque nunca se esboza el contenido de su enseñanza. Es una sección casi idílica, en la que los únicos adversarios, los espíritus inmundos y demonios, no le plantean grandes problemas. Esos pobres desgraciados solo pueden protestar y huir. La única preocupación de Jesús es que no lo delaten (1,25.34), para que la gente no lo vea como un simple maestro religioso con poderes taumatúrgicos.

La segunda sección (2,1-3,6) vuelve a situarse en Cafarnaún. Cabe el peligro de leer los episodios que siguen como relatos independientes. Puede hacerse. Pero se empobrece la estrecha relación que existe entre ellos. Los cinco pasajes ofrecen un enfrentamiento progresivo de Jesús con las autoridades religiosas: los escribas (2,6), los escribas de los fariseos (2,16), los fariseos (2,23), los fariseos y los herodianos (3,6), que terminará en la decisión de acabar con él (3,6).

Su persona tiene repercusiones fundamentales para los demás. Es una espada de doble filo. Quienes lo aceptan se saben perdonados y acogidos por Dios, se sienten libres de tradiciones antiguas, incluso de algo tan serio como el sábado. En cambio, quienes piensan que ellos son los buenos, los únicos queridos y perdonados por Dios, porque son observantes de tradiciones y normas, rechazan esa novedad e intentan destruirla eliminando a su mensajero.

La ignorancia humana respecto a la identidad de Jesús

Marcos se esmera en hacer ver que ninguno de los personajes humanos que aparecen en la primera sección de su relato —ni el pueblo, ni los dirigentes, ni los discípulos, ni la familia, parientes o conocidos de Jesús— conoce su identidad. La gente de Galilea y de Jerusalén que oye el mensaje de Juan y acude a él a bautizarse vuelve sin haber aprendido quién es Jesús. Cuando Juan les habla de que viene «uno más fuerte», entienden solamente que esta figura será más poderosa que Juan (1,5-7). Pero ser más poderoso que Juan podría significar simplemente ser otro profeta, aunque más grande (6,14-16). Es al lector, no al pueblo, a quien Marcos informa de que ser más fuerte significa ser el Hijo de Dios. En efecto, hay que dudar de que el mismo Juan valore plenamente lo que significa para Jesús ser uno más fuerte. La donación del Espíritu a Jesús y la afirmación de Dios de su filiación divina no se producen en presencia de Juan. Tienen lugar después que Jesús ha salido del agua y se ha apartado de Juan (1-10a).

Si en la parte inicial y en la primera sección de su relato, Marcos niega que la identidad de Jesús sea conocida por personajes humanos, ¿quién conoce entonces su identidad? La respuesta es: Marcos como narrador, el lector y algunos seres sobrenaturales, como Dios, Satanás y los demonios. En la sección central del relato de Marcos, los demonios dicen a gritos habitual y públicamente que Jesús es el Hijo de Dios (3,11). A pesar de ello, Marcos no permite suponer que sus gritos lleguen alguna vez a los oídos humanos. Por el contrario, tales gritos o bien son acallados por Jesús, o se producen en un lugar en el que no pueden ser oídos (5,1-12).

1, 16-20.- Relato vocacional (Mt 4,18-22; Lc 5,1-11)

En los evangelios se encuentran tres tipos de relatos vocacionales el de Marcos (Mc 1,16-20; 2, 14 par.) el de Q (c 9, 57-62 par.) y el de Juan (Jn 1,35-51). Estos relatos son una formulación estilizada y sintética de experiencias más complejas y prolongadas. Es poco probable, por ejemplo, que Jesús llamara a sus primeros discípulos sin conocerlos de nada y sin que ellos supieran nada sobre él, como podría deducirse de la presentación de Marcos. Este evangelista cuenta la llamada de los primeros discípulos porque quiere presentarlos como modelos de la conversión que exige la llegada del reinado de Dios anunciado por Jesús y porque quiere mostrar que le acompañan desde el comienzo de su actividad y fueron testigos de todo lo que hizo.

A pesar de estas diferencias, que permiten apreciar la complejidad de la experiencia vocacional, estos relatos poseen también notables semejanzas que revelan rasgos fundamentales de la llamada de Jesús. Estas semejanzas muestran, en primer lugar, que Jesús tomó la iniciativa a la hora de llamar a los discípulos o de aceptar como tales a los que se acercaban a él. Con ello Jesús reveló una autoridad poco común y también una gran claridad acerca de las metas que perseguía y de las personas que necesitaba para alcanzarlas. Marcos los expresa con una frase lapidaria cuando dice

que “llamó a los que quiso” Mc 3, 13. Aunque a veces la iniciativa para incorporarse al grupo de sus seguidores procediera de aquellos a los que había curado o exorcizado (Mc 5,18), el grupo de sus seguidores más cercanos fue elegido personalmente por él.

El relato es eminentemente cristológico, inspirado literariamente en el llamamiento de Eliseo por Elías (1Re 19,19-21): Jesús ve, toma la iniciativa y llama a su seguimiento personal, y tiene como finalidad revelar a Jesús y su obra. Se trata de un comportamiento diverso de la praxis de aquella época, en la que era el discípulo quien elegía a su maestro.

Jesús ha sentido la urgencia del Reino y para suscitarlo necesita colaboradores, personas dispuestas, que sepan trabajar y le acompañen en su obra.

Es evidente que se trata de un texto “ejemplar” muy teologizado.

Los dos primeros hermanos llevan nombres griegos, los otros dos, nombres hebreos. ¿Habrá querido significar el evangelista que el grupo de cuatro, que ya de por si significa la universalidad, expresamente estaba compuesto simbólicamente por gentiles (primero) y judíos (después)?

Probablemente no es histórico que las dos llamadas fueran simultáneas⁴⁸. Una pareja está echando las redes y la otra las está remendando. Estas dos actividades no son simultáneas. Además es normal que Jesús fuera reclutando sus discípulos poco a poco. Pero probablemente las dos narraciones ya estaban unidas en la tradición que es amiga de juntar binas: oveja perdida y moneda perdida; mostaza y levadura; paño y odres.

Los que ven que se les propone un nuevo oficio

La narración resulta esquemática, descarnada, carente de referencias psicológicas. Las informaciones se reducen a lo esencial: se trata de pescadores que están realizando sus faenas. Entre las dos parejas, la única diferencia está en una cierta complacencia con los últimos, que tienen algunos trabajadores a su cargo.

A Marcos le interesa la conclusión. Presenta los hechos, los resultados, y no se preocupa de documentar lo que sucede en lo íntimo de las personas. Él toma las decisiones finales, no los pasos intermedios. Su esquema de vocación es simplísimo: llamada-respuesta.

1,16.-Vio a Simón

Por la misma naturaleza de su mensaje, el evangelio de Marcos prefiere ignorar el pasado bautista de Simón, suponiendo que fue Jesús, solamente Jesús, quien le sacó de su lago y de su pesca para hacerle pescador de hombres.

Según el relato paralelo del Ev de Jn Simón⁴⁹ era sin duda discípulo de Juan, un hombre dedicado a las tareas de Dios. De todas formas, las tradiciones que le hacen «pescador» son muy intensas en el conjunto de los evangelios de manera que es muy posible que, habiendo sido o siendo discípulo del Bautista, siguiera realizando funciones de pesca en el lago. Quizá no había sido un bautista con dedicación completa (iba y volvía; se inició con él un tiempo, volvió después...).

Pasa a la vera del mar de Galilea. Ha dejado el desierto y el río de Juan, no ha buscado en escuelas o templo. **Junto al mar** que es origen y meta del mundo, junto al mar donde nacen y acaban los pueblos se sitúa Jesús. Viene a observar, como dejando que la vida le sorprenda.

Conviene caer en la cuenta que la llamada de Jesús al seguimiento no se realiza en tiempos (oración) o espacios sagrados (sinagoga, templo), sino que se realiza en tiempo ordinario y en escenarios cotidianos, como el mar (1,17.19; 2,13-14) o el camino (10,17) y en su trabajo diario (1,17.19; 2,13-14). Jesús llama a su seguimiento a todo tipo de personas: pescadores (1,17.19), publicanos (2,13-14), ricos (10, 21). Así muestra que su nuevo proyecto de familia no es excluyente.

16 Καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ· ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς.

16 Y pasando junto al mar de Galilea, vio a Simón y a su hermano Andrés que estaban echando las redes en el

⁴⁸ Es claro que las dos llamadas no pudieron ser simultáneas porque las actividades de arrojar las redes y de remendarlas se hacían a distintas horas del día.

⁴⁹ No era portador de una cultura religiosa especializada (no era sacerdote, escriba o fariseo). Pero se hallaba interesado por la renovación religiosa de Israel y, al menos por un tiempo, había sido discípulo del Bautista (cf. Jn 1, 40-44), cosa que Marcos cuidadosamente omite, para centrar la importancia de Pedro en sus relaciones con Jesús. Debía tener sus ideas propias sobre el mesianismo; por eso, si acogió la invitación de Jesús y se hizo su discípulo, abandonando a su familia (1,16-20) y dejando al mismo Juan Bautista, a quien había seguido por un tiempo, es que debía haber hallado fuertes razones para hacerlo.

mar, pues eran pescadores.

El **mar de Galilea**⁵⁰ (no se llama «lago», para aludir al éxodo, hace referencia al mar rojo) es frontera y, al mismo tiempo, conexión con el mundo pagano. La orilla occidental es judía y la orilla oriental es pagana. Por tanto, está queriendo indicar la apertura del mensaje liberador de Dios también al mundo pagano, no solo al judío.

Ante la perspectiva del reinado de Dios, Jesús invita a colaborar con él en primer lugar a los círculos inquietos de Israel; de hecho, la insistencia del texto en la actividad y oficio de «pescadores» muestra que la pesca, además de su sentido real, tiene un sentido metafórico, que en los profetas es ordinariamente el de conquista militar (Am 4,2; Jr 16,16). De este modo insinúa Mc que el ideal que mueve a estos hombres es la restauración y la hegemonía de Israel. Los llamados por Jesús están representados por dos parejas de hermanos. La doble mención de «su hermano» (16,19) alude a Ez 47,13s, que señala de este modo la igualdad de los israelitas en el reparto de la tierra. Todos están llamados por igual al reinado de Dios que se anuncia. No hay privilegios.

“**El mar**” está, pues, en relación con los paganos, es puente hacia el mundo pagano. Que Jesús llame a los primeros discípulos “**junto al mar**” (Mc 1,16-21a) no es accidental, sino que señala un programa: la misión ha de extenderse al mundo entero (Mc 13,10: “*primero tiene que proclamarse la buena noticia a todas las naciones*”; cf. 14,9; 15,39). Alude también, al primer éxodo, caracterizado por el cruce del Mar Rojo; sirve, por tanto, para presentar la labor de Jesús como un éxodo, es decir, como la salida de una tierra de esclavitud o de opresión.

Sin embargo, el éxodo de Jesús se hace en sentido contrario al antiguo. Las travesías del mar van siempre hacia tierra pagana, pues la tierra de opresión de la que hay que salir es ahora Israel, y la nueva tierra prometida es el mundo entero.

De ahí el significado del mar en otras muchas escenas. Al final del episodio del paralítico (Mc 2,1-13), cuyo sentido teológico es la admisión de los paganos al reino, Jesús quiere constatar cuál es la respuesta de la multitud que lo ha escuchado.

17 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων. 18 καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἡκολούθησαν αὐτῷ.

17 Jesús les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de seres humanos. 18 Ellos dejaron inmediatamente las redes y lo siguieron.

“**Veníos detrás de mí**” recuerda la llamada de Elías a Eliseo (1Re 19,20s) y alude aquí a la comunicación del Espíritu de Jesús a sus seguidores (1,8). La expresión “**pescadores de hombres**” insinúa una misión universal, no limitada al pueblo judío (cf. Ez 47,8s). Ante la invitación de Jesús, Simón y Andrés abandonan su forma de vida anterior: la esperanza de un cambio suscita en ellos una respuesta favorable, aunque la calidad de su seguimiento se irá manifestando en su conducta.

El “al momento” (inmediatamente) **καὶ εὐθὺς** es típico de Marcos⁵¹ y debe derivar de él.

1,19-20

Llama después a Santiago y Juan, hijos de Zebedeo. Parecen ricos: tienen barca propia, un padre que les guía y unos jornaleros. Por eso han de dejar más que la redes: abandonan al padre, que es autoridad, ley fundante de la vieja tierra y a los asalariados (*mīsthōtoi*), subordinados del trabajo. Padre y obreros pertenecen a este mundo viejo; quien se ponga al servicio de Jesús ha de dejarlos.

Ha buscado dos parejas de hermanos. Para seguirle han de romper los lazos más sagrados de la tierra: la autoridad paterna, la unión laboral. Así aparecen como signo de misión escatológica, parábola del reino. Les ha convocado Jesús, ofreciéndoles tarea y ellos le han seguido, poniéndose al servicio de su reino.

1,19.- Santiago y Juan en la barca

Aparece por primera vez una barca en la escena de la llamada de Santiago y Juan. Esta *barca* encierra un grupo humano y ligado por relaciones de diversa índole: se menciona la figura de la autoridad/poder y de la tradición, el padre (Zebedeo); están en ella los subordinados privilegiados, los hijos (Santiago y Juan), que son garantía de continuidad y tienen derecho a los bienes del padre, y los subordinados no privilegiados, los asalariados, sin nombre ni número y dependientes económicamente.

19 Καὶ προβὰς ὄλιγον εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ αὐτοὺς ἐν

⁵⁰ Mar de Galilea: llamado así en el Nuevo Testamento, y también mar de Genesaret (Le 5,1) o mar de Tiberíades (Jn 21,1). Los judíos lo denominan «mar de Kinneret» («mar en forma de cítara», hebreo *kinnor*).

⁵¹ El uso adverbial aparece el siguiente número de veces en los cuatro evangelios 7-42-1-3. Las 42 veces de Marcos son aplastantes. Usa esta expresión en las costuras entre perícopas, pero también dentro de las mismas perícopas.

τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα,

¹⁹ **Un poco más adelante vio a Santiago el de Zebedeo y a Juan, su hermano, que estaban en la barca poniendo a punto las redes,**

“**La barca**”, se usa en los evangelios como figura para expresar ciertos aspectos de una comunidad humana. A diferencia de “la casa”, que es estática (donde “se está”), “**la barca**” es dinámica, connota un desplazamiento (en ella “se viaja”).

Todos los nombres mencionados son hebreos, en contraste con los de los dos hermanos llamados antes, Simón y Andrés (Mc 1,16), que tienen nombres griegos o de forma griega.

Este conjunto de datos indica que “los de la barca” representan a un grupo judío apegado a las tradiciones, jerárquicamente organizado, donde existe la desigualdad social basada en la dependencia económica.

1,20

Los pescadores del lago no eran en absoluto gente pobre e ignorante, sino que procedían de una familia de clase media, empresarios, gente con iniciativa, con astucia para los negocios que les llevó a cambiar el domicilio social de su empresa para evitar impuestos, con una buena casa en el centro de Cafarnaúm, bilingües, con contactos previos con movimientos espirituales judíos. Cuando Pedro dice a Jesús: “*Lo hemos dejado todo*”, realmente era mucho lo que habían dejado para seguirle.

20 καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς. καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπῆλθον ὥπισσον αὐτοῦ.

²⁰ **e inmediatamente los llamó. Dejaron a su padre Zebedeo en la barca con los asalariados y se marcharon con él.**

Cada pareja de hermanos representa un sector diferente de la sociedad galilea: En la primera pareja, formada por Simón y Andrés, (nombres griegos) la relación es de igualdad, no de subordinación (hermanos), no se menciona patronímico y sus nombres son griegos, mostrando menor apego a la tradición; es un grupo activo (echaban una red), de condición humilde (pescadores sin barca propia). Los que forman la segunda pareja, Santiago y Juan, llevan nombres hebreos, indicando pertenecer a un sector más conservador, en el que, además hay relaciones de desigualdad: Santiago y Juan están, por una parte, sometidos al padre, figura de autoridad y representante de la tradición; por otra, gozan de una situación privilegiada respecto a los asalariados (sociedad jerárquica). Los dos hermanos no son aún activos, pero están deseosos de actividad (poniendo a punto las redes) y tienen, respecto a los dos primeros, un nivel económico más alto (barca propia, asalariados). Ante la invitación de Jesús, Simón y Andrés abandonan su actividad; Santiago y Juan se desvinculan de la tradición (el padre) y de su ambiente social.

Los componentes de una llamada

Teniendo presente esta escena «ejemplar», es posible fijar ya algunos elementos siempre válidos para la llamada de los discípulos. Por parte de Jesús: la mirada, la iniciativa, la urgencia.

—**La mirada.** El «vio» de Marcos no es una anotación banal. Para dirigirse a alguien hay que verlo... Pero en Jesús se trata de una mirada que inflama a una persona, una mirada que selecciona, elige, saca al individuo de en medio de la masa: «Esta es la persona que me interesa». El encuentro comienza con «ver». La mirada se convierte en mensaje, en propuesta de relación.

Así será también en la llamada de Levi (2, 14). En el episodio del rico (10, 21), la mirada expresará un matiz de afecto.

—**La iniciativa.** En el judaísmo de entonces, eran los discípulos los que buscaban y escogían al maestro. El rabino no buscaba a sus discípulos, sino que era «buscado» y «elegido» por ellos. Jesús, en cambio, toma la iniciativa. La llamada viene de él y sólo de él. Y la invitación lleva la marca de la absoluta gratuidad, la falta de merecimiento por parte del hombre. Resulta, pues, desconcertante.

—**Urgencia.** «E inmediatamente...» (y. 20). Así como es el «momento favorable», la «estación oportuna» (el *kairós*), la llamada asume también un carácter de urgencia.

En la llamada se revela la eficacia de la palabra. Es una palabra creadora que hace discípulos.

Los componentes de la respuesta

De parte de los discípulos hay que destacar: la fe, el desprendimiento, el seguimiento, el dejarse hacer.

—**Fe.** El discípulo se caracteriza por la fe, que es un entregarse confiadamente a una Persona, responder a su llamada aun cuando todavía no puedan medirse en concreto todas las consecuencias. Es aceptar el vivir en la

precariedad una aventura de la que no se valoran con precisión las dimensiones y los riesgos.

En el evangelio, la fe es presentada como antídoto contra el miedo, contra el cálculo, contra la prudencia humana, contra la vacilación ante los compromisos.

—**Desprendimiento.** Al «inmediatamente» de la llamada corresponde el «inmediatamente» de la respuesta. Marcos siente predilección por este adverbio. *εὐθὺς*

La decisión, pues, se toma a través de un desprendimiento: de las redes, del oficio, de las cosas, de los vínculos familiares.

La respuesta se traduce en una separación, una renuncia, un alejamiento. El contacto con Jesús y su palabra determinan necesariamente un despojo.

—**Seguimiento.** O, si se prefiere, adhesión, con tal que el término sea entendido en sentido dinámico.

El acento, de todas formas, no está puesto tanto sobre el verbo *dejar* cuanto sobre el verbo *seguir*. El discípulo no es uno que ha abandonado algo. Es uno que ha encontrado a Otro. La pérdida queda generosamente recompensada por la ganancia.

—**Dejarse hacer.** «Os haré pescadores de hombres» (v. 17). Conocen el oficio de pescadores de peces. El otro, no. Ni siquiera saben lo que significa. Lo aprenderán ejerciéndolo.

1, 21-45.- Autoridad que asombra

Rodeado ya de unos discípulos, Jesús emprende una intensa actividad, entrando en relación con la muchedumbre (Mc 1,21-45) y con sus jefes religiosos (Mc 2,1-3,6). La relación de Jesús con la muchedumbre viene presentada a través de unos sucesos –enseñanzas y curaciones- que dan razón de su creciente popularidad (véase Mc 1,28.45). Aunque las anotaciones temporales permitan hablar de "una jornada de Jesús", es la geografía -no la cronología- la que ensambla en unidad los diversos episodios. Al servicio de una clara perspectiva teológica, el evangelista distingue entre sinagoga de Cafarnaún, casa de Pedro, descampado y pueblos de toda Galilea. La actuación de Jesús, caracterizada por una autoridad que sorprende y que suscita ya entre los hombres el interrogante por el misterio de su persona, es una actuación que no se limita al espacio religioso; se extiende también al ámbito de lo privado y de lo profano. La razón es evidente. El evangelio no puede quedar aprisionado en la esfera de lo religioso. Interesa al ser humano en todas sus dimensiones y situaciones.

1, 21-39.- La jornada de Cafarnaún

A la convocatoria de los primeros discípulos sigue una intensa actividad de Jesús en el marco de una jornada ambientada en Cafarnaún. Forma parte de un conjunto teológico, formal y literario, que se conoce como la **“jornada de Cafarnaún (1,21-3,6)”**. El común denominador de estos pasajes es la reacción entusiasta que suscita entre la gente, una reacción que contrasta con la oposición sistemática que encontrarán él y sus discípulos más adelante (Mc 2,1-3,5).

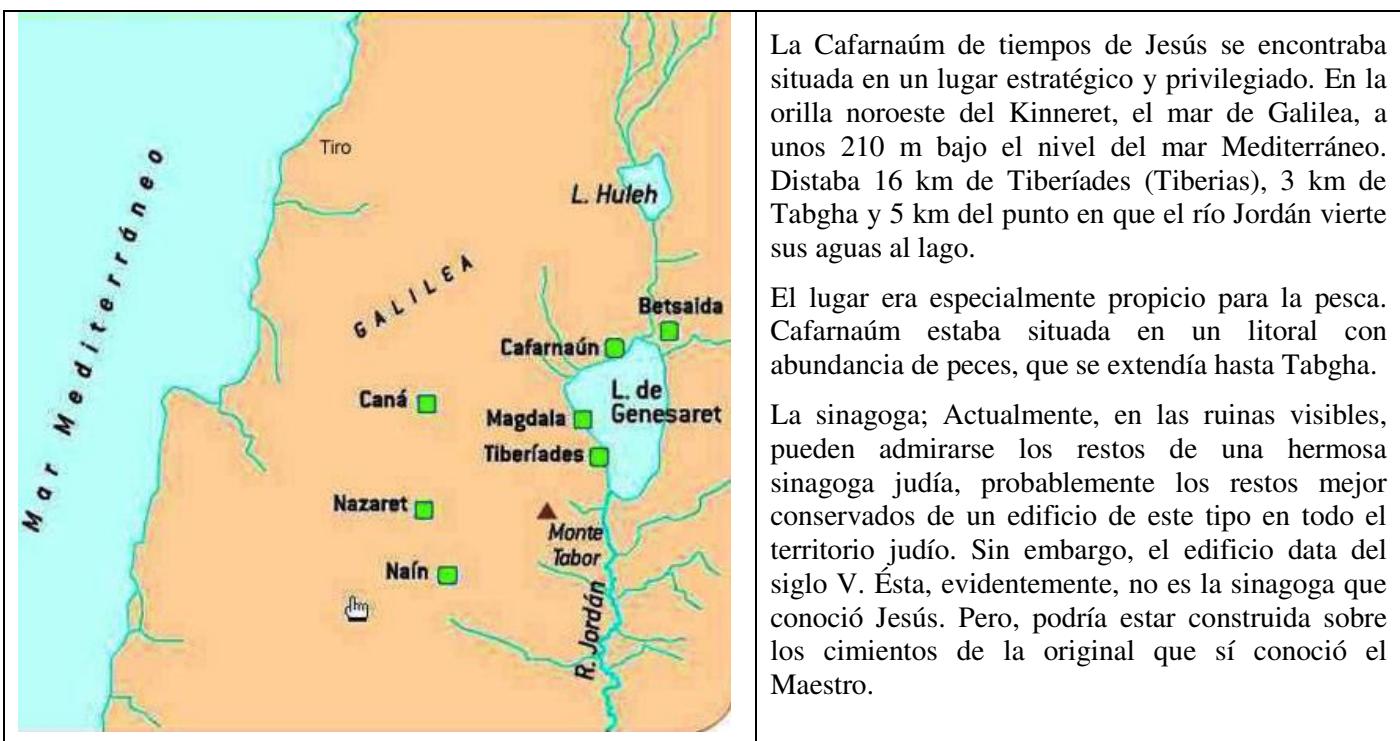
Todo lo que se desarrolla en Cafarnaúm ofrece un primer panorama de la actividad de Jesús. Esta jornada inaugural, evidentemente un artificio literario de Marcos empieza con una enseñanza y un exorcismo en la sinagoga en sábado (1,2128).

Es un signo de que la primera intención de Jesús fue enderezar la religiosidad del pueblo que había sido tergiversada por una interpretación opresora de la Ley. Por dos veces en el relato se hace referencia a la enseñanza de Jesús, pero no se dice nada de lo que enseña. Se habla de sus obras. Lo que Jesús hace es liberar a un hombre de un poder opresor, el espíritu inmundo. La clave es que Jesús libera, cuando habla y cuando actúa. La buena noticia que anuncia Mc, es la liberación, en dos direcciones: de la fuerza del mal y de la fuerza opresora de la Ley, explicada de una manera alienante por los fariseos y letrados (no como los letrados). La intención de Mc es que la gente se haga la pregunta clave: ¿Quién es Jesús? Todo lo que sigue en este evangelio, será la respuesta.

La “jornada de Cafarnaún” no se sostiene por si sola; está señalando algo que ocurrió antes (“entran en Cafarnaún”): luego Jesús no está solo; se recuerda la vocación de los discípulos y se abre a un “después” (“vayamos a otra parte”: 1, 38).

Un día con Jesús. El día judío comienza al atardecer, cuando salen las primeras estrellas, y acaba al atardecer del siguiente día, cuando vuelven a salir las estrellas. Sin embargo, Marcos y sus lectores son de origen pagano y no conocen esta distribución del tiempo. Marcos debe hacer algunos cambios en la narración. El día tipo de Mc 1,21-39 comienza a la hora en la que los judíos se reunían en la sinagoga (1,21), que es la tarde. Sin embargo, Marcos hace que Jesús entre a la mañana, puesto que a continuación va a casa de la suegra de Simón (1,32) y ahí come (1,31); después, al atardecer, todos se agolpan en la casa de Pedro (1,33). Tras esto, de madrugada, Jesús sale a orar (1,35)

y, por último, deciden marcharse a otros lugares (1,38); pero ya es otro día para un pagano, aunque no para un judío.



La Cafarnaúm de tiempos de Jesús se encontraba situada en un lugar estratégico y privilegiado. En la orilla noroeste del Kinneret, el mar de Galilea, a unos 210 m bajo el nivel del mar Mediterráneo. Distaba 16 km de Tiberíades (Tiberias), 3 km de Tabgha y 5 km del punto en que el río Jordán vierte sus aguas al lago.

El lugar era especialmente propicio para la pesca. Cafarnaúm estaba situada en un litoral con abundancia de peces, que se extendía hasta Tabgha.

La sinagoga; Actualmente, en las ruinas visibles, pueden admirarse los restos de una hermosa sinagoga judía, probablemente los restos mejor conservados de un edificio de este tipo en todo el territorio judío. Sin embargo, el edificio data del siglo V. Ésta, evidentemente, no es la sinagoga que conoció Jesús. Pero, podría estar construida sobre los cimientos de la original que sí conoció el Maestro.

Marcos comienza utilizando el plural (1,21) para referirse al grupo de Jesús y sus seguidores, aunque el protagonista indiscutible será el Maestro, y sus discípulos los testigos de lo que ocurre. Todo transcurre durante un día paradigmático: Jesús enseña (v. 21-22), expulsa demonios (v. 23-26), todos se asombran y su fama se extiende (v. 27-28), cura (v. 29-31), impide que los espíritus hablen de él (v. 32-34), ora (v. 35), los discípulos se dejan llevar por la fama (v. 36-37), pero el Maestro la rechaza y marcha por toda Galilea (v. 38-39). Es un día agotador, sin descanso, centrado exclusivamente en la tarea de Jesús.

Esta parte es, en realidad, toda la vida de Jesús condensada en un día: Marcos presenta en un único día, como si fuera una introducción, la esencia del ministerio de Jesús.

1,21-28. -Jesús enseña en la sinagoga de Cafarnaún y cura a un endemoniado (Mt 7,28-29; 8,29; Lc 4,31-37)

Se trata de un relato eminentemente cristológico (nada se dice del final del enfermo curado; toda la acción y admiración se concentra sobre Jesús) y soteriológico. Jesús, el Santo de Dios, combate y vence irresistiblemente a los espíritus impuros de Satanás, la causa teológica de todo mal, despojando a éste de su poder regio (ver Lc 10,18-19; Jn 12,32; Ap 12,9-11) y esto con sólo su palabra, sin necesidad de gestos, como otros exorcistas.

Cuando en Mc 1,14-15 se anunciaaba el tiempo nuevo, es ahora cuando se va a describir por qué es verdaderamente nuevo y cuál es su alcance. Los personajes son la “gente” y un “endemoniado”, es decir, los sencillos y los oprimidos. No tendría sentido tratar de identificar la “patología” de este enfermo, porque la “patología”, además de psicológica, viene a ser espiritual y teológica y, por lo mismo, no menos humana.

La posesión diabólica es la expresión de la esclavitud del hombre a los poderes del mal. Los exorcismos que Jesús realizaba eran una primicia de la liberación que venía a aportar al mundo y pretende con sus obras admirables de curación y exorcismo no la curación en sí misma sino su sentido y significación más amplios.

La gente intuye que no es un comentador ramplón de textos de la Ley o de los Profetas, sino un verdadero creador de buenas noticias, con las que ha de enfrentarse a todas las situaciones (en cumplimiento de Mc 1,14-15). Es verdad que el texto no dice lo que Jesús hablaba, porque el objetivo en este caso es poner de manifiesto la “fuerza” liberadora y salvadora de su palabra en aquel personaje misterioso que se siente provocado por la explicación que Jesús hace de la Escritura. No dice si está comentando un texto de la Torah (de la ley) o de los profetas, como sucede en la narración de Lucas, en Nazaret (Lc 4,16ss). Pero el espíritu del relato apunta claramente al mismo tenor de las buenas noticias, por las que al hombre “enfermo” le aflora lo “endemoniado” que siempre había creído ser, como le habían enseñado tradicionalmente los “teólogos” y terapeutas de siempre.

Estructura del relato

Esta primera historia de curación muestra ya la "construcción sándwich" con la que Marcos describe las escenas importantes. El evangelista comienza la escena con la constatación de que Jesús enseña en la sinagoga de Cafarnaún. Los oyentes se asustan de su enseñanza. Están asustados o sorprendidos y entran en éxtasis, como se dice con el vocablo griego: "Porque les enseñaba con autoridad, y no como los maestros de la ley" (1,22). Entonces describe la curación del poseído y termina la escena de nuevo con la reacción de la gente: "¡Una doctrina nueva llena de autoridad! ¡Manda incluso a los espíritus inmundos y éstos le obedecen!" (1,27). Marcos expresa con esta presentación concéntrica que la enseñanza de Jesús tiene consecuencias, que Jesús cura a través de su enseñanza cuando habla de Dios. Libera a los hombres de sí mismos. La imagen de Dios y la imagen de uno mismo están estrechamente unidas. Cuando Jesús anuncia a los hombres al Dios salvador y liberador, positivo y esperanzador, libera a los hombres de su imagen divina enfermiza y les alienta a convertirse en ellos mismos.

En el evangelio de Marcos los espíritus inmundos aparecen con dos rasgos principales:

a) Sirven para explicar casos muy complicados para la medicina de la época. En Marcos hay dos episodios especialmente famosos: el del endemoniado gadareno (Mc 1,23.26; 5,2.8.13) y el del niño sordomudo que padece epilepsia (9,14-29), al que se presenta como poseído por un espíritu mudo (v. 17), mudo y sordo (v. 25). En el caso de la hija de la cananea (7,25) no sabemos en qué consiste la enfermedad.

b) Expresan la oposición radical al plan de Dios. Lo esencial no es que hagan daño a las personas, sino que protestan por la actividad de Jesús. El endemoniado reconoce su poder, sabe quién es y que tiene la misión de destruirlo.

El que no quiere que le molesten

La enseñanza del Maestro provoca estupor y desconcierto entre los oyentes. Estos se dan cuenta inmediatamente de la diferencia respecto a lo que enseñan, no sin una cierta prosopopeya, los maestros autorizados de su tiempo, esto es, los escribas.

Sin embargo, los escribas eran especialistas en la materia, teólogos cualificados, comentaristas de la Escritura, intérpretes oficiales de la ley. ¡Si alguno tenía autoridad, eran precisamente ellos!

En Jesús, el mensaje es inseparable de su ser. El mensaje es él mismo. Cuando Jesús se presenta, lo que más impresiona a sus interlocutores está expresado con esta palabra: **autoridad**.

«Jesús se rebela contra los maestros de la ley, y su rebelión es a favor de los pequeños. Los maestros les imponen un yugo insopportable. Desconocen que Dios hace libres. Imponen a Dios sus convenciones sociales y sus reglas. Jesús restituye a Dios su libertad, trasgrediendo el poder de los escribas y fariseos, refutando el fundamento mismo de su autoridad» (C. Duquoc).

De ahora en adelante, el evangelio va narrando los acontecimientos en plural «**entraron** en Cafarnaún...» (1, 21). Han dejado la orilla del mar, que es lugar de pesca y de llamada de los mensajeros del Reino, y entran en el espacio en que los hombres habitan reunidos y transmiten su antigua enseñanza religiosa, conforme a las doctrinas y técnicas elaboradas por los siglos. Viene Jesús y en ese espacio de seguridad y tradición, que es la sinagoga, despliega su doctrina. Marcos expone así un paradigma del magisterio de Jesús. Además del templo (sacralidad máxima) había sinagogas donde los fieles acudían para escuchar la Palabra de Dios y comentar (aplicar) las enseñanzas de la Escritura. Precisamente donde el pueblo cultivaba y mantenía su pureza, ha encontrado Jesús al hombre impuro. La ley sinagogal no ha podido curarle. Sólo la nueva enseñanza de Jesús le sana.

1,21

Por tres veces entra Jesús en una sinagoga, y en las tres ocasiones tiene lugar un conflicto. La primera vez aquí, en Cafarnaún, cuando por causa de su enseñanza es interrumpido dramáticamente. La segunda vez, también en Cafarnaún, transgredirá públicamente la prohibición de realizar actividades en el día de sábado y los fariseos y herodianos toman la decisión de «ver cómo eliminarle» (Mc 3,6).

La última vez, en Nazaret, sospechan que es un mago, y Jesús «se maravilló de su falta de fe» (Mc 6,6). Jesús entra en la sinagoga, pero no participa en el culto. El evangelista subraya que, nada más entrar, inmediatamente se pone a enseñar.

Hasta aquí, Jesús estaba solo, y todos los verbos estaban en singular. A partir de ahora aparece un verbo en plural que se refiere a la comunidad incipiente en torno a Jesús. De suyo es importante notar como las primeras llamadas

son a parejas de hermanos. El tema de la fraternidad está ya insinuado aquí ya desde el inicio. Luego también los enviará de dos en dos (Mc 6,7). Cualquier tipo de individualismo está excluido del Reino.

21 Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ

21a Y entran en Cafarnaún

La escena se desarrolla en Cafarnaún. Marcos conoce el emplazamiento de este lugar. Jamás mencionado en el A.T. y rara vez citado en Josefo y en la literatura rabínica si bien se discute su emplazamiento, cada vez se impone más su identificación con *Tell-hum*, situado en la margen noroccidental del lago de Genesaret, en contra de la identificación con *Han Millye*, situada más al sur.

Al emprender el camino a Cafarnaún, centro neurálgico de Galilea, queda constituido el grupo de seguidores de Jesús que procede del judaísmo.

Jesús es invitado a comentar las Escrituras, y desde el comienzo, su enseñanza provoca la admiración, con toda seguridad por lo que dice. La gente le reconoce «autoridad» (*exousía*), cuando es sabido que Jesús no se había formado a los pies de un rabino, sino que todo lo sacaba de sí mismo, desde su experiencia interior. Ello pone de manifiesto que está en sintonía profética con Dios, y, por lo mismo, que se está cumpliendo lo previsto en el texto de Dt 18,15 “*Un profeta, de entre los tuyos, de entre tus hermanos, como yo, te suscitará el Señor, tu Dios. A él lo escucharéis*”.

La sinagoga; Era difícil encontrar un signo más hiriente. La sinagoga debería ser espacio de total pureza, hogar donde los humanos forman la auténtica familia de Dios, en libertad y trasparencia. Pues, bien, en contra de eso, Jesús sabe que la misma sinagoga tiene al ser humano impuro, cautivado.

El culto sinagogal del día del **sabbath**⁵² consistiría en oraciones, lecturas de la Escritura y la homilía. Se invitaba a comentar las lecturas a cualquier miembro que tuviera suficiente formación; en tiempos de Jesús no era necesario estar «ordenado» de rabino para poder intervenir en la sinagoga.

Sinagoga, entendida como casa donde piadosos y entendidos se juntaban para decidir los temas importantes, pero sin advertir que entre ellos se agazapa el diablo, o que ellos mismos proyectan allí sus diablos sobre un pobre hombre marginado.

Pues bien, lo primero que hizo Jesús al comenzar su tarea de Reino, según Marcos, fue acudir al "santuario" de la escuela para echar de allí al demonio, porque la sinagoga del pueblo era entonces capilla, colegio y sala del concejo, todo junto. Echar a ese demonio significaba transformar la escuela-sinagoga, para convertirla en lugar de diálogo abierto, liberador, de curación.

1,21b

El evangelista, de una manera astuta, está queriendo decir que Jesús no participa del culto sinagogal. *Nada más entrar en la sinagoga se pone a enseñar*. No está de acuerdo con un culto que considera inadecuado y hasta perverso.

Este es el primer milagro del evangelio que no produce disputa por el hecho de ocurrir en sábado⁵³; así lo hace notar J. Meier. “*Un judío marginal*” *Nueva visión del Jesús histórico Tomo IV. Ley y amor*

En Marcos, el primer ejemplo de milagro en sábado que no ocasiona disputa es el exorcismo realizado por Jesús en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,23-28 || Lc 4,33-37). La autoridad de Jesús en su enseñanza y la que tiene sobre los demonios provocan asombro, pero no disputa, y, concretamente, ninguna objeción por exorcizar en sábado. Ello nos induce a poner aparte esta perícopa, y más habida cuenta de que bien podría ser una “escena ideal” compuesta por Marcos o su fuente para indicar la clase de actividades en sábado que se atribuían a Jesús: enseñar en sinagogas y realizar curaciones o exorcismos.

καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν [εἰσελθὼν] εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν.

21b y, al sábado siguiente, entra en la sinagoga a enseñar;

⁵² Sábado: el texto griego presenta el plural, «los sábados», que parecería indicar varios sábados. Pero, tanto en griego clásico como en el más vulgar de los papiros helenísticos y del Nuevo Testamento, el plural puede referirse a un sábado único.

⁵³ Un segundo ejemplo sigue inmediatamente en Marcos al primero: la curación de la suegra de Pedro en sábado (1,29-31 par.). Las razones para la ausencia aquí de una disputa son evidentes: la curación acontece en privado, en una vivienda; las personas de la casa son discípulos de Jesús y (supuestamente) parientes o amigos de esas personas, y es precisamente ese grupo el que habla a Jesús de la mujer indispuesta. Además, considerada aisladamente, la perícopa no dice de manera explícita que la curación ocurra en sábado.

Comienza Jesús su actividad tomando contacto con los israelitas integrados en la institución religiosa (sinagoga), que aceptan la doctrina oficial, nacionalista y particularista, transmitida por los letrados (obstáculo para la universalidad del reinado de Dios). Los contemporáneos de Jesús imaginaban la llegada del Reino como la irrupción del Todopoderoso, arrasando y destruyendo a los impíos, y salvando y glorificando a los miembros de su pueblo oprimido.

Para Mc, “enseñar” tiene el sentido de exponer una doctrina basada en una enseñanza del AT, y a partir de aquí exponer ya un nuevo mensaje. Por eso solo se “enseña” a los judíos.

La sinagoga del pueblo era entonces escuela e iglesia, lugar de encuentro y sala del concejo (ayuntamiento), todo junto, como saben bien los expertos en historia judía. Pues bien, iniciado su camino mesiánico, Jesús fue a la escuela-iglesia-ayuntamiento para expulsar al “demonio” que campaba allí a sus anchas. La sinagoga debía ser lugar de gran limpieza, espacio santo donde el pueblo cultivaba y mantenía su ideal sagrado. Todo allí tenía que ser santo, celebrantes y fieles comunes. Pues bien, lo primero que hizo Jesús al comenzar su movimiento fue acudir a la sinagoga, pues sabía que allí se refugiaba un hombre impuro, precisamente un oprimido, en la casa de la pureza religiosa y social. La ley sinagogal no ha podido curarle, la escuela no ha podido educarle, sino que han servido para ponerle peor, pues hay una institución que no solamente no vale para curar, sino que fabrica enfermos, porque le conviene. Eso pasaba en aquel tiempo con un tipo de sinagoga.

Jesús no ha comenzado ofreciendo su palabra en los lugares que parecen más contaminados. No se dice que empiece acudiendo a las casas públicas, cuarteles, mercados, caminos de “ladrones”; todo eso podrá hacerlo, pero empieza por la Sinagoga, es decir, por su propia Iglesia.

El evangelio recuerda así que él ha venido al corazón de la pureza judía (sinagoga) como indicando que precisamente allí, en el espacio que debía ser más limpio, se encontraba un hombre hundido en gran necesidad, poseído por un espíritu impuro. El problema de Jesús empieza estando en la Iglesia, pues sucede que, en ella, en la sinagoga/iglesia está el demonio, un demonio sucio y malo, que impide pensar a la gente y vivir con salud humana.

Jesús viene a “limpiar” la Escuela/Sinagoga; no es que los maestros/sacerdotes de la iglesia/escuela sean peores que los otros ciudadanos; al contrario, tienden a ser mejores... Pero en la escuela también hay demonios.

Por eso viene Jesús con cuatro acompañantes (cf. Mc 1, 16-20) (sus amigos) para liberar en gesto solemne al pobre endemoniado, primer destinatario de su reino. Jesús viene a buscarle allí donde debía encontrarse todo limpio. En esa sinagoga/escuela sufren y malviven los humanos oprimidos por los varios “demonios” de este mundo: enfermos, marginados, destruidos por la patología religiosa. Con ellos, para ellos, quiere construir Jesús su reino. Por eso se oponen los escribas, que eran los maestros oficiales (cf. 1, 22); pero Jesús tiene una razón más alta que el raciocinio del sistema socio-religioso de turno: Parece que era una buena sinagoga. Era sin duda un lugar honesto, conforme a las leyes de este mundo.

Pero los escribas mantenían en la sinagoga una enseñanza vinculada a tradiciones de ley que deja al ser humano en su propia enfermedad, dominado por espíritus impuros que brotan de su misma religión. La ley sacral del judaísmo aparece de esta forma como mala o, por lo menos, como inútil: no consigue sanar al enfermo, quizás aumenta su opresión con nuevas opresiones. La misma estructura religiosa (en este caso sinagoga) es fuente de impureza.

γραμματεῖς. (Los escribas o letrados)

El término *escriba* significa «*predicador de la Torá*». Los escribas eran ordenados a la edad de cuarenta años, después de un intenso periodo de estudio, y recibían con la ordenación la transmisión del espíritu de Moisés (Nm 11,16-17), después de lo cual se convierten en teólogos oficiales del sanedrín. Considerados sucesores directos de los profetas, su autoridad, mayor que la del sumo sacerdote, era ilimitada, porque su doctrina, considerada superior incluso a la contenida a la Biblia, era infalible, como se afirma en el Talmud: «Las decisiones y las palabras de los escribas son superiores a la Torá». Su enseñanza, que pretendía estar avalada por un mandato divino y equiparada a la Palabra de Dios, es desenmascarada en este episodio por la enseñanza de Jesús, que revela lo que es en realidad la doctrina de los escribas: «preceptos de hombres», cuyo objetivo es transmitir y hacer observar «la tradición de los hombres» a costa del mandamiento de Dios (M 7,8-13).

La gente reconoce que la autoridad de Jesús es como la de los profetas y tiene su origen en el propio Dios, mientras que la de los escribas tiene su fundamento en la tradición, consolidada con Esdras, el «escriba versado en la ley de Moisés» (Esd 7,6), y en el propio Moisés.

1,22.- Enseñaba con autoridad

Los presentes son todos los fieles de Cafarnaúm que acuden a la sinagoga a celebrar y escuchar la palabra y vivir el

encuentro con Dios. El pueblo espontáneamente establece una comparación entre Jesús y los rabinos⁵⁴.

Jesús no ha realizado esos estudios, no ha pasado por la ordenación, nadie le ha concedido oficialmente ese oficio. Pero enseña de una manera singular y sorprendente que alcanza al corazón del hombre ya que realiza lo anunciado por el profeta Jeremías (31) de manera plena. Jesús transmite una enseñanza llena de vida y que hace surgir la vida allí donde es acogida y aceptada. Jesús es mucho más que un rabino. Es un predicador escatológico y el último profeta enviado por Dios.

22 καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ἵνα γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.

22 estaban asombrados de su enseñanza, porque les enseñaba con autoridad y no como los escribas.

En la enseñanza de Jesús perciben los oyentes la fuerza del Espíritu; la reacción es favorable, pues reconocen en él la autoridad de un profeta, que, como consecuencia, provoca el desprestigio de la enseñanza habitual de los letrados. Jesús los libera de su dependencia de los maestros oficiales.

Para Mc, todos los letrados eran del partido fariseo. Hombres considerados muy sabios, respetables y admirados por su alta formación teológica. (Fariseo = “separado”) estudiosos y estrictos cumplidores de la Ley. Para el evangelista Mc los fariseos serán los grandes enemigos de Jesús ya que pondrán siempre la Ley por encima del bien del hombre. Los males y las injusticias de la sociedad los achacan a no cumplir estrictamente la ley por tanto lo que había que hacer era ser mejor cumplidor y entonces Dios arreglaría esa situación. Ellos no son sensibles al sufrimiento humano. No se comprometían en solucionar nada. La única “solución” era un mayor cumplimiento de la Ley. (Esa era la enseñanza que se exponía sábado tras sábado en la sinagoga). Por eso se quedan extrañados e impresionados de una enseñanza distinta por parte de Jesús. Les hace caer en la cuenta de que lo que se estaba enseñando en la sinagoga, no vale. Que todo eso no tenía que ver con la voluntad de Dios. La enseñanza de Jesús provoca el descrédito de la enseñanza oficial y, al compararla con la de los letrados, maestros oficiales, reconocen en ella una autoridad divina que nunca han encontrado en sus maestros habituales.

Jesús interpreta la escritura con la autoridad que le ha conferido el Espíritu Santo. Intencionadamente el evangelista no concreta qué pasaje de la Escritura les comentaba Jesús. De esta manera la enseñanza en la sinagoga de Cafarnaún adquiere fuerza de paradigma. Los letrados no hacían nada más que repetir la enseñanza tradicional, reforzada con citas de todo tipo de autoridades y maestros de la Ley de la antigüedad. Recitaban de memoria e imponían fardos cada vez más pesados sobre la espalda de los oyentes (cf. Mt 23,4; Lc 11,46), hasta el punto de reducir la persona, debilitada y encorvada bajo el peso de sus imposiciones, a una situación de sumisión total, incapacitándola para rehacerse (cf. Lc 13,10-11).

La enseñanza de Jesús hace derrumbarse el prestigio religioso de los letrados y, con él, el de la institución que representan.

Se debe entender que aquí la **autoridad** (=ἐξουσίαν) tiene ese sentido de fuerza profética que no se puede aprender en escuela alguna ni con ningún maestro de la ley. Al principio y al final del relato el coro de la gente se hace testigo de algo nuevo e inaudito. El “exorcismo”, como centro del relato, es la excusa “histórica” para que la gente respire con la llegada de este profeta a la sinagoga.

1,23

Aunque Marcos dice que la sinagoga era *de ellos (autôn)*, 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. Lógicamente, Marcos está proyectando hacia la historia anterior su propia experiencia de misión cristiana.

El texto destaca pronto un rasgo imprevisto: dentro de la sinagoga se halla un hombre impuro, un endemoniado, una presencia 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 16. Ciertamente, las autoridades judías no parecen saber que es un impuro; si pudieran conocerlo, si supieran que dentro de la misma sinagoga se esconde un hombre extraño (endemoniado), lo habrían expulsado de su seno.

⁵⁴ Hoy se conoce mejor cómo funcionaba la profesión de rabino. Se llegaba a la categoría de rabino después de largos años de aprendizaje. La enseñanza entre los rabinos se centraba principalmente en sus aspectos jurídicos y normativos. Eran repetidores y transmisores de una tradición que hacía más difícil la fidelidad a Dios por la sobrecarga de determinaciones que la hacían insopportable. Un rabino, cuando adquiría autoridad para serlo tras esos largos años de aprendizaje, la ordenación por la imposición de manos del colegio rabínico y la entrega de la túnica talar distintiva, se convertía en un eslabón más de esa tradición normativa.

Possiblemente, Marcos 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 entiende las sinagogas «**de ellos**» (los judíos) como lugares donde se ha escondido y se agazapa el poder de lo diabólico.

Es la primera de las cuatro veces que Jesús, sobre el cual ha descendido el Espíritu de Dios (Mc 1,10), en su misión de «bautizar en el Espíritu Santo» (1,8) tropieza con una persona poseída por un «espíritu inmundo», término usado por el evangelista indiferente y alternativamente con demonio (7,25-26) para indicar una condición de falta de libertad por parte de los hombres. El «hombre con un espíritu inmundo» es un individuo que se ha adherido voluntariamente a un sistema de valores que lo hace hostil a la enseñanza de Jesús.

23 καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ ἀντῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, καὶ ἀνέκραξεν

23 **Estaba en la sinagoga de ellos un hombre poseído por un espíritu inmundo e inmediatamente empezó a gritar:**

Jesús viene al lugar donde debía encontrarse todo limpio, pero «descubre» que en esa sinagoga sufren y malviven los humanos oprimidos por los varios «demonios» de este mundo: enfermos, marginados, destruidos por la patología religiosa. ¿Cómo explicar eso? ¿Cuál es la razón de que siga habiendo endemoniados en la sinagoga? El texto supone que ello se debe a 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 medio del entusiasmo general provocado por las palabras de Jesús, sólo este individuo expresa con violencia su desacuerdo, interrumpiendo la nueva enseñanza que provoca adhesión a Jesús y escepticismo con respecto a los escribas.

Entre los fieles de la sinagoga hay quien se identifica de manera tan fanática con la enseñanza de los letrados, que no tolera que la autoridad doctrinal de éstos se ponga en entredicho. Para señalar el fanatismo usa Mc la expresión; **está poseído por un espíritu inmundo**⁵⁵ (en oposición a «Espíritu Santo»); esta fuerza que despersonaliza al hombre e impide todo espíritu crítico es, en concreto, una ideología contraria al plan de Dios, aquí la propuesta por la institución religiosa, que fomenta la idea de la superioridad de Israel y el consiguiente desprecio de los demás pueblos; el poseído es un hombre enteramente alienado por la adhesión fanática a esa ideología y sale en defensa de los letrados / institución.

El poseído se encuentra “**en la sinagoga de ellos**”.

La palabra “**sinagoga**” significa en primer lugar “reunión” (como “iglesia” significa “asamblea”), y de ahí “lugar de reunión” (como “iglesia”, “lugar de asamblea”). “La sinagoga de ellos”, significa, pues, el lugar donde están reunidos los que han escuchado la enseñanza de Jesús. El poseído es, por tanto, uno del público de la sinagoga, forma parte de la reunión.

“Poseído por un espíritu inmundo” La palabra “*espíritu*” significa originariamente “viento” y “aliento”. Es un término metafórico que como viento significa “Fuerza” y como aliento significa “intimidación” lo que sale de dentro de una persona. Espíritu es una metáfora que explica por tanto la Fuerza y la vida que Dios comunica (Espíritu santo). Un “espíritu”, lo mismo el “Espíritu Santo” que el “espíritu inmundo” se concibe como fuerzas o principios activos que proceden del exterior del hombre; si éste acepta su influjo, actúan desde su interior. Inmundo significa lo que es inaceptable para Dios, lo que Dios no puede aguantar. Estas personas alineadas por la ley se vuelven violentas cuando escuchan otra manera de hablar o de enseñar que no es la de la Tradición.

El evangelio no dice la enfermedad que tenía ese oprimido (ceguera, parálisis...). Dice simplemente que era impuro, alguien que parecía manchado para los demás, dominado por un espíritu antihumano al que Jesús desenmascara... para que pueda hablar...

Los adjetivos “santo” e “inmundo/impuro” significan, respectivamente, “perteneciente a la esfera divina” o ajeno y contrario a ella”, y caracterizan a estos espíritus como fuerzas, una procedente de Dios, la otra contraria a Dios⁵⁶. Al

⁵⁵ Un espíritu impuro como éste puede ser la causa de la amargura que perturba el pensamiento. Pero también se puede tratar de un ideal de pureza exagerado que cierra los ojos ante todas las cosas impuras y llena al hombre con las inmundicias de la represión. Para Marcos, curar significa que Jesús libera al hombre de sí mismo, que le arranca del poder del espíritu perturbador e impuro y le dirige hacia sí mismo, hacia su verdadera esencia.

⁵⁶ Por tanto este hombre “con espíritu impuro” es alguien que se ha adherido a una ideología contraria a la de Jesús. La que los escribas le han enseñado y en la cual lo tienen atrapado. Pero es el representante de todos lo que van a la sinagoga.

ser aplicados al “espíritu/fuerza”, los dos adjetivos adquieren un valor dinámico y significan “el Espíritu que consagra”, introduciendo al hombre en la esfera divina, y el “espíritu que impurifica”, haciendo al hombre incapaz de penetrar en esa esfera, es decir, incompatible con Dios.

1,24

Para comprender la naturaleza de este espíritu inmundo, hay que examinar la descripción de la reacción del hombre. Éste, aunque sea un solo individuo, habla en plural. Mediante este artificio literario, el evangelista representa en el individuo a un grupo que se siente amenazado por la enseñanza de Jesús.

El hombre que reacciona negativamente a la enseñanza de Jesús está poseído por el espíritu inmundo porque se ha adherido incondicionalmente a la doctrina de los escribas. Cuando ve cómo se desacredita la enseñanza sobre la cual basa su fe, siente amenazada su misma existencia.

24 λέγων· τί ήμιν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἥλθες ἀπολέσαι ήμᾶς;

24 «¿Qué tenemos que ver nosotros contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido a acabar con nosotros?

*¿Qué tenemos nosotros contigo, Jesús de Nazaret*⁵⁷? Lit. «Qué a nosotros y a ti». Se trata de un semitismo frecuente en el AT, para rechazar una intervención que se cree inoportuna y hasta para indicar a alguien con quien no se quiere mantener relación. La frase «*¿qué tenemos nosotros contigo?*» es un eco de las que la viuda de Sarepta dirigió a Elías (ver 1 R 17,18), un modo de relacionar de nuevo a Jesús con este profeta (ver 1,16).

Habla en plural, en nombre de los dirigentes (los letrados) y de una parte del público asistente. Al hablar en plural asume la doctrina de los escribas; aunque también lo hace en singular. Por esto y porque hasta ese momento no ha tenido problemas con la enseñanza que allí se imparte, se puede concluir que expresa a las claras la doctrina de la sinagoga, lo cual es tanto como decir que la sinagoga está poseída por un espíritu inmundo.

No se ha podido contener, y finalmente ha explotado. A pesar de formar parte integrante de la sinagoga («**Había en la sinagoga**») se podría decir que es el «espíritu» de la sinagoga, es «**inmundo**», es decir “**impuro**” desde el punto de vista del evangelista y, por tanto, de Jesús. El plural que utiliza el poseído contrasta con la singularidad del “hombre” que lo pronuncia y revela que este hombre se identifica con un grupo y se hace su representante.

Para determinar de qué grupo se trata hay que examinar el contexto. Es claro que el plural “nosotros” señala a los que se sienten amenazados por la enseñanza de Jesús; *¿Has venido a destruirnos?* Según lo dicho anteriormente, para el público de la sinagoga la enseñanza de Jesús ha sido una experiencia positiva; son, en cambio, los letrados la categoría cuyo prestigio se ve en peligro de desaparecer.

El poseído, que no era un letrado, sino uno del público, se identifica, sin embargo, con ellos: el peligro que representa Jesús para los letrados y su enseñanza lo ve como peligro propio. Como este hombre no pertenece a la clase de los letrados, su identificación con ellos se explica únicamente por la común ideología: el individuo, miembro de la sinagoga y receptor de la enseñanza de los letrados, ha hecho suya la doctrina de éstos y defiende su prestigio

*¿Has venido a destruirnos*⁵⁸? es decir ¿vas a tirar abajo todo el sistema teológico actual que nosotros los letrados predicamos? (Era una enseñanza nacionalista y exclusivista del pueblo de Israel)

Jesús Nazareno; le está recordando a Jesús que proviene de una zona nacionalista y que por tanto él debería estar alineado con esa ideología. Le echa en cara que es un traidor porque debería ser justamente el paladín del exclusivismo nacionalista hebreo que pretendía la venganza y destrucción de los otros pueblos.

El individuo no puede negar la autoridad divina de Jesús (**profeta**), pero no admite que ésta pueda oponerse a la autoridad, para él también divina, de la institución religiosa y de su doctrina. Reprocha a Jesús que no se ponga de parte de la institución y no abrace sus ideales.

El título de *Nazareno* por contraposición a “Nazoreo” es siempre negativo. Al confesarlo el Santo de Dios o el Consagrado, le proclama Mesías. Al denominarlo Nazareno, identifica al Mesías con la expectación que de él tenía la sinagoga: aquel que sometería las naciones a Israel. Le comprende desde una dimensión totalmente mundana. Un Mesías relacionado con la cruz es del todo incompatible con las creencias de la sinagoga.

Se trata de una liberación que no tiene lugar sin sufrimiento. Tener que reconocer que la enseñanza religiosa a la

⁵⁷ Literalmente: «¿Qué (hay) para nosotros y para ti?», que puede entenderse como «¿Qué enemistad hay entre nosotros?» o «¿Qué tenemos en común?». Se trata de una expresión bíblica (Gal 11,12; 1 Re 17,18, recogida en singular en Jn 2,4). Es posible, de nuevo, una comparación de Jesús con Elías.

⁵⁸ Destruimos: o bien, sin matiz interrogativo (los manuscritos antiguos no presentan signos de puntuación): «*Has venido a destruirnos!*».

que se ha prestado una adhesión incondicional no sólo no proviene de Dios, sino que aleja del Señor, es causa de una profunda laceración en el individuo.

1,25-26

Jesús cura al poseído, mandándole que calle. No argumenta con él, no razona. Hay poderes de perversión con los que no se puede hablar, hay que mantenerles en silencio desde el principio, no con la autoridad de una doctrina erudita (como aquella que han desarrollado los escribas), sino con el poder más fuerte de la vida, propio del Hijo de Dios, que sabe descubrir la opresión humana y luchar contra ella, en la sinagoga o fuera de ella (o en la misma Iglesia). Todos los restantes principios de la sinagoga le parecen secundarios (ritos, doctrinas, sacralidades...). Lo único que importa (que le importa) es la libertad de los hombres y mujeres, que puedan ser ellos mismos, sin disociación interior, sin estar poseídos por espíritus externos.

24b οἴδα σε τίς εἶ, ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ 25 καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων, Φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ.

24 b **Sé quién eres: el Santo de Dios». 25 Jesús le conminó: «¡Cállate la boca y sal de él!»**

Sé quién eres tú, el Consagrado por Dios; reconoce que Jesús es el Mesías, pero le tienta a que ese mesianismo sea puesto de su parte que sea un mesianismo violento que se imponga por la fuerza destruyendo a los pueblos paganos y los opresores. Le ofrecen el poder político al servicio de los ideales nacionalistas. Jesús lo corta en seco y, a pesar de su resistencia, lo libera de su fanatismo, es decir, logra convencerlo de lo erróneo de su postura.

Es Jesús quien expulsa al mal espíritu. **“Expulsar”** quiere decir sacar de una situación; aquí, de una experiencia negativa vivida por un individuo poseído por una ideología, fanática, capaz de hacer lo imposible. Es preciso notar que este espíritu inmundo se encuentra dentro de la sinagoga, en el lugar de los observantes de la ley, donde los letrados predicaban una moral basada en la ley de lo puro y lo impuro.

Cállate y sal de él. La expulsión del “espíritu inmundo” refleja desde el principio, el planteamiento del evangelio como una lucha entre el bien y el mal. **“Mal”** es toda clase de esclavitud que impide al hombre ser él mismo. Nadie se asombra del “exorcismo”, que era corriente en aquella época. Lo que les llama la atención es la superioridad que manifiesta Jesús al hacerlo. Jesús no pronuncia fórmulas mágicas ni hace ningún signo estrañafalario. Simplemente con su palabra obra la curación. Lo que acaban de ver les suscita la pregunta: **¿Qué es esto?** el evangelio de Mc es la respuesta a esta pregunta.

Se enfrentan dos mundos, el del enfermo y endemoniado con su doctrina y su mundo roto en mil pedazos y el del Jesús, el profeta que, de parte de Dios, anuncia un tiempo nuevo. Incluso los enfermos se resisten a dejar de ser lo que eran, o los que los otros querían que fueran. Su venganza es decir quién es Jesús, el **“santo de Dios”**, y esto en el evangelio de Marcos es como romper “el secreto mesiánico” que solamente había de revelarse en el fracaso de la cruz (allí lo hará un centurión pagano, Mc 15). Pero ya aquí se adelanta algo del triunfo de Jesús. Al revelar el “endemoniado” quién era Jesús, estaba poniendo de manifiesto que era capaz de reconocer la mano de Dios, como la gente, donde los encargados y dirigentes de la “palabra” y de las cosas de Dios solamente se ocupaban de condenar y de privar de dignidad y libertad a las personas.

26 καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνῆσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ.

26 El espíritu inmundo, retorciéndolo y dando un alarido, salió de él.

El que ha hablado por boca del hombre ha sido el espíritu inmundo: así lo muestra la orden sucesiva de Jesús; **“Cállate la boca y sal de él”** (1,25). Por tanto, la identificación de este individuo con los letrados no procede del hombre, sino del espíritu que lo posee.

Ahora bien: si el poseído es adicto incondicional de los letrados, esto se debe a que los letrados le han infundido esa adhesión inquebrantable, persuadiéndolo de la autoridad divina de su doctrina. Para el evangelista y sus destinatarios, el verdadero espíritu inmundo que opprime y despersonaliza al hombre no es un agente externo invisible y maligno que se introduce en el hombre, según la concepción popular del tiempo, sino, en lenguaje moderno, un factor alienante procedente del exterior, que impide al hombre ser él mismo y utilizar su razón; en el caso de la sinagoga, la doctrina propuesta por los letrados. El endemoniado es un caso de alienación total, pues, al contrario que el público de la sinagoga, que conserva la capacidad de crítica (1,22: “estaban impresionados... pues les enseñaba como quien tiene autoridad, no como los letrados”), actúa impulsado únicamente por el fanatismo de su ideología. Ésta es **“inmunda/impura”**, es decir, antagónica de la santidad divina, diametralmente opuesta a Dios (8,33: “tu idea no es la de Dios, sino la de los hombres”); por eso quien la profesa no puede comunicar con Dios ni tener acceso a él.

La escuela/sinagoga no era mala, pero en el fondo servía para oprimir. Frente a la sinagoga que impone una enseñanza que no cura, ofrece Jesús la enseñanza que cura y transforma, superando la opresión del espíritu impuro.

«Parecía que de cada grieta del terreno salían demonios... Jesús es el gran vencedor de los demonios. Adondequiera que va, desendemonia la tierra» (Kásemann).

1,27.- Enseñanza nueva con autoridad, (=διδαχὴ καὶ κατ. ἔξουσίαν)

Esta palabra (*enseñanza nueva con autoridad*) define a Jesús: no va a la sinagoga para discutir doctrinas sino para enseñar curando, para liberar a los humanos del demonio social y religioso.

No es nueva por lo que dice, sino por lo que hace. Lo que importa no es organizar teóricamente el mundo o la vida, sino transformarla, ayudando y liberando a los más pobres (que son los posesos). La mejor enseñanza es la acción que libera a las personas. Con ella ha penetrado Jesús en el lugar donde se hallaban los proscritos de la sociedad (posesos). Ha superado los esquemas ordinarios de la vida; ha quebrado las antiguas certezas y ha creado un tipo de tensión liberadora al interior de la misma sinagoga.

La gente comprende que Dios no se manifiesta en las fórmulas catequéticas que les imponen los escribas sino en la acción liberadora de Jesús. Por esto la enseñanza de Jesús no es una nueva doctrina que se suma a la de los escribas, sino que es una enseñanza calificada como nueva por la cualidad que procede de Dios, la autoridad que eclipsa todo lo que ha existido anteriormente. El efecto de esta enseñanza es que la gente queda liberada del espíritu inmundo, es decir, de la doctrina enseñada por los escribas que impedía conocer el verdadero rostro de Dios.

El evangelista asocia una vez más la sinagoga con los demonios, poniendo en relación el lugar donde se enseña la doctrina de los escribas con los espíritus inmundos. Al mismo tiempo, el evangelista vincula la predicación de Jesús con la expulsión de los demonios, subrayando cómo el mensaje de Jesús contiene una fuerza capaz de liberar de las ideologías más alienantes y del fanatismo religioso.

No pretende hacerse escuchar porque tenga autoridad jurídica, sino que tiene autoridad, se gana la autoridad, porque logra hacerse escuchar, porque tiene algo que decir, una palabra que sorprende, que llega a los oyentes, que pone en movimiento a alguien y algo.

O sea, no es una palabra que procede de la autoridad, sino una autoridad que se deriva de la palabra que uno tiene que decir, de cómo la dice, de qué efectos produce.

Marcos ha presentado dos reacciones opuestas ante la persona y la actividad de Jesús: admiración y rechazo. Con ello queda claro lo que espera de cada uno de sus lectores. Sugiere que la admiración es el punto de partida para creer en Jesús. Poco a poco, la pregunta de la gente «¿qué es esto?» se convertirá en «¿quién es este?».

27 καὶ ἐθαμβήθησαν ἄπαντες, ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας, Τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καὶ κατ. ἔξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.

27 Todos se preguntaron estupefactos: «¿Qué es esto? Una enseñanza nueva expuesta con autoridad. Incluso manda a los espíritus inmundos y lo obedecen».

Es significativo el hecho de que Marcos no haya realizado esfuerzo alguno por mostrar el contenido conceptual de la enseñanza de Jesús, pues ello no le importa. Sobre contenidos conceptuales discutían hasta el puro agotamiento los escribas, pero sin lograr cambio ninguno. Lo que importa en la enseñanza de Jesús es ella misma, es decir, el poder o autoridad que ella tiene para cambiar a las personas. Más que lo que enseña, vale quién y cómo enseña. Éste es el secreto de Jesús: él penetra con fuerza, como signo de curación y vida, dentro de un contexto (sinagoga) que se hallaba dominado por disputas inútiles, estériles.

Hay que retener los siguientes rasgos del espíritu inmundo:

- es un factor activo que no procede del hombre, sino del exterior;
- el hombre puede aceptarlo y, en ese caso, las acciones se atribuyen igualmente al hombre y al espíritu (1,23.24);
- es alienante; una vez que se apodera del hombre, lo despersonaliza: ya no actúa realmente el hombre, sino “el espíritu”;
- “el espíritu inmundo” es figura de una ideología contraria al ser de Dios.

En la escena de la sinagoga resalta también la preponderancia de la enseñanza sobre la acción (expulsión del espíritu). De hecho, cuando los presentes expresan su admiración, inmediatamente después de la expulsión del espíritu, se refieren en primer lugar a la enseñanza de Jesús, insólita por su novedad y autoridad: “**Un nuevo modo de enseñar, con autoridad!**”, y secundariamente, como dependiente de ella, a la obediencia de los espíritus inmundos y “le obedecen”.

La idea es curiosa, porque los escribas no eran gente indocta e ignorante que decían cualquier tontería para salir del paso. Tenían una larga y profunda formación. Pero, en opinión de la gente, enseñaban sin autoridad, incapaces de tener una idea propia, de aportar algo nuevo. Jesús, en cambio, los asombra por esa autoridad. ¿Qué dijo para suscitar esa impresión? Marcos no lo concreta, porque su táctica consiste en despertar la curiosidad del lector y animarle a seguir leyendo el evangelio con interés.

Esto confirma la interpretación anterior: expulsar el espíritu, es decir, liberar al hombre de la ideología que lo domina y lo deshumaniza, no es un acto independiente de la enseñanza: se debe a la novedad que ésta presenta por la autoridad (el Espíritu) con que Jesús la propone. La expulsión del espíritu inmundo es imagen de la fuerza de persuasión de Jesús, portador del Espíritu (1,10.12), capaz de vencer la resistencia fanática a su mensaje.

Esta interpretación del “*espíritu inmundo*” (y, de los “demonios”) como factor alienante que se identifica con una doctrina o ideología contraria a Dios puede ser verificada en los demás pasajes en que aparece en el evangelio. En el caso de un poseído israelita, la alienación proviene de la doctrina de los letrados (9,14; 9,11). Cuando el poseído es un pagano (5,2ss; 7,24ss) o los espíritus se encuentran en una multitud compuesta de judíos y paganos (3,11), hay que investigar qué ideología contraria a Dios está representada por ellos.

Al geraseno, el espíritu que lo poseía era un espíritu de hostilidad y rebelión violenta contra la sociedad injusta.

La enseñanza nueva de Jesús se identifica con su autoridad humana, con su capacidad de limpiar a los enfermos de la sinagoga. Por eso, su nueva familia mesiánica nace y se funda en su palabra de liberación: sólo existe verdadera Iglesia (familia humana) allí donde la vieja sinagoga (o la moderna institución cristiana) deja de ser campo de opresión, lugar donde se esconden los «demonios» que mantienen al hombre sometido, para convertirse en espacio de libertad, fuente de limpieza humana y transparencia.

Es una enseñanza **vinculada al Espíritu Santo**, es decir, a la santidad de Dios... a la libertad del hombre. El problema de la enseñanza no es de tipo “racional” (de conocimiento teórico), sino de acción, es decir, de poder del Espíritu tanto, que Jesús ha recibido de Dios (*Pneuma Hagion*: cf. 1,8), para así “bautizar” a los hombres, es decir, liberarles del mal que les tiene oprimidos.

28 καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.

28 su fama se extendió inmediatamente por todas partes, llegando a todo el territorio circundante de Galilea.

Admiración y desconcierto de los presentes: Jesús no acepta el papel de mesías nacionalista, pero no ha explicitado otro programa. La fama de Jesús prepara su actividad posterior.

Marcos ha presentado dos reacciones muy opuestas ante la persona y la actividad de Jesús: admiración y rechazo. Con ello queda claro lo que espera de cada uno de sus lectores. Marcos, sugiere que la admiración es el punto de partida para creer en Jesús. Poco a poco, la pregunta de la gente “*¿qué es esto?*” se convertirá en “*¿quién es éste?*”.

Al curar al endemoniado Marcos da a entender que Jesús purificó la sinagoga. Los gestos de Jesús al recorrer Israel no tienen otra finalidad que esa purificación. Este primer capítulo es una buena muestra de ello. En seguida purificará también la casa de Simón (1, 29-31), y a continuación hará lo mismo con el desierto (1, 40-45).

La mujer postrada por la fiebre

La escena es breve y sobria. Términos que al comienzo del evangelio no dicen casi nada al lector (*casa, levantar, agarrar de la mano, servir...*) se van cargando de significado conforme va transcurriendo la historia. En la casa se encuentra una mujer que ha perdido el movimiento, no habla, está postrada en la cama, poseída por la fiebre (y la fiebre la dejó). La casa es un lugar privado y profano, espacio de las mujeres, aunque gobernado y controlado por los varones. El servicio en la casa, a diferencia de la sinagoga, es el servicio doméstico de las mujeres. La mujer no tiene nombre, es mencionada en la voz del narrador y solo por su relación con un varón con nombre propio (Simón) y con respecto al cual tiene una relación subordinada (*suegra de*).

La escena tiene una lectura positiva de apertura e inauguración de una manera nueva de estar para las mujeres y de ampliar el abanico de papeles propuesto por la cultura y la sociedad. Vista desde el final, la escena adquiere un realismo mayor, pues como nuevo inicio en las claves de la resurrección, de un Dios activo en su ausencia y un Jesús igualmente presente en la ausencia, es también una afirmación antropológica, una confirmación de la posibilidad del ser humano, de una mujer como paradigma de lo humano en la línea de Jesús, de la posibilidad de no rendirse a la destrucción (heterodestrucción, autodestrucción) ni dar nada por imposible. El paso por la muerte da a la vida una dimensión más sólida e interesante.

1, 29-31.- En casa de Simón y Andrés (Mt 8,14-17; Lc 4,38-44)

Del “exorcismo” de la sinagoga (donde parecían abundar los demonios, Mc 1, 19-38) se pasa a la “curación” en la casa⁵⁹ (donde no hay demonios, sino enfermos), y su primer destinatario de la acción de Jesús es la suegra de Simón, a la que Jesús sanó en sábado, levantándola de la cama.

Jesús se pone en contacto con los círculos representados por Simón y Andrés, que, disconformes con la situación, profesan una ideología reformista violenta, e intenta disuadirlos de su actitud.

Marcos subraya de modo singular la actividad taumatúrgica de Jesús: cura a la suegra de Simón y “se puso a servirles”. La enfermedad es una fuerza que atenaza y no permite realizar la acción. La curación, entendida como una liberación, permite a la persona realizar y desarrollar su propia acción. Por tanto, Marcos muestra que los milagros están al servicio de la revelación de la tarea y misión que Jesús vino a realizar. Los milagros no se pueden valorar en sí mismos, sino en la función que tienen en el proyecto de Jesús, que Marcos recoge. No se agota la acción de Jesús en el milagro, sino que abre a la persona para que pueda entrar en comunión con otras realidades. El milagro es una oportunidad que invita a fijar la atención en la persona que lo realiza. Leer de otra manera los relatos de milagros en los evangelios es desvirtuarlos y alejarse de la intención de Jesús al realizarlos.

De la sinagoga, a la casa de Simón. No conviene olvidar que esta casa va a servir a Jesús para exponer en no pocas ocasiones el mensaje. La casa y la barca serán la expresión de su comunidad estable y en movimiento; como realidad que se constituye en sí misma, pero esencialmente abierta y dirigida a la misión. La casa de Pedro va a ser la nueva sinagoga de Jesús. De hecho, en seguida, al hablar de la multitud que se congregará en torno a ella se utiliza una expresión griega de la misma asonancia que sinagoga (*episynēgmenē*).

Jesús pasa de la sinagoga, lugar oficial de la religión judía, a la casa, lugar donde se vive la vida cotidiana junto a los seres más queridos. En esa casa se va a ir gestando la nueva familia de Jesús

Sigue siendo todavía sábado, de forma que el principio de la escena empieza siendo continuación de la anterior. Se supone que, tras dejar la sinagoga, Jesús y sus cuatro pescadores (1, 16-20) entraron 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.

El sábado (cf. 1, 21). Para los judíos es día sagrado en que nadie se afana en hacer cosas externas (trabajos materiales). Parece irrelevante que una mujer enferma en ese día, pues ese día no tiene labor que realizar entre las obras o trabajos de la casa. Pues bien, Jesús la toma de la mano y la levanta. Ésta es una experiencia pascual: superada por Jesús la fiebre (signo de muerte), la enferma se levanta y transforma el sábado en día pascual de servicio a los demás. Jesús no le manda. Es ella la que asume la iniciativa y saca las consecuencias, descubriendo el valor del servicio mutuo, por encima de la sacralidad del sábado judío.

29 Καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰοάννου.

29 En seguida, al salir de la sinagoga, fue a casa de Simón y Andrés, en compañía de Santiago y Juan.

Jesús no aprovecha el entusiasmo popular. Después de su contacto liberador con el ambiente oficial (sinagoga) quiere penetrar, con la misma intención liberadora, en los ambientes privados (casa) con los que está vinculado Simón, donde se profesa el reformismo violento.

Los personajes están leídos prolepticamente. Simón y Andrés, con nombres griegos, están simbolizando a los discípulos de la diáspora, que eran más activos que los de dentro del territorio judío. La casa de Simón estaba manchada de ardor nacionalista y Jesús la ha curado al igual que a la sinagoga.

Se pasa en el mismo día, del ambiente religioso (*sinagoga*) al profano (*la casa*) donde también hay situaciones que arreglar, donde también hay personas sin autonomía, sin libertad, y Jesús se empeña en que sean personas realmente libres.

A lo largo de su relato Marcos concede un especial simbolismo a la «*casa*» como el lugar donde se reúne la comunidad de los discípulos que siguen a Jesús. Con este rasgo narrativo, tan propio suyo, quiere ofrecer dos acontecimientos: uno corresponde a la vida de Jesús sobre la tierra y el otro corresponde con la praxis pastoral de los primeros años de evangelización. Dentro de la casa están los verdaderos creyentes, los que se abren a su palabra y a su persona y pasan a constituir su nueva y verdadera familia.

⁵⁹ El espacio se ha desplazado a un lugar privado y concreto en que Jesús también cura. El paso de su sinagoga a la casa de Pedro es importante desde el punto de vista eclesiológico, ya que pone los cimientos de una Iglesia comunidad y constata que la célula de las comunidades cristianas fue doméstica.

La casa se ha teologizado en el evangelio de Marcos y significa cualquier espacio en el que Jesús se reúna con sus discípulos.

1,30.- La fiebre de la suegra

Fiebre⁶⁰ (en griego, de la raíz «fuego») alude al celo violento de Elías, el profeta de fuego (Ec 48,1-3.9; 1Re 19,10.14) era un reformista violento. La escena muestra el intento de Jesús, sin duda dialéctico, de que abandonen su ideología: el espíritu de violencia es incompatible con el seguimiento. Es una “fiebre” que impide el servicio, por eso en cuanto se le pasa *empieza a servir*. La “fiebre” de la suegra de Simón representaría el nacionalismo zelota de que estaría enferma la casa de Simón.

30 ἡ δὲ πενθερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα, καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς

30 La suegra de Simón yacía en cama con fiebre. En seguida le hablaron de ella.

La suegra; Representa el aspecto matriarcal de aquella sociedad machista. La mujer que da a luz a otra mujer y que le transmite la tradición de aquella sociedad. Hace referencia a un vínculo familiar no necesario; no es “la madre” (vínculo familiar necesario). Eso significa que Simón está en relación con círculos reformistas nacionalistas de los que puede prescindir. Está vinculado por tanto a círculos violentos fanáticos de los que Jesús quiere liberar a Simón. De ahí el “*la cogió de la mano*” intenta arrancarlo de esa mentalidad. Por eso cuando se cura a la “suegra” (cuando se renuncia al fanatismo violento) es posible de inmediato el seguimiento.

El servicio en el evangelio es una categoría teológica, es lo propio del seguimiento de Jesús. Esta fiebre es también “teológica” y significa un impedimento para el servicio y por tanto para seguir a Jesús. Es la fiebre de la violencia que quiere dominar por la fuerza. Seguir a Jesús no significa dominar, sino servir. El servicio equivale al seguimiento, y esa fiebre lo impide. El día de sábado no es obstáculo para la actividad de Jesús: para él, el bien del hombre está por encima de toda ley.

Una “mujer” y además “sin fuerzas” era una auténtica nulidad, era considerada impura y en la mentalidad judía había que evitarla a toda costa. Es persona que no tiene voz, no tiene una identidad, sin capacidad de pronunciarse. Ni siquiera habla directamente con Jesús (*le hablaron de ella*). Si alguien la tocaba se convertía a su vez en impuro. Pero Jesús no hace distinciones entre hombre mujer, entre puro o impuro, solo ve que hay alguien a quien tiene que comunicar el amor de Dios.

1,31.-La levantó

La luz del contexto bíblico. El AT utiliza con mucha frecuencia el verbo «levantar» para designar la intervención personal de Yahvé a favor de los que están caídos, tendidos, postrados en el suelo. Estar derribado aparece en relación con el mundo de las tinieblas, del seol o fosa fatal (Sal 22,16). Es la postura de la humillación, opresión y aniquilamiento mientras que «levantarse», ponerse en pie, es símbolo de la dignidad humana. El hombre y la mujer vivos y puestos en pie experimentan plenitud (Sal 20,9), son inaccesibles (Sal 1,5) y desde esa posición pueden actuar, hablar, cantar (Sal 24,3; 68,2; 9, 20, 78, 6; 88,11...). Es la postura de autoridad, victoria, trascendencia y altura luminosa.

Toda la acción de Dios, tanto en el AT como en el NT, podría resumirse en el gesto simbólico de levantar, enderezar y poner en pie. En el NT, además de la suegra de Pedro, también son enderezadas por Jesús la hija de Jairo (Mc 5,41), la mujer encorvada (Lc 13,11-13) y María Magdalena, inclinada sobre el sepulcro y enviada a comunicar la noticia de la resurrección (Jn 20,11-18).

El verbo levantar (verbo *egeirô*) y la expresión *agarrar de la mano* conectan esta historia con otras (1,31; 5,41). La mujer solo tiene lenguaje corporal para comunicar su padecimiento, el mismo que utiliza Jesús para curarla (el contacto de las manos). La respuesta de la mujer, a su vez, se expresa en la acción corporal (con las manos) de servirles (en imperfecto, como actividad continuada). El verbo servir (*diakoneô*) es una acción que va cambiando su sentido a lo largo del evangelio⁶¹ hasta que Jesús mismo se la apropiá como un rasgo característico de sí y de su misión (10,45), proponiéndolo a todos (9,35; 10,43).

Ella les servía (*diēkonei autois*). La diakonia era el signo primordial de los ángeles de Dios que, en vez de descansar, servían a Jesús en el desierto (1, 13); ella define a las mujeres que al final del evangelio aparecen como

⁶⁰ Afirma Mercedes Navarro que; “La fiebre con postración (como las convulsiones y gritos del poseído de la sinagoga de la escena precedente) debemos entenderla como una protesta y una muda petición de auxilio. La postración evoca la muerte, la inactividad, la pasividad. Posiblemente las acciones de la escena quieren transmitir un mensaje sobre esta mujer concreta y sobre el vínculo familiar”. Morir de Vida p.66.

⁶¹ Cuando, más adelante, el narrador caracteriza a las mujeres en la escena de la crucifixión (15,41) como aquellas que le han servido, el lector evoca a la suegra de Simón, ya levantada por Jesús, y asocia el verbo servir con la reacción y respuesta a los signos de la resurrección.

servidoras o diaconisas mesiánicas (15, 41). La suegra de Simón interpreta el don que ha recibido; su servicio no se puede entender como trabajo servil de la mujer, bajo el dominio de varones ociosos, sino como verdadero ministerio mesiánico, creador de la nueva familia de Jesús. Por eso, la curada es la primera servidora de Jesús. En el origen de toda obra eclesial se encuentra esta mujer, conforme a Marcos.

Jesús cura para que la mujer pueda servir. En el mundo griego, el servicio (diakonía) se consideraba una deshumanización. En las primeras comunidades cristianas, era el signo de seguimiento de Jesús. El verbo que se utiliza en griego es *diékonei* = servía a la mesa. Los cristianos eligieron precisamente la palabra “diakonía” para expresar el nuevo fundamento de las relaciones humanas en la comunidad. El mismo Jesús dirá que no ha venido a ser servido sino a servir.

Al final del Evangelio el lector descubre que las únicas que han permanecido acompañando a Jesús hasta la cruz son unas mujeres que «*le seguían y le servían* (*διηκόνουν*) cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén» (Mc 15,40-41). En el relato, la única mujer que aparece sirviendo a Jesús desde Galilea es la suegra de Pedro: ella es, en otras palabras, «*servidora de Cristo*», la misma expresión que Pablo usa para identificar al verdadero apóstol y que aplica a sí mismo en 2Cor 11,23 («¿son servidores de Cristo? —¡Digo una locura! — ¡Yo más que ellos!») y que explica en esa carta como el «*servicio de la nueva alianza*», «*el servicio del espíritu*», «*el servicio de la justicia*» o «*el servicio de la reconciliación*». Este servicio va a ser, desde el gesto de la suegra, la clave de la identidad de Jesús y de los verdaderos discípulos, como Pablo.

31 καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός· καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὄπυρετός, καὶ διηκόνει αὐτοῖς.

31 **Y Él se acercó, la cogió de la mano y la levantó; se le quitó la fiebre y se puso a servirles.**

Se acercó. Es lo primero que hace siempre: acercarse a los que sufren, mirar de cerca su rostro y compartir su sufrimiento. Luego «*la cogió de la mano*»: toca a la enferma, no teme las reglas de pureza que lo prohíben; quiere que la mujer sienta su fuerza curadora. Por fin «*la levantó*», la puso de pie, le devolvió la dignidad.

La cogió de la mano y la levantó. La palabra **κατέκειτο** para decir “estaba postrada”, puede significar enfermedad o muerta, en cualquier caso, falta de vida. También para decir que la levantó, Mc emplea **ἤγειρεν** que puede significar levantar o resucitar. Está claro que Mc quiere dar un doble sentido a las dos palabras, más allá del sentido material.

Jesús ignora la prohibición y “asume” su impureza, la toca. Siempre que Jesús se ha encontrado ante prohibiciones legalistas de la Ley judía, frente a necesidades humanas ha priorizado en su actuación por el bien del ser humano.

Y la levantó (**ἤγειρεν αὐτὴν**) usa el mismo verbo empleado para la resurrección. La levanta de “*su muerte*”.

Jesús se ha dado cuenta de la situación de las mujeres en el ámbito doméstico donde hay personas que “no tienen fuerza” que viven postradas, y la fiebre que representa la rebeldía de no querer vivir de esa manera, o de tener que hacerlo todo por la fuerza a modo de una esclava de su marido. Al contacto con Jesús la mujer se siente liberada de esa opresión. “*La fiebre la dejó*” como algo que la tenía sometida, la fiebre se puede entender como aquello que deja postrado a una persona porque la mantiene siempre en una situación de insatisfacción, de rebeldía, incluso de violencia, porque no sabe cómo liberarse de esa situación en la que está viviendo. Pero cuando se da cuenta que ya no está obligada a servir al marido, cuando se siente liberada de la opresión que no está llamada a ser la esclava de la casa, cuando recupera su dignidad de persona, es ella misma quien voluntariamente toma la decisión de dedicarse al servicio. El servicio nace de una voluntad libre cuando uno se siente reconocido y amado por Dios en su dignidad de persona, no de una imposición que atenaza. Es capaz de actuar por voluntad propia.

.- Y se puso a servirles⁶². Nadie se lo ha dicho; no ha tenido que aprender de alguna exégesis rabínica. Lo ha comprendido ella misma, como mujer, que sabe estar al servicio de la vida, al recibir la ayuda de Jesús y al responderle, precisamente en sábado, de manera que su gesto (dejarse levantar por Jesús y servir a los demás) marcará de ahora en adelante todo el evangelio (hasta el final en que las mujeres vuelven a ser protagonistas: Mc 15, 40.37; 16, 1-8).

Al presentar a la suegra de Pedro «*sirviendo*», está diciendo: aquí hay alguien que ha entrado en la órbita de Jesús, que ha respondido a su invitación de ponerse a los pies de los demás y por eso está «*teniendo parte con él*».

No hay que olvidar que era sábado aquel día. La mujer ya no cree en el sábado. Jesús ha liberado a la casa de Simón de las tradiciones rabínicas que prevalecían en Israel sobre el sentido auténtico de la Escritura. Y, por último, es necesario tener en cuenta que la mujer fue liberada de su mal por Jesús, gracias a la intercesión de “ellos”. El evangelista no especifica quienes son los intercesores. Estos se han de entender de Simón y Andrés, los únicos que

⁶² Servirles: literalmente «les servía», pero este imperfecto (*diekónei*) tiene un sentido incoativo, «empezó a servirles». El servicio tiene la finalidad en el relato de confirmar la curación.

conocían su dolencia. Con esta insinuación reconocen el poder de Jesús sobre Israel.

καὶ διηκόνει αὐτοῖς (el tiempo usado, el imperfecto, se interpreta como “*comenzar a servir*” como una actitud que no va a acabar. Algo que empezó, y sigue, algo que no acaba, un servicio que será permanente. Además, **διηκόνει**, de donde deriva diácono, tiene el sentido del que sirve “por amor”. Esta mujer no hizo un servicio puntual y concreto una tarde, es una persona que ya sabe orientar su vida a lo que sabe que es lo más justo y mejor para ella, el servir por amor. “*Y los ángeles le servían*”. Esta mujer ahora se asocia a aquellos “ángeles” que son capaces de colaborar con Jesús en el servicio a los demás.

Simón y los restantes discípulos no lo entenderán hasta la pascua (y quizá nunca, si no vuelven a Galilea: Mc 16, 7), a no ser que se hagan servidores de los otros (cf. 9, 35; 10, 43), siguiendo al Hijo del hombre, que ha venido a servir y dar la vida por todos (10,45). Ella, en cambio, lo sabe desde el principio: ha superado un tipo de religión de escribas y se ha vinculado a Jesús de un modo personal, como servidora, el primer “ministro” de la comunidad de Jesús.

Ella sabe y realiza desde ahora algo que Simón (al que Jesús llamará Pedro) no querrá aprender en el transcurso de su seguimiento histórico de Cristo (como indica 8, 32; 14, 29-31.66-72). Pero hay todavía otro detalle significativo: sigue siendo 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.

La mujer que sirve a Jesús una vez que la ha levantado de su postración, realiza con él y los suyos (1,31) la misma acción que ya habían realizado para él los ángeles en el desierto (1,13). Ese desplazamiento del singular (los ángeles a Jesús) al plural (la mujer a Jesús y sus discípulos y tal vez todos los de la casa) anticipa el plural del verbo servir que tendrá por Sujeto a Jesús y por objeto a los demás.

No ha hecho falta que Jesús la llame a través de una vocación especial 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 la primera de todas las «iglesias» (= de todos los lugares de servicio cristiano).

La escena es un elemento marco del evangelio completo, relacionado con la escena de la cruz, en donde hay unas mujeres de las que dice el narrador que servían y seguían a Jesús desde Galilea. Servir y seguir. La suegra de Simón es, con toda probabilidad, vista desde la Pascua, una de las primeras seguidoras de Jesús⁶³.

Siguen después las curaciones del anochecer. A la puesta del sol, terminado el descanso inútil de los judíos (escribas incapaces de curar), las gentes del entorno vienen trayendo ante la casa de Simón a sus enfermos para que Jesús les cure (1, 31-34), pues son muchos los que siguen oprimidos por el mal, endemoniados. Precisamente cuando acaba el sábado judío del culto y descanso, puede empezar para los pobres el tiempo mesiánico de las curaciones.

Este es sin duda un texto irónico; es como si hubiesen de esperar el fin del tiempo de la religión (santo sábado) para recibir el don de Dios.

Curaciones (Mt 8, 14 -17; Lc 4, 38-44)

Al ver que Jesús se relaciona con círculos reformistas (la casa de Simón y Andrés), la población de Cafarnaún piensa que Jesús comparte esa ideología y pretende hacerlo líder.

Todo eso sucede “*a la caída la tarde, tras la puesta del sol...*”. Según el calendario judío, el sábado (tiempo de descanso) termina al ocaso de sol, esto es, a la caída de la tarde. Como observantes de la ley, los vecinos de Cafarnaún esperaron ese ocaso. Así dejan que pase el sábado ritual, tiempo de un descanso que no logra liberar al ser humano, y sólo entonces, transcurrido ya el lapso sagrado, en el momento más profano de la nueva noche que se va extendiendo, buscan a Jesús para que les cure, a la puerta de la casa de la suegra de Simón.

Tanto Jesús como la suegra han superado ya una comprensión exclusivista del sábado, porque él ha curado y ella ha servido ese día. Pero el conjunto de los habitantes de Cafarnaún se rige todavía por el cómputo antiguo del tiempo y por eso esperan la puesta del sol para traer ante la puerta de la casa a los enfermos, a fin de que Jesús les cure.

Al anochecer... Está indicando que los que se admiraban de las palabras y obras de Jesús, eran judíos y no habían superado la dependencia de la Ley, que era la causa de la opresión. Al ponerse el sol terminaba el sábado y la

⁶³ El comienzo del evangelio separa y distingue, por géneros, cada uno de estos verbos: los hombres son llamados por Jesús para seguirle como discípulos. La mujer reacciona con la acción de servir a la curación de Jesús. El final del evangelio vincula los dos verbos y no lo hace con los varones, sino con las mujeres, las únicas que han servido y seguido, superando de alguna manera la separación de acciones según el género.

obligación de descanso. Por lo tanto, ya podían ellos llevar a los enfermos y Jesús curarlos, sin faltar al primer precepto de la Ley. La gente prefiere antes que nada observar la Ley del sábado. No quieren problemas con las autoridades y que les critiquen diciéndoles que son unos pecadores. La suegra ya ha trasgredido el sábado poniéndose a servir, la gente todavía no ha comprendido lo profundo del mensaje liberador por encima del legalismo.

Jesús abandona la casa porque se siente incomprendido. La gente le ha confundido con un hombre grandioso que hace portentos y los discípulos están en esa misma línea, pues, cuando perciben que Jesús ha dejado la casa, van en su “persecución” con Simón a la cabeza. Los discípulos han hecho de la casa un instrumento de dominio y de poder.

Ante la puerta de la casa de Simón se agolpa la ciudad, en culto verdadero de miseria (van trayendo a los enfermos) y esperanza que se expresa a través de la palabra y curaciones de Jesús.

El espacio que está delante de la casa de Pedro puede haberse convertido en una especie de iglesia doméstica, donde se reúnen los cristianos de Cafarnaúm. Para los lectores de Marcos, que celebraban su culto en iglesias doméstica, tanto el pasaje como los que describen después a Jesús actuando en casas (Mc 2, 1-2. 15; 3, 20 etc.) son muy importantes.

32 Ὁψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος, ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονίζομένους.

32 Caída la tarde, cuando se puso el sol, le fueron llevando a todos los que se encontraban mal y a los endemoniados.

Caída la tarde; expresión introductoria para indicar que algo empieza a “no verse claro”. Es sábado y al ponerse el sol terminaba la obligación del sábado. Por eso la gente espera que termine la obligación del sábado para llevarle a Jesús a los que se encontraban mal. Son gente que respeta la obligación legalista del sábado. Lo hacen como consecuencia de lo que ha pasado y han visto en la sinagoga por la mañana. Pero no han abandonado las categorías de la institución religiosa. Hay una alusión al profeta Ezequiel, contra los malos pastores Ez 34. (“y no cuidáis a las que se encuentran mal”).

Hay mucha gente retenida en casa, porque hay una Ley que prohíbe hacer, en sábado, cualquier tipo de esfuerzo o trabajo. Cuando se pone el sol, se acaba el sábado. Al acabarse el sábado, la gente comienza a salir de casa. Comienza el día de trabajo. Al final del evangelio, en la escena del sepulcro se repetirá esta situación. Allí habrá oscurecido, se habrá acabado la vigencia de la institución judía y será el momento en que se perciba que Jesús ha resucitado. Aquí la gente sale de las casas. Allá será Jesús quien saldrá porque ya habrá oscurecido totalmente.

El contacto de Jesús con los círculos disidentes donde domina la ideología reformista (la casa de Simón y Andrés), da a la gente de Cafarnaún una falsa idea de las intenciones de Jesús: si no ha querido poner su fuerza profética al servicio de la institución, como le proponía el fanático de la sinagoga, es que pretende reformarla.

Se han liberado de los antiguos maestros, pero no de su doctrina.

Son unos anónimos colaboradores de Jesús los que llevan hasta él a los que necesitan ayuda. “**Los que se encontraban mal**” es un modo de designar al pueblo que sufría, ante la indiferencia de los dirigentes (cf. Ez 34,4); “**endemoniados**” son los poseídos (fanáticos de la ideología del judaísmo), públicamente conocidos por su violencia.

33 καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν.

33 La población entera estaba congregada a la puerta

La población de Cafarnaún, que no se interesa por los que sufren, se empeña en hacer de Jesús un líder reformista (**congregada a la puerta**; el verbo «congregarse» deriva de la misma raíz que «sinagoga»), pero él no cede a la presión y no se pone en contacto con ella. Sinagoga significa congregación. Por eso Marcos al usar este verbo indica que la gente “congregada” está con la mentalidad de la sinagoga. Con los ideales del sistema judío infundido por sus dirigentes. Pero han visto algo novedoso que les incita a cambiar de líder. Y van allí para poner en Jesús a la cabeza de un nuevo movimiento reformista, pero sin renunciar al ideal judío.

Todos se agolpaban a la puerta de la casa, no sólo los enfermos y endemoniados sino **todos los habitantes de la población**. Han observado que Jesús habla y actúa con autoridad y no como los rabinos a los que están acostumbrados a escuchar. Esta actitud de Jesús ha suscitado la curiosidad de todos y todos quieren comprobar por sí mismos.

No pueden entrar en la casa, porque es pequeña y no caben, o porque no actúan aún como iglesia (comunidad de Jesús), sino como admiradores externos. Son ellos, los vecinos de Cafarnaúm, los que vienen y traen a los enfermos, y los ponen ante él. Así inician la escena, como diciendo a Jesús lo que debe hacer. Llegan con prisa, no vienen a

escuchar (como harían en la sinagoga), sino a pedir a Jesús que cure, pues son muchos los que están oprimidos por el mal, los endemoniados.

1,34

Al igual que ha hecho con el hombre en la sinagoga (1,25), Jesús impide a los endemoniados hablar. Éstos intentan hasta el último momento arrastrar a Jesús para que se ponga de su parte, empujarlo para que sea el Mesías esperado por la tradición («le conocían»). Los endemoniados conocen al Mesías «hijo de David», pero no a Jesús «Hijo de Dios».

Estos espíritus inmundos son expresión de la enseñanza religiosa que tiene en el sumo sacerdote su representante más alto. Y será precisamente el sumo sacerdote quien se dirija a Jesús de la misma manera que se han dirigido a él los espíritus inmundos: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del [Dios] Bendito?» (Mc 14,61).

34 καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις, καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν, καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ἤδεισαν αὐτόν

34 Curó a muchos que se encontraban mal con diversas enfermedades y expulsó muchos demonios; y a los demonios no les permitía decir que sabían quién era.

Mientras tanto, va aliviando la situación de los oprimidos y enfermos; impide al mismo tiempo que los fanáticos violentos (*endemoniados*) enardezcan a la gente con la idea de su liderazgo y los rebate hasta hacerles abandonar su idea. Jesús constata que su actitud ha sido mal interpretada y que, a pesar de su intento, sus mismos seguidores siguen aferrados a sus propósitos reformistas.

Curó a muchos de diversos males y expulsó a muchos demonios. Jesús está abierto a todos porque es el salvador universal de todos. La verdadera liberación debe alcanzar a la integridad de la persona humana y a su libre relación con Dios. Por eso el narrador indica atinadamente que Jesús curaba las enfermedades de los que se acercaban y expulsaba demonios. Con sus exorcismos, para expulsar a los demonios que esclavizan al ser humano, Jesús revela el verdadero proyecto de Dios, Dios creó a los hombres para que fueran libres y vivieran en comunión con Él (cf. Sb 2,23s).

1, 35- 39.- Aldeas del entorno. Misión itinerante

De la sinagoga (judaísmo) y de la casa de Simón (Iglesia) pasa Marcos al servicio misionero, que viene a realizarse en el campo abierto. Queda en medio la noche de la división. Se han retirado los enfermos. Jesús y sus discípulos meditan, se dividen en la noche, de forma que al amanecer se enfrentan sus posturas.

Jesús ha salido «físicamente» de Cafarnaún, donde querían retenerle sus discípulos, pero él quiere extender su mensaje en las aldeas vecinas, y por eso **ha salido**. Pero en perspectiva más profunda, teniendo en cuenta el hecho de que habla desde un previo contacto con Dios, quizás ese verbo indique un gesto de salida teológica: Jesús ha salido «espiritualmente» de Dios y ha venido para predicar en todas partes el mensaje.

35 Καὶ πρωῒ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον κἀκεῖ προσηγύχετο.

35 Muy de madrugada, antes del amanecer, se levantó, salió, se fue a un lugar solitario y allí se puso a orar.

Ante esta incomprendión generalizada Jesús abandona la ciudad, reafirmando su ruptura con los valores de la sociedad judía (**se marchó a despoblado**). Pide a Dios que no fracase la obra emprendida (**se puso a orar**), pues la mentalidad reformista de sus seguidores se ha contagiado a la población de Cafarnaún.

Lugar “despoblado” significa la ruptura con los valores de la sociedad.

Jesús los saca de la sinagoga (*judaísmo*) y de la casa de Simón (*un tipo de iglesia, a la puerta de esa casa*), para llevarlos al servicio misionero, a campo abierto. De esa forma, este tipo de “noche pascual”, llena de curaciones, desemboca en una primera división. Tras marcharse los enfermos, muy de madrugada, Jesús y sus discípulos (**los cuatro del principio, con Simón!**) toman decisiones distintas.

.- Y allí se puso a orar; es la primera vez, de las tres que aparecen en el Evangelio, que Jesús se pone a orar, y todas ellas ante una situación de peligro, en relación con sus discípulos, que no son capaces de entender y aceptar su programa.

Jesús sale para orar. Las primeras palabras (*kai prói ennykha lian anastas*: y de madrugada, levantándose) parecen un anuncio de la resurrección (*kai lian prói*: y muy temprano...: 16, 2; cabe recordar que en ambos casos se trata del día *después del sábado*: cf. 1, 32; 16, 1). Entre la noche y la mañana hay un gran cambio que el pasaje presenta como *anástasis*, en término de clara evocación pascual (cf. 5, 42; 8, 31; 9, 9.31; 10, 34; 12, 18.23; 13, 2). Desde aquí se entienden mejor las acciones de los personajes, en forma de intercalado concéntrico: Jesús, Simón, Jesús.

Jesús se levanta de mañana (resucita) para orar en un lugar desierto (1, 35). Es como si debiera retomar su experiencia de encuentro con Dios (bautismo) y de compromiso mesiánico (tentación).

1,36

Simón es signo de una Iglesia que intenta utilizar a Jesús para servicio propio, convirtiéndole en curandero doméstico, establecido en su propia casa a la que acuden los necesitados y enfermos del entorno (cf. 1, 33-34). No quiere servir a los demás, como hizo su suegra, sino servirse de Jesús para su provecho.

Se trata de una imagen eclesial de Simón, a quien el evangelio de Marcos ha querido presentar de un modo ejemplar, para superarla. Éste es el Simón que intenta apoderarse de la obra de Jesús, para organizarla él, a su servicio, en el entorno de la buena sociedad de Israel, en el contexto de su casa. De ahora en adelante, la tónica de la acción de Simón, a quien Jesús llamará luego Pedro-Piedra (3, 16), será siempre la misma: apoderarse de Jesús, traerle a su terreno para así manipularle.

Simón ha dejado las redes, pero quiere hacerse administrador de las curaciones de Jesús.

No es casual que el primer tentador de Jesús sea Simón, cabeza de grupo de aquellos que olvidan su oficio de «pescadores» para volverse opresores de la casa mesiánica. En esta perspectiva, al menos en cierto nivel, el Pedro de Mc representa a la Iglesia judeocristiana que quiere «encerrar a Jesús en una casa» (en Jerusalén), sin asumir la apertura pascual, universal, de Galilea (cf. 16, 7-8)

36 καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ οἱ μετ. αὐτοῦ, 37 καὶ εὗρον αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ ὅτι Πάντες ζητοῦσίν σε

36 Simón y sus compañeros fueron en su busca y, 37 al encontrarlo, le dijeron: «Todo el mundo te busca».

Simón se pone a la cabeza y arrastra a los otros; buscan afanosos que Jesús ceda a la expectación de la gente de la ciudad. El grupo de seguidores pretende imponer una reforma, pero sin romper la continuidad con el pasado; no entiende que el reinado de Dios inaugura una nueva época (1,15: «Se ha terminado el plazo»).

.- Le persiguieron, buscándole; como referencia a la persecución del faraón, frente a la huida del pueblo hebreo para impedir su Éxodo hacia la libertad. Porque Simón no comprende que con tanta “fama” y “popularidad” (**Todo el mundo te busca**) Jesús se retire y se quite de en medio. Simón quería que Jesús se convirtiera en una especie de curandero, en una especie de mesías de poder, que acabase con los problemas de toda la gente, capaz de hacer “negocios” con su poder, y así ser visto como ese líder tan ansiado. Simón es así figura del auténtico tentador. Jesús no cederá a la tentación de Simón, porque este no actúa en quien no puede comprender la novedad de su mensaje.

1,38

Marcos no quiere encerrar a Jesús en una casa, no quiere establecerle en un lugar, en contra de Simón y compañeros. Lo propio de Jesús es el mensaje abierto, la misión de reino que él ofrece a su iglesia. Así lo muestra este pasaje, oponiendo los proyectos "eclesiales" de Simón y Jesús.

De la sinagoga (judaísmo) y de la casa de Simón (iglesia) conduce el evangelio al servicio misionero. Queda en medio la noche de la división. Se han retirado los enfermos. Jesús y sus discípulos meditan, se dividen en la noche, de forma que al amanecer se enfrentan sus posturas.

38 καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἀγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἔχομένας κωμοπόλεις, ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἔξῆλθον.

38 Él les respondió: «Vámonos a otra parte, a las poblaciones cercanas, a predicar también allí, pues para eso he salido».

Jesús rechaza la propuesta y los invita a acompañarlo en la misión por Galilea. Los que “persiguen” a Jesús, con Simón, son representantes de un tipo de iglesia judeocristiana que quiere “encerrarle en una casa”, que es ya la de Simón (no la de su suegra servidora), sin asumir la apertura pascual, universal, del evangelio, que ha de extenderse por los bordes de Galilea (cf. 16, 7-8), sobre pasando siempre los espacios cerrados de un tipo de religión apegada a su propia ley.

Simón y los que están con él quieren “fijar” a Jesús, situándole al servicio de sus propias ideas o intereses. Pero Jesús busca un principio orientador más alto, poniéndose en contacto con Dios en oración (*kakei proséukheto*), en la línea de su experiencia del bautismo (1,9-11). Simón y los suyos no han comprendido todavía a Jesús, no quieren seguirle de verdad, ni servir a los necesitados, sino triunfar con él, convirtiéndole en un taumaturgo popular, al servicio de sus propios intereses nacionales, económicos, sociales etc. Pero Jesús rompe esa “clausura” que quieren imponerle.

Es la levadura de los fariseos, la culpable de esta obcecación. La levadura de los fariseos es su preocupación por la

pureza ritual en las comidas, que impide que los judíos compartan el pan con los paganos.

39 καὶ ἤλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων
39 Y se fue predicando por las sinagogas de ellos, por toda Galilea, expulsando los demonios.

La actividad de Jesús en Galilea es parecida a la que ha tenido en la sinagoga de Cafarnaún: en toda la región, normalmente los sábados, anuncia la cercanía del reinado de Dios al pueblo que, por estar integrado en la institución (sinagogas), no sospechaba la existencia de una alternativa. Sigue la conexión entre proclamación y expulsión de demonios (fanatismos violentos que impiden la convivencia humana).

Las sinagogas "*de ellos*", Jesús no se siente identificado con la ideología de la sinagoga.

Simón le quiere establecer junto a su casa. Jesús, en cambio, sale expandiendo su mensaje en las sinagogas de ellos (de los judíos, de los demonios: cf. 1, 23), expulsado los demonios. Esta Galilea de la apertura misionera de Jesús es signo de su compromiso al servicio de la liberación de los expulsados sociales.

1,40-45. - Curación de un leproso (Mt 8,2-4; Lc 5,12-16)

Tras la curación de la suegra de Pedro y de otros muchos enfermos, Marcos cuenta el primer gran milagro de Jesús: la curación de un leproso. El texto sólo se comprende a fondo teniendo en cuenta los casos parecidos, y muy distintos, de Moisés y Eliseo⁶⁴.

Sigue Mc más atento a los hechos que a las palabras. El leproso no tiene nombre. Tampoco se habla de tiempo y lugar determinados. Se advierte una falta total de lógica narrativa. Apenas ha pasado un día de la predicación de Jesús y ya le conocen hasta los leprosos que vivían en total aislamiento.

El leproso deduce (y deduce bien) que, si Jesús pudo "purificar" o limpiar a un poseído, podrá purificarle también a él, declarándole limpio y realizando algo que, según Lev 13-14, sólo podían hacer los sacerdotes, cuando declaraban puros a los leprosos previamente curados. El poseído-impuro había gritado, desafiando a Jesús. Este leproso-impuro le ruega, puesto de rodillas, sabiendo que él, Jesús, tiene autoridad de Dios, por encima de los sacerdotes.

Es el último episodio de la "praxis" de la famosa jornada de Cafarnaún, antes de pasar a las disputas (Mc 2,1-3,6). Quiere ser como el "no va más" de todo aquello a lo que se atreve Jesús en su preocupación por los que sufren y están cargados de dolor, de miseria y de rechazo por una causa o por otra.

El relato evangélico está planteado, con mucho acierto, al final de la actividad de Jesús en esa jornada de Cafarnaún. La narración sigue un proceso liberador, en el que se ponen de manifiesto las actitudes de los hombres y los pensamientos de Dios.

La curación de un leproso es el relato culmen dentro de este desarrollo. Para valorar el hecho, hay que tener en cuenta que en el contexto judío la lepra era considerada igual a la muerte y, por ello, curarla equivalía a resucitar a un muerto, y era, por tanto, obra de Dios (2 R 5,7). Por otra parte, la lepra era una enfermedad que marginaba y obligaba a vivir al margen del pueblo de Dios, una enfermedad que dañaba no sólo el cuerpo, sino también la relación con Dios y con los miembros de su pueblo. Jesús, pues, revela que el dinamismo del Reino tiende a destruir la muerte, y se manifiesta a sí mismo como el que realiza los signos mesiánicos (ver Mt 11,5), dando la vida y reintegrando en el pueblo de Dios. Ante el hecho de la marginación de base religiosa dentro de Israel, Jesús toma postura contra el código de lo puro y lo impuro contenido en la Ley de Moisés. Procura convencer a los marginados de que su situación ha sido y es una injusticia humana, que no puede justificarse invocando la voluntad divina.

El leproso no era considerado solo un enfermo. Sobre la lepra se pensaba que no era una enfermedad como las otras. Se pensaba en ella como una maldición terrible que Dios lanzaba contra los pecadores. Por tanto, el leproso era visto no tanto como un enfermo, sino como una persona maldita y castigada por Dios a causa de sus pecados.

El relato subraya, por una parte, la fe del leproso, el único enfermo en Marcos que se arrodilla, dando fuerza a su oración, cuyo contenido es un auténtico acto de fe en el poder de Jesús, sólo condicionado por su voluntad: «**si quieres, puedes limpiarme**» (el empleo del verbo "limpiar" en vez de "curar" indica que en esta cultura se veía la lepra como causa de impureza, más que como enfermedad).

Para que el conjunto social mantuviera su pureza, los leprosos debían ser arrojados fuera del "campamento", es decir, del espacio habitado. No los podían matar (el mandamiento de Dios lo prohibía), ni les encerraban en lo que hoy sería una cárcel u hospital para contagiosos, pero les expulsaban de las ciudades y núcleos habitados (como al chivo expiatorio de Lev 16), y así vivían apartados de la sociedad. Según eso, no podían orar en el templo, ni aprender en la sinagoga, ni compartir casa, mesa o cama con los familiares sanos, sino que eran apedados, una secta

⁶⁴ El milagro de curar a un leproso sólo se cuenta en el AT de Moisés (Números 12,10ss) y de Eliseo (2 Reyes 5). Es interesante recordar estos relatos para compararlos con el de Marcos.

de proscritos.

A diferencia de las referencias anteriores a curaciones, aquí se trata de un milagro muy concreto, el primero que se describe con cierto detalle. Adquiere especial importancia cuando se lo compara con la imposibilidad de Moisés de curar la lepra y con la forma tan displicente como la cura Eliseo. Jesús supera a Moisés en poder y a Eliseo en compasión.

1,40-42

En el campo (expulsados de la sinagoga y de la casa) habitan los leprosos. Con ellos inicia Jesús una serie de signos dirigidos a la acogida/curación de los expulsados (vendrán luego el paralítico y publicano). Según ley, esos expulsados sufren una enfermedad social: están impuros, son fuente de peligro y mancha para la buena familia israelita. Por eso, cuando el sacerdote descubre su impureza ha de enviarlos fuera de la sociedad civil y religiosa, conforme a su código sagrado (Lv 13-14).

Aunque todo comenzara siendo una "ley de sanidad", como en Israel todo se sacralizaba, se llegó a dogmatizar de tal manera, que quien estaba afectado por ella, era un maldito, pasando a ser una "ley de santidad". Esta es una enfermedad de pobres y marginados. Nadie, pues, se acercaba a ellos: su soledad, su angustia, sus posibilidades ¿quién podía compartirlas? Es el momento de romper este círculo infernal.

Jesús, que trae el evangelio, va a enfrentar a los hombres de su tiempo con todo lo que significa marginar a los pobres en nombre de Dios.

Petición del leproso. Tres detalles son importantes en la actitud del leproso:

- 1) no se atiende a la ley que le prohíbe acercarse a otras personas;
- 2) se arrodilla ante Jesús, en señal de profundo respeto;
- 3) confía plenamente en su poder; todo depende de que quiera, no de que pueda.

Por tres veces se repite el verbo *καθαιρω*, limpiar, lavar, purificar, verbo que significa también, dejar libre a alguien de algo. Está lanzando a un significado mucho más profundo del que podía tener a primera vista una curación. No solo desaparece la enfermedad, sino que le restituye en su plena condición humana: Le devuelve su condición social, y su integración religiosa. Vuelve a sentir la amistad de Dios, que era el valor supremo para todo buen judío.

El leproso.

Jesús ha terminado una gira por toda Galilea, proclamando la cercanía del reinado de Dios (1,39; cf. 1,14s). El episodio del leproso aparece como el colofón de la actividad itinerante de Jesús en Galilea. Si se piensa en la circunstancia, es extraño que sólo se le acerque un enfermo. Se esperaría que, como en otras ocasiones, acudiese a él o le llevasen una multitud de enfermos (1,32-34; 3,7-12; 6,54-56). El hecho de que sea solamente uno, que se presente a Jesús por propia iniciativa, y precisamente al final de su actividad, hace sospechar que se trate de una figura creada por Marcos para indicar cuál fue el problema más grave encontrado por Jesús en Galilea, cuando iba proclamando en las sinagogas.

En Israel, por otra parte, el leproso era el caso extremo y el prototipo de la marginación religiosa y social (Lv 13,45s).

«El Señor habló aún a Moisés y a Aarón y les dijo: — Cuando a alguien le salga una inflamación, una erupción o una mancha blanquinosa en la piel que haga prever un caso de lepra será llevado al sacerdote Aarón o a alguno de sus descendientes sacerdotes. El sacerdote procederá al examen del mal. Si la piel presenta una cavidad y el pelo de la parte afectada toma un tono blanquecino se trata de un caso de lepra. Después de que el sacerdote le haya examinado le declarará impuro».

Y a continuación va dando una serie de normas sobre lo que es impuro: «El que está enfermo de lepra irá con la ropa rasgada, la cabellera suelta, un tapabocas en la cara y gritará: "¡Impuro, impuro!"

Mientras le dure el mal, será ritualmente impuro. (Tabú religioso). Como impuro vivirá aislado fuera del campamento», porque no puede tener contacto con nadie. Y acaba diciendo en el capítulo 14:

«El Señor habló aún a Moisés. Le dijo: — Ésta es la Ley para el que ha sido declarado leproso, el día que se presente al sacerdote para ser purificado: El sacerdote saldrá fuera del campamento y procederá a examinarlo. Si comprueba que la lepra ha desaparecido ordenará que cojan, para el que se ha de purificar, dos pájaros vivos que sean puros, un tronco de cedro, lana teñida de escarlata e hisopo, etc....».

La lectura de este pasaje sirve para ambientar, como una especie de composición de lugar, la interpretación correcta

de la perícopa.

Declarar injusta la marginación del leproso significa denunciar toda marginación. Porque no se trata de una simple curación; de hecho, esta palabra no aparece en toda la perícopa, se habla en ella de "limpiar/purificar". El episodio expone en realidad un principio general que atañe a todo marginado religiosamente. Lo indica Marcos con la expresión: "[Jesús], conmovido, extendió la mano y lo tocó, diciendo: "Quiero, queda limpio" (1,41). El verbo "conmoverse" es exclusivo de Dios en el AT y en el judaísmo. Al atribuir a Jesús el sentimiento de Dios y afirmar que, con tal de "limpiar" al leproso, lo tocó, violando la Ley (Lv 5,3; cf. Nm 5,2), Marcos está declarando que la marginación, aunque pretenda respaldarse con la Ley divina, no procede de Dios, sino que es cosa impuesta por los hombres (1,44: "lo que prescribió Moisés"; cf. Lv 14,1-32); en consecuencia, es inadmisible e injustificable marginar a alguien en nombre de Dios. El leproso resulta ser, por tanto, el prototipo del marginado, el representante de todos los que, en nombre de la ley religiosa, eran marginados de la sociedad judía.

Pensando sólo en un leproso, enfermo de lepra, una enfermedad contagiosa, difícilmente se comprende este pasaje. Marcos tipifica con este personaje, una manera de pensar y de actuar que se da por toda Galilea.

La "lepra" bíblica es una enfermedad "social" más que puramente corporal, es una enfermedad que se puede atribuir a todos los que tienen manchas en la piel, un tipo de soriasis o de pigmentación distinta, producida muchas veces por causas sociales, psicológicas y religiosas (y no sólo por el bacilo de Hansen⁶⁵).

Eso significa que la "lepra bíblica" constituye una enfermedad mucho más extensa que la lepra puramente bacteriana. En ese contexto se sitúa todo lo que sigue. Por eso, cuando el sacerdote descubre la "impureza" cutánea de una persona ha de expulsarlos de la sociedad civil y religiosa, conforme a su código sagrado (Lev 13-14). La religión se utiliza, así como cordón sanitario para expulsar a los "distintos".

1,40.-Si quieres, puedes limpiarme (καθαρίσαι)

La súplica del leproso es recogida en términos sumamente breves pero muy significativos: *si quieres, puedes limpiarme*. Por una parte, el temor del leproso consciente de su situación real desesperada y, por otra, la confianza que le inspira Jesús. Jesús tiene autoridad para hacerlo. Sólo basta que quiera.

Es importante tener en cuenta que en este párrafo el evangelista no habla nunca de curación, sino de *purificación*. El leproso va a Jesús para ser purificado; le resulta insoportable estar alejado de Dios y de su amor. Piensa que Jesús es un profeta de Dios, y no le solicita la curación. Lo que más le pesa es sentirse excluido, alejado, maldito de Dios.

La iniciativa no parte de Jesús, sino del leproso que le dice lo que ha de hacer, despertando en él una nueva conciencia de poder, que desborda las fronteras del viejo Israel sacerdotal. Se diría que un leproso que enseña a Jesús (al menos conforme a la dinámica del texto). Ha comprendido que el proyecto de Jesús (centrado por ahora en los poseidos) debe extenderse también a los leprosos, expulsados de la comunidad de Israel por su impureza. Por eso se atreve a ponerse a pedirle su ayuda, de manera que se puede decir que ha entendido de Jesús su poder de sanación.

Jesús se acerca al enfermo, pero no le ayuda en sus deseos fácilmente. Le confronta consigo mismo y con su propia contribución a la enfermedad. El primer paso de la terapia de Jesús consiste en la piedad.

40 Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτὸν [καὶ γονυπετῶν] καὶ λέγων αὐτῷ ὅτι Ἐὰν θέλης δύνασαι με καθαρίσαι

40 Acudió a él un leproso y le suplicó de rodillas: «Si quieres, puedes limpiarme».

Lo que se entendía por lepra en la antigüedad, no coincide con lo que es hoy esa enfermedad concreta. Más bien se llamaba lepra a toda enfermedad de la piel que se presentara con un aspecto más o menos repugnante. Tanto la lepra como las normas sobre la enfermedad no son originales del judaísmo; se encuentran en otras culturas y religiones más antiguas. Esas normas, aunque parecen hoy inhumanas, hay que tener en cuenta la necesidad de defenderse de una enfermedad que podía causar estragos en una población. Se trataba de salvaguardar la vida de la comunidad, ante una enfermedad contagiosa y mortal. Sin la garantía de que era Dios el que lo mandaba, no hubiera tenido ningún efecto la prohibición. Por eso todas las normas se presentaban como recibidas de Dios, aunque fueran simplemente profilácticas.

Los judíos llamaban "lepra" a cualquier enfermedad de la piel: sarna, tiña, psoriasis, erupciones, etc. Y todo leproso era impuro, no podía mezclarse con la gente, según el A. T. y la ideología de los fariseos. Sin embargo, el leproso se

⁶⁵ «La lepra, en el sentido moderno, no fue definida hasta el año 1872 por el médico noruego A. Hansen. En tiempos antiguos se aplicaba la palabra "lepra" a otras enfermedades, por ejemplo a enfermedades psicógenas de la piel» (J. Jeremias, Teología del AT, 115, nota 36).

acerca a Jesús y con ello muestra que se ha liberado de la Ley. Esta escena debió ocurrir al salir de una sinagoga, donde los leprosos tenían reservado un lugar especial, al cual debían llegar antes que los demás y salir después de todos. El leproso es el prototipo del marginado (a la lepra se le llamaba “la primogénita de la muerte”). No podían entrar en los pueblos. Estaban excluidos de toda sociedad. Y se consideraba que era un castigo de Dios, que lo rechazaba como un maldito. Era la peor marginación social y religiosa existente.

“Un leproso”. Es un personaje anónimo por lo tanto en el evangelio de Marcos, significa un personaje representativo en el cual muchos quedan significados al ser propio de época de la que se trata. Además, es una persona vista como pecadora ya que en la cultura de la época y para la mentalidad judía creía que si tenía lepra era porque “*había pecado*” y lo más grave, era rechazado por Dios. La lepra “era un castigo de Dios” ante el que no había que sentir la mínima compasión.

Una enfermedad del enfermo (es evidente); pero es también, y, sobre todo, una enfermedad de la sociedad que no le acoge, sino que le registra entre los impuros y le mantiene separado.

Este leproso conoce su mal por experiencia personal y social, pues la misma Ley le ha expulsado, de manera que no puede albergar ninguna esperanza de Reino, pues ha de habitar fuera de las poblaciones (como Cafarnaúm), pero también fuera de las aldeas y de sus sinagogas, de manera que no puede aprender la Ley, ni escuchar el mensaje que Jesús está sembrando precisamente en ellas, al curar a los endemoniados. Él aparece en el último escalón de la sociedad o, mejor dicho, fuera de ella, sin esperanza alguna.

Se trata de un individuo excomulgado, fuera de la comunidad, pero que se resiente por ello. Hasta que no pase un tiempo y el tenido por leproso dé señales de que se comporta según la Ley, no será reintegrado al grupo. Con su manera de actuar, saltándose la Ley, podría contaminar a otros. Por eso lo consideran leproso. Podría tratarse de un maestro que enseñara ideas contrarias a los letrados, que representaban la interpretación oficial de la Ley, y que lo enseñara públicamente. Entonces, desde dentro de la institución, se le excluye.

.- *Le suplicó de rodillas.* Sorprende el gesto del pobre leproso: le suplicaba *de rodillas*. Este es un detalle que corresponde a la pluma de Marcos quien ya sabe que Jesús es digno de adoración porque es el Hijo de Dios. Pero el gesto tenía otros sentidos menos teológicos, a saber; la reverencia respetuosa ante quien se le consideraba constituido en autoridad o en una dignidad peculiar, como el rey. En todo caso la escena sobrecoje por su delicadeza y expresiones.

La figura del leproso pone en evidencia el daño social que hacían las prescripciones discriminatorias de la ley de lo puro y lo impuro y es exponente de la dureza y falta de amor en que formaba el sistema judío a sus adictos, marginando sin piedad a quienes necesitaban ayuda. La experiencia de Jesús al terminar su labor en Galilea es que una parte de Israel, de la que el leproso representa el caso extremo, está marginada por motivos religiosos, y se le niega la posibilidad de salvación. Al acercarse a Jesús, está violando la Ley, pero su angustia lo hace arriesgarse; de rodillas, temiendo un castigo por su atrevimiento; *si quieres, puedes*, se dice de Dios en Sab 12,18. El leproso ve en Jesús un poder divino.

1,41.-Quiero, queda limpio (καθαρίσθητι)

Es significativo que la primera vez que Marcos presenta a Jesús sea, precisamente, tocando a una persona impura en la sinagoga, lugar de reunión judío y hecho reprobable por las normas cultuales judías de pureza. La purificación del leproso anticipa lo que hará Jesús cuando cure en lugares no sagrados, en la casa de Pedro, y prepare la apertura al mundo pagano, porque el Templo ha dejado de ser el lugar de culto y de curación, y ya no es el único lugar donde Dios se manifiesta.

La reacción de Jesús no es la que teme el leproso: al ver la miserable situación de aquel hombre, Jesús se *commueve*; este verbo se predicaba en el judaísmo solamente de Dios; en el NT, sólo de Jesús: el amor entrañable de Dios por los hombres se manifiesta en Jesús. Él no reconoce marginación alguna; la establecida por la Ley no corresponde a lo que Dios es y quiere: el reinado de Dios no excluye a nadie de la salvación. Violando la Ley (Lv 5,3; Nm 5,2), Jesús toca al leproso y éste queda limpio de la lepra. Y hace algo que estaba prohibido en la Ley de Moisés. (Código de la pureza en el libro del levítico). Por tanto, está indicando que esa idea de Dios es falsa. Dios no puede querer la marginación de nadie.

⁴¹ καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο καὶ λέγει αὐτῷ, Θέλω, καθαρίσθητι·

⁴¹ **Conmovido*, extendió la mano y lo tocó diciendo: «Quiero, queda limpio».**

***Encolerizado, extendió su mano.** La actitud de Jesús con el leproso es diferente según los diversos códices⁶⁶. Unos leen que Jesús se compadeció (*splagchnistheis*), otros, por el contrario, dicen que se encolerizó (*orgistheis*). Los testimonios más representativos asumen la primera lectura. Pero muchos expertos suponen que, si esa fuera la original, no se comprende cómo pudo surgir la segunda. Mientras que, si sucediera, al contrario, es más plausible pasar a la otra, por la dificultad que entraña en un primer momento aceptar que Jesús se enfadara con el enfermo.

Pero ¿por qué se enfada Jesús? Se han dado explicaciones contradictorias. ¿Quizá el leproso dudó de su bondad? “*Si quieras, puedes limpiarme*”. Otros piensan que la causa del enfado se debe a que el leproso está trasgrediendo las normas de la Ley. Pero esto no parece posible, ya que enseguida Jesús le va a tocar; acción que estaba totalmente prohibida. Se ha propuesto también que la causa de tal actitud surge al contemplar la enfermedad en el hombre. No puede tolerar que el hombre, al que él sabe amado por Dios, esté sujeto a estas vejaciones. Pero anteriormente también curó a la suegra de Pedro y no mostró ese tipo de reacción. Probablemente lo que causa el enfado de Jesús es la marginación de la persona, avalada por la Ley, y el tener que pasar como un trasgresor de la ley al devolver la salud a aquel enfermo.

Conmovido; (en griego = “se le revuelven las entrañas”) es un verbo que en la Biblia solo se aplica a Dios y a Jesús sensible al mal del hombre.

Compadecido (*σπλαγχνισθείς*). Esta palabra se encuentra enraizada en la confesión de fe de Israel, que se expresa cuando, tras haberse roto el primer pacto (cf. Ex 19-24) por infidelidad del pueblo, que adora al becerro de oro (Ex 32), Moisés sube de nuevo a la montaña y escucha la palabra de perdón de Dios que se define como “aquel que está lleno de misericordia y compasión” (Ex 34, 6). Pues bien, ella marca el principio de la transformación de Jesús, que aparece, así como portador de esa misma compasión de Dios. Ciertamente, el texto griego de Ex 34, 6 LXX no emplea la palabra *splagnistheis*, pero utiliza otras equivalentes que expresan la hondura del “*rehem*” de Dios, su conmoción interior ante la pequeñez y dolor de los hombres. Pues bien, según Marcos, Jesús ha sentido esa misma “conmoción interior” de Dios ante el leproso, una compasión-misericordia que brota de su entraña. Jesús aparece, así como el que “aprende por dentro”, al situarse en el lugar del leproso, al que cura.

“**Lo tocó**” (“tocar” un impuro comportaba la impurificación legal) y le dice: **¡Quiero, purifícate!** Siendo *καθαρίζω*, “purificar”, un verbo de acción, el imperativo aoristo pasivo en segunda persona del singular, *καθαρίσθητι*, equivale a decir “*Sé tú mismo el agente de tu purificación*”. Al instante se alejó de él la lepra y “*se purificó*”. Jesús “*se abalanzó sobre él y directamente (sin rodeos) lo expulsó*”. No quiere que siga formando parte del grupo un individuo que pretende jugar con dos barajas: estar bien visto por la institución religiosa y pertenecer a su grupo. Por eso le insiste que se presente al sacerdote, para que éste reconozca que ya se ha purificado y deje de importunarles con su denuncia de la Ley.

Movido por su compasión (que es como la de Dios: cf. Ex 34, 6), Jesús desoye la ley del Levítico, que prohibían “tocar” a los leprosos, bajo pena de impureza. Expresamente rompe esa ley que separa a puros de impuros, iniciando un movimiento que marcará desde aquí toda su vida, aprendiendo la “lección” del leproso que le pide que le limpie (que le purifique), dejándose conmover en sus entrañas (*¡cómo se conmueve Dios!*). De esa forma hace algo que nadie habría osado hacer, sino sólo el sacerdote, y no para curar/purificar, sino sólo para certificar una curación que se había realizado antes.

Le tocó. El significado del verbo griego *ἅπτω*, no es en primer lugar tocar, sino *sujetar, atar, enlazar*. Este significado indica mejor la manera de actuar de Jesús. Quiere decir que no solo le tocó un instante, sino que mantuvo esa postura durante un tiempo. Se comprende el profundo significado del gesto, suficiente, por sí mismo, para hacer patente la actitud vital de Jesús. No solo demuestra que está por encima de la Ley cuando se trata del bien de un hombre, sino que asume el riesgo de contraer la lepra y hacerse él también impuro.

¡Quiero, queda limpio! Esa palabra ratifica la misericordia anterior y despliega el sentido del contacto de la mano. El leproso le ha dicho *¡si quieras!* (*ean thelēs*) y Jesús le ha respondido, cumpliendo así su petición, de manera que su palabra marca la novedad y el poder del evangelio: **quiero, sé puro** (*thelō katharisthēti*).

A través de este querer de Jesús, expresado en primera persona (*¡quiero!*) viene a expresarse la voluntad creadora de Dios. Éste es el querer de Dios, en el doble sentido castellano (y en el fondo griego) de amor y desear. Querer es comprometerse, en gesto solidario. Así es Jesús, el hombre solidario y cercano, capaz de liberar con su toque (mano) y con su voluntad (querer, amor) a los leprosos.

1,42.-Quedó limpio. (*ἐκαθαρίσθη*)

⁶⁶ El códice Beza y otros manuscritos muestran a Jesús «enfadado» (*órgis theis*) con el leproso, mientras que la mayor parte de la tradición textual dice que se mostró con él «misericordioso» (*σπλαγχνισθείς*), quizás para no ofrecer una imagen de un Cristo sujeto a pasiones menos nobles.

El leproso esperaba que Jesús restableciese su relación con Dios, que por sí solo -pensaba él- no podía alcanzar. Creía que al estar marginado por la institución religiosa también Dios lo rechazaba. De ahí su insistencia en ser purificado (limpiado). Su idea de Dios es la de los maestros oficiales: la de un Dios que no ama ni acepta a todos los hombres, sino solamente a los que cumplen ciertas condiciones de pureza física o ritual.

42 καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ. αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη.

42 Al instante se le quitó la lepra y

El texto dice que “*de pronto desapareció la lepra y quedó puro*” (con un verbo en pasivo divino: *ekatharisthē*: Dios le hizo puro). Evidentemente, Marcos está pensando en un “cambio externo”, y así supone que la piel del enfermo tomó otra apariencia, como si quedara seca o se le cayeran las escamas.

La palabra central que aquí se emplea no es “se curó” (*iathē*), sino “quedó puro” (*ἐκαθαρίσθη - ekatharisthē*). Es como si el mismo Dios, por medio de Jesús, le hubiera declarado limpio, como en el caso en que el mismo Jesús de Marcos dirá más adelante que Jesús “declaró limpios/puros todos los alimentos” (7, 19, con el mismo verbo: *katharidsōn*⁶⁷).

¿Qué mérito presenta el leproso para merecer su curación? Ninguna. Marcos presenta así la novedad de Jesús, que el amor de Dios no está basado en el mérito que hacen las personas, ni en la necesidad de purificarse previamente para ser visto con buenos ojos por Dios. Al contrario; es acoger a Dios, creer en Él lo que “purifica” al hombre. Esta es la buena noticia traída por Jesús.

1, 43-44.- Mandato de Jesús

Jesús manda al leproso que se mantenga fiel a las instituciones de Israel, que se presente a los sacerdotes y cumpla las leyes de purificación. Este mandato puede entenderse desde varias perspectivas.

– Históricamente. Jesús se mantuvo fiel a las instituciones de Israel. Por eso pide al leproso que «calle» (que no propague el milagro) y que vuelva al conjunto social establecido: que los sacerdotes reconozcan su salud y le admitan de nuevo en el pueblo. No quiere ser competidor. No ha intentado deshacer por fuerza el tejido de la sagrada de los judíos, ni imponer su mesianismo con milagros exteriores. Por eso pide al curado que vuelva a la vida israelita, controlada por los sacerdotes (1, 42-43).

– Puede haber una razón de tipo más teológico, vinculada a la hipótesis del «secreto mesiánico» de Marcos... y quizás a su propia experiencia de transgresión, pues, de un modo paradójico, después de haber afirmado que tuvo misericordia de él y dijo «quiero», Marcos afirma que Jesús se «enojó» severamente con el enfermo, quizás porque había dicho «si puedes», como dudando de su poder, o quizás (y más probablemente) porque este enfermo había roto el plan de curaciones que Jesús había programado.

1, 43.- ¡Un secreto a voces!

En el relato de Marcos se encuentra con frecuencia este interés de Jesús en que se guarde secreto cuando se trata de sus gestos milagrosos. Marcos tiene especial interés en que se mantenga en secreto la identidad de Jesús que se manifiesta en estos gestos inauditos y portentosos. Para que el milagro alcance su reconocimiento en la sociedad, el curado debe cumplir lo reglamentado por Moisés: presentarse al sacerdote. Éste certificará que ya no es leproso. Con ello habrá cumplido su obligación de vigilante y garante de la salud pública. Ni siquiera le preguntará el origen de su curación. Esto pertenece al ámbito de la autoridad de Jesús.

El “secreto a voces” lleva la intencionalidad de este evangelista, porque pretende poner de manifiesto que más importante que la aceptación por parte del sacerdote de su curación, es proclamar (se usa, incluso, el verbo *kēryssein*, que es propio del anuncio del evangelio en el cristianismo primitivo) que ha sido Jesús, el profeta de Galilea, quien le ha llenado el alma y el corazón de gratitud y de acción de gracias a Dios. La ley, aquí, frente al evangelio, también queda mal parada y, en cierta forma, anulada. Y es posible entender que el “leproso” curado, ni siquiera va al templo, al sacerdote (el texto, desde luego, no lo explica ¿intencionadamente?); no le hace falta, porque el evangelio que Jesús trae en sus manos es más que esa religión que antes lo ha marginado hasta el extremo.

Esta segunda parte del relato es de una gran importancia. Se supone que estaban en un lugar “fuera” del pueblo, sin embargo, el texto griego dice literalmente: lo expulsó fuera, y del leproso dice: cuando “salió”. Una vez más está empujando a una comprensión espiritual. Jesús no quiere que continúe junto a él y lo despidió inmediatamente; eso sí, con el encargo de no contarlo y de presentarse ante el sacerdote. Una vez más, manifiesta Mc el peligro de que las acciones de Jesús en favor del marginado fueran mal interpretadas.

⁶⁷ En esa línea, Jesús declaró, en el fondo, que todos los leprosos (como todos los alimentos en 7, 19) son humanamente limpios, superando así los tabúes y las divisiones de purezas e impurezas que expulsaban a ciertos hombres y mujeres de la sociedad.

“**Y lo sacó fuera;**” no se trata de ningún lugar físico en particular, (los leprosos vivían siempre fuera, aislados) sino de la mentalidad de la sinagoga de la institución que le ha enseñado cosas totalmente equivocadas de Dios. Lo arrancó de la ideología que le hacía creer que Dios se complacía en la marginación y la exclusión del hombre.

43 καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν, καὶ λέγει αὐτῷ,

43 Le regañó y lo sacó fuera en seguida diciéndole:

No le basta estar curado; tiene que convencerse de que ninguna marginación procede de Dios; la Ley que la prescribe es cosa humana. Debe independizarse de la institución religiosa, convenciéndose de que su modo de actuar no expresa lo que Dios es; si no lo hace, estará siempre a su arbitrio y podrá ser marginado de nuevo.

Le regañó; (¡¿Cómo has podido llegar a pensar que eras rechazado por Dios, que Dios no te quería?!). El leproso creía que su castigo era merecido y su marginación la voluntad divina. Por haberse creído marginado por Dios, Jesús le regaña; para hacerle cambiar de mentalidad (**sacarlo fuera**) le hace ver las severas y costosas condiciones que le impone la institución para admitirlo. Tiene que comparar al Dios amoroso que se manifiesta en Jesús con el Dios duro y exigente que propone la institución. Los ritos impuestos por Moisés (no por Dios; cf. Lv 14,1-32) demuestran la dureza de aquel pueblo (*como prueba contra ellos*, cf. Dt 31,26).

Irritado con él le expulsó.

Todo este pasaje resulta en un sentido extraño, pero en otro es profundamente revelador y marca una novedad esencial en el despliegue del evangelio. Jesús tuvo compasión y dijo al leproso: “quedá puro”. Pero inmediatamente parece que se arrepiente de ello: “*Y de pronto, irritado con él le expulsó*”. No se debe olvidar que la escena empezaba diciendo que Jesús enseñaba en las sinagogas “*de ellos*”, es decir, de los judíos observantes de la Ley (1, 39), de manera que estaría actuando como un “reformador”, pero al interior del judaísmo sinagogal (es decir, sin salir de la ortodoxia judía). Ahora, en cambio, al curar (y declarar puro) al leproso, Jesús está rompiendo la identidad del judaísmo sinagogal y sacerdotal, que no admite leprosos en su seno. En este contexto se puede entender su ira.

Así puede situarse mejor la conmoción interna de Jesús a quien este pasaje presenta cargado de gran irritación (*embrimēsamenos autō*) frente al hombre a quien él mismo ha curado, como si no supiera (o no pudiera) superar la ruptura interior y exterior que le ha causado su relación con este leproso que le ha pedido que le “limpie”, cosa que él ha hecho con misericordia.

La irritación, parece dirigirse, a través del leproso purificado, a toda la institución de Israel, y a la nueva situación en que él (Jesús) se encuentra después de haber respondido de esta forma a ese leproso. Jesús se irrita, quizás, con las instituciones de Israel, porque quieren mantener sometidos por ley a los leprosos. Se irrita al descubrir la situación de este leproso, pero no puede (no quiere) empezar rompiendo la ley de los sacerdotes.

Este mandato de un Jesús “*irritado*” que no quiere romper el orden sagrado de Israel, al menos en este momento y que, por eso, acepta sus instituciones (las de Israel), puede tener un fondo histórico, pero, al mismo tiempo, refleja, sin duda, las disputas de algunos judeo-cristianos (del tipo de Santiago Zebedeo...o de Santiago hermano de Jesús), que pretenden mantener la comunión con los sacerdotes; esos judeo-cristianos aman a Jesús y aceptan en el fondo su evangelio; pero quieren mantenerlo (y mantenerle a él) dentro del orden legal y social de Israel, como un reformador leal al sistema.

1,43.- Irritado con él... La ira del Cristo.

Jesús purifica al leproso, pero se irrita con él (*embrimēsamenos*) y le expulsa (**exebalen auton**), mandándole que vaya a presentarse al sacerdote, según ley. Esas dos palabras (irritado, le expulsó) resultan muy significativas y escandalosas, de manera que el leproso curado opta por no cumplirlas: ciertamente, él se va, como le ha dicho Jesús, pero no se presenta al sacerdote, sino que pregoná lo que Jesús ha hecho con él.

1. Opiniones. He aquí un resumen las posturas de los exégetas sobre el «enojo» de Jesús.

a) Algunos afirman que se debió a que el leproso se acercó demasiado a él, violando la ley judía que ordenaba a estos enfermos mantenerse lejos de las personas sanas...

b) Otros piensan que Jesús se enojó porque el leproso lo había interrumpido en su oración, o en su predicación, o en la actividad que estaba desarrollando en ese momento...

c) Un tercer grupo opina que Jesús no se molestó con el leproso sino con la ley judía, que obligaba a esta pobre gente a vivir aislada y excluida de la sociedad...

d) Un cuarto grupo supone que Jesús se enojó porque la gente lo buscaba como curandero, y nada más.

e) En realidad, Jesús se enoja porque el leproso «ha dudado» del poder y de la voluntad sanadora de Dios y de Jesús, como si Dios no quisiera la curación y salud de los enfermos.

Esa parece haber sido también la intención de Marcos al contar el enojo de Jesús con el leproso. Éste se había acercado al Maestro de Nazaret diciéndole: «Siquieres, puedes limpiarme». Y esa frase le ofendió. ¿Cómo podía decirle «siquieres»? ¿Por qué no iba a querer curarlo? Por supuesto que él quería curarlo... Por eso Jesús se molestó».

2. Nueva opinión. Jesús se irrita con las instituciones de Israel, porque quieren mantener sometidos por ley a los leprosos y a otros marginados. Se irrita al descubrir la situación de este leproso, pero no puede (no quiere) empezar rompiendo la ley de los sacerdotes y, por eso, con ira, le manda que vaya y que cumpla según ley, para que los sacerdotes, en principio, no se opongan a su mensaje (de Jesús, que quiere que el leproso sea un testimonio para ellos). Esa actitud puede situar ante un dato histórico: En principio, Jesús quiso mantenerse fiel a las instituciones de Israel y por eso pidió al leproso que «callara»: que no propagara el «milagro» (la revolución total que implica su manera de «tocar» a los leprosos) y que volviera al conjunto social establecido, para que los sacerdotes reconozcan su curación (sin decir quién la ha causado) y le admitan de nuevo en el orden sagrado que ellos controlan. Jesús no quiere ser competidor. No ha intentado deshacer por fuerza el tejido del judaísmo sacral, ni imponer su mesianismo con milagros exteriores.

3. Jesús se irrita, quizá, porque el leproso a quien ha purificado le hace cambiar sus proyectos, y pone en riesgo su misión en Israel (en las sinagogas del entorno). Por eso, en vez de mantenerle junto a sí y decirle que le siga (como ha hecho con los cuatro pescadores de 1, 16-20), Jesús le expulsa (*exebalen*). No le acepta a su lado, no le quiere en su grupo, porque sería un impedimento para su misión en los pueblos del entorno, en el entramado de sinagogas de Galilea. De esa manera, parece indicar Marcos que Jesús buscaba un imposible: por un lado, declaraba puros a los leprosos; por otro lado, intentaba mantenerse dentro de las estructuras sagradas del viejo Israel (que expulsaba a los leprosos).

1,44

Aparentemente, Jesús da dos órdenes al recién curado:

- 1) que no se lo diga a nadie;
- 2) que se presente al sacerdote.

La primera (no decirlo a nadie) resulta extraña, porque Jesús no pretende pasar desapercibido. Es probable que las dos órdenes estén relacionadas entre sí, formando una sola: «*no te entretengas en decírselo a nadie, sino ve a presentarte al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que mandó Moisés*».

Las palabras finales de Jesús parecen tener un tinte polémico: «para que les conste». Se pasa del singular (el sacerdote) al plural (les conste), como si Jesús pensase en todos sus adversarios que no lo aceptan.

«**Preséntate a los sacerdotes** como testimonio contra la injusticia que están cometiendo declarando impuros a los leprosos».

Jesús no quiere empezar siendo competidor de los sacerdotes, es decir, del sacerdote especial (*tô ierei*), encargado de la pureza social y sacral en aquella zona de Galilea, como presintiendo que al fin serán los mismos sacerdotes quienes le condenarán a muerte (Mc 15), por conflicto de competencias.

44 Ὁρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς, ἀλλὰ ὑπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἢ προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.

44 «**Mira, no le digas nada a nadie! En cambio, ve a que te examine el sacerdote y ofrece por tu purificación lo que prescribió Moisés como prueba contra ellos**».

.- ***¡No le digas nada a nadie!*** Tiene primero que convencerse que Dios no es como él creía. No puede decir nada a nadie hasta que realmente haya cambiado radicalmente su mentalidad sobre Dios, porque no puede anunciar a un Dios falso que se complace con el sufrimiento y la marginación. Necesita primero un periodo de maduración. Tiene que comprender que el Dios verdadero no es el Dios de la Ley de Moisés.

Mandar callar equivale a invitar a reflexionar sobre el sentido de la acción, para sacar las consecuencias apropiadas a la luz de la palabra de Dios; pero la invitación no fue respetada, por lo que, al final, el entusiasmo inicial del pueblo se convierte en abandono.

«Que te examine el sacerdote y ofrece por tu purificación»; consistía en un “reconocimiento exhaustivo” que podía llevar varios días con exámenes y purificaciones rituales por parte de los sacerdotes que implicaba grandes sacrificios de animales, un largo periodo de normas legalistas y tremadamente rigoristas que humillaban y llevaban

al enfermo a una situación vergonzante. Por eso Jesús le quiere hacer comprender la distinta forma en que es curado por él (con compasión y sin exigencia alguna) en comparación con los costosísimos rituales legalistas de la Ley; *lo que prescribió Moisés como prueba contra ellos*». Y aunque uno reciba el certificado de los sacerdotes, nadie le va a asegurar que al día siguiente no vuelva a estar otra vez “*impuro*”, que recaiga a una situación “*indigna*” delante de Dios.

Es como si le dijera: “*Tú te has de sentir puro, pero no lo digas a nadie, no lo proclames*” (al contrario, *ve, muéstrate tú mismo al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que prescribió Moisés...*) tal como se prescribe en el libro del Levítico⁶⁸, o sea: “tú ve al sacerdote y haz ver que estás de acuerdo con todo lo que dicen ellos, compórtate como un judío observante”. Lo que le impedía comulgar con la institución religiosa era que él no observaba la Ley. “*Como tú no quieras ser considerado impuro, observa la Ley, ve, preséntate, haz lo que te manden, quédate con ellos*”.

Lo invita a que descubra la diferencia entre su propuesta, de liberación incondicional y misericordiosa y la que le van a exigir los sacerdotes, con unos costes expiatorios (la visita a los sacerdotes no salía precisamente gratis, solía ser muy costosa en compras de animales para las ofrendas y expiaciones) y que no aseguran que posteriormente vuelva a caer en la marginación y al final tendrá que decidir qué enseñanza prefiere seguir. Ante las dos enseñanzas que tiene delante debe confrontar cuál cree más acertada a la imagen de Dios.

Y... ¡Qué curioso! Jesús acaba de saltarse la Ley, pero exige al leproso que cumpla lo mandado por Moisés. Hay que estar muy atento para descubrir el significado. Jesús no está nunca contra la Ley, sino contra las injusticias y tropelías que se cometían en nombre de la Ley.

1,45

Sale y **empieza 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 leproso no cumple el mandato de Jesús, sino que obedece desobedeciendo.

Desobedece a Jesús y pregoná su milagro, sin acudir a los sacerdotes. Antes parecía un esclavo: se echaba a los pies de Jesús, parecía arrastrarse... Ahora se levanta y va... Ahora es un hombre libre y libremente hace lo que piensa que tiene que hacer, aún en contra del mandato externo de Jesús. De esa forma viene a convertirse en testigo de la novedad mesiánica: expone lo que Jesús ha hecho con él, apareciendo como germen de una nueva comunión de liberados, que superan la ley sacral, haciéndose testigos de evangelio. Jesús es para ellos curación y fuente de libertad.

La suegra de Simón respondía al "milagro" poniéndose a servir a los demás en sábado, superando así un aspecto de la sacralidad del judaísmo. Ahora lo hace este leproso, de un modo directo y programado: desobedece a Jesús (no se somete a los sacerdotes), para proclamar el evangelio, influyendo en la estrategia posterior del evangelio, enseñándole a Jesús.

La pregunta es: ¿lo que hace este leproso curado es bueno o malo? Este leproso curado: ¿obedece a Jesús o le desobedece? Marcos deja la respuesta en manos del lector (y de la misma narración del evangelio).

45 ὁ δὲ ἔξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν, ἀλλ. ἔξω ἐπ. ἐρήμοις τόποις ἦν· καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.

⁴⁵ **Él, cuando salió, se puso a proclamar y a divulgar el mensaje a más y mejor: en consecuencia, Jesús no podía ya entrar manifiestamente en ninguna ciudad; se quedaba fuera, en despoblado, pero acudían a él de todas partes**

Al salir; (=sintiéndose liberado de la mentalidad opresora de todo ese ambiente)

Cuando salió; significa que ya se convenció. “**Salio**” de la mentalidad de la Ley. Y a partir de ahí es cuando se puede proclamar ya el verdadero mensaje de Jesús⁶⁹.

⁶⁸ Según el Levítico, el curado debe ofrecer: dos aves puras (se suponen tórtolas o pichones), dos corderos sin defecto, una cordera añal sin defecto, doce litros de flor de harina amasada con aceite y un cuarto de litro de aceite. Con todo ello el sacerdote realiza un complejo ritual que dura ocho días. Además, el curado deberá afeitarse completamente el primer día y raparse de nuevo el octavo.

⁶⁹ No se puede curar a un leproso para obligarle después a que haga lo que nosotros queremos, sino que debemos dejarle en libertad, para que él mismo sea y haga lo que quiera...

Cuando el marginado se convence (*al salir*), su alegría es grande y difunde la noticia. Jesús ha tomado postura pública contra la marginación religiosa y contra la Ley que la prescribe. En consecuencia, queda marginado; no puede entrar abiertamente en los lugares donde hay sinagoga (ciudades/pueblos), pero aumenta el número de marginados que acuden a él. Se abre así el Reino a todos los excluidos como impuros por la Ley y la institución judía.

No ha ido a los sacerdotes, ha preferido seguir a Jesús, se ha sentido profundamente amado (hubiese corrido el riesgo de recaer en impureza).

Este leproso curado desobedece a Jesús en un plano para obedecerle en otro más profundo⁷⁰, proclamando su palabra, y para ello debe prescindir de los sacerdotes (no someterse a ellos), con las consecuencias sociales que ello implica: rechaza su autoridad y de esa forma, de hecho, niega el control que ellos ejercen sobre el pueblo.

.- Se puso a proclamar. Proclama la novedad que él ha experimentado, que Dios no margina a nadie, que Dios no excluye, Dios no rechaza ni se complace en el sufrimiento de las personas. Predica que Dios no es como los sacerdotes del templo que marginan, y exigen sacrificios, ofrendas y expiaciones previas.

Jesús ya no puede entrar abiertamente en las ciudades, sino que ha de habitar en despoblado. ¿Porque le buscan demasiado? ¿Porque quiere evitar las muchedumbres? (¡No! (¡Porque él mismo se ha hecho impuro! Ha tocado al leproso, está contaminado, es hombre sucio, conforme a la visión sacral de sacerdotes y escribas, cuya autoridad parece rechazar el curado. No viene Jesús a los pueblos, pero vienen las muchedumbres de los pueblos a Jesús.

La confrontación está servida: el gesto de Jesús no puede pasar inadvertido. Éste es el Jesús de los descampados, el Jesús que está fuera del orden social, donde no llega la ley de las ciudades.

Jesús ha tenido que aprender... Una vez que empieza a curar a los leprosos... (una vez que empieza a acogerles) su movimiento rompe ya el orden sagrado de los sacerdotes....

Jesús no podía ya entrar en ninguna ciudad. Las consecuencias de la proclamación del hecho fueron nefastas para Jesús. Si había tocado a un leproso, él mismo se había convertido en apestado. Y no podía ya entrar abiertamente en ningún pueblo. Las consecuencias de la divulgación del hecho podían también ser nefastas para el leproso. Era el sacerdote el único que podía declarar puro al contagiado. Los sacerdotes podían ponerle dificultades si tenían conocimiento de cómo se había producido la curación.

El leproso divulga el hecho, porque no podía ser de otro modo. Aunque hubiera querido guardar secreto no era posible. En su aldea todos sabían que había sido un leproso y ahora estaba curado. El don desborda la capacidad de discreción del curado. El secreto forma parte de la estructura teológica de Marcos o de sus fuentes y trata de colocar la misión de Jesús en su lugar. En realidad, para Marcos la presencia invisible pero real de la cruz atraviesa en todas las direcciones todo el relato.

Marcos quiere que el lector sepa leer los gestos portentosos como prolongación de la fuerza salvadora de la cruz. Es ahí donde ha de mirar el discípulo y el lector de esta obra. Cualquier otro intento de lectura conducirá al fracaso. Marcos enseña que, paradójicamente, es en la cruz donde se revela la grandeza de la autoridad de Jesús y el amor misericordioso de Dios por el mundo. Los gestos portentosos anticipan, como primicia y arras, la fuerza liberadora total de la cruz.

La relación entre este leproso “desobediente” del principio (1, 39-45) y el leproso que acoge en su casa a Jesús al final del evangelio (14, 3-9) constituye una de las claves de lectura de Marcos.

El leproso curado, la mujer de la unción

Allí, en la casa de Simón en Leproso de Betania...realiza Jesús el mayor de sus gestos: se deja ungir por una mujer... que le proclama rey. Jesús ha curado a un leproso. El leproso anunciará su mensaje... El gesto del leproso ha enfrentado a Jesús con el judaísmo sacerdotal, de manera que este pasaje (Mc 1, 40-45), situado entre la expulsión de los demonios de las sinagogas (1, 21-28) y el perdón de los pecados (2, 2-12), puede interpretarse como anuncio del enfrentamiento final de Jesús en Jerusalén; es lógico que el leproso vuelva a aparecer en 14, 3-9, en contexto de entrega de la vida. Para Mc, el reto de Jesús está en formar un nuevo grupo humano (iglesia) a partir de los leprosos (marginados, impuros), con lo que ello implica de superación del sistema de purezas sacerdotal.

⁷⁰ Éste es, con el de Mc 7 (la siro-fenicia) un caso en el que la persona suficiente sabe más que Jesús y le enseña. Citando de memoria un tipo de ley judía, Jesús le dice: “Primero los hijos, después los perros”. Desde su experiencia y sufrimiento, la siro-fenicia le dice a Jesús: En esto no tienes razón; ante la mesa de Dios y el dolor de la una madre no hay hijos y perros... Aquí Jesús dice al leproso que se someta a la ley de Israel. Pero el leproso sabe de esto más que Jesús y no se somete, y así le obedece y enseña.

Tomo conciencia, de vez en cuando, de los cambios en mi cosmovisión y de sus consecuencias y, voy y vuelvo continuamente al evangelio de Marcos, a la figura de Jesús y al Proyecto divino narrado en sus páginas, y noto cuánto influyen mis transformaciones en la lectura y en la interpretación del libro y de su protagonista. Y cuánto me ayuda el Jesús de Marcos y su evangelio a percibir las sombras y aumentar el anhelo de la luz. **Mercedes Navarro**.

2,1-3,6.- Cinco controversias sobre la autoridad de Jesús

El capítulo 1 ha presentado la actividad de Jesús sin hacer mención de ninguna oposición. En el capítulo 2, Jesús regresa a Cafarnaún, lugar de las primeras enseñanzas y milagros. Allí se desarrollan cinco controversias a lo largo de las cuales se discute la autoridad de Jesús. La serie de controversias culmina en 3,6 con la decisión de los fariseos, aliados con los herodianos, de hacer perecer a Jesús.

El conjunto aparece cuidadosamente estructurado: las dos primeras controversias evidencian la relación de Jesús con Dios, cuando su actuación está reflejando el poder y la manera de actuar de Dios; las dos últimas tratan sobre la relación de Jesús con el hombre, liberándolo de sobrecargas asfixiantes. Ambas relaciones se encuentran en la controversia central (2,18-22), en la que Jesús se presenta como «el esposo», es decir, como aquel que encarna el amor apasionado de Dios por su pueblo.

De estas cinco unidades, las dos primeras tratan sobre el pecado, las dos últimas del sábado y las tres centrales versan sobre la comida.

CAP 2

En el segundo capítulo del evangelio de Marcos, Jesús es presentado continuamente en conflicto con los líderes religiosos judíos. El narrador contrasta la enseñanza con autoridad de Jesús con la de los escribas, que, a pesar de ser expertos en la Ley, quedan carentes de autoridad.

Este ataque está dividido en cinco pequeñas unidades concéntricas en las que Jesús discute con los escribas y fariseos sobre cuestiones concretas relativas a la práctica de la Ley. Los oponentes de Jesús cuestionan la forma en que este lleva a cabo su ministerio (2,7.16.18.24) y en cada pasaje Jesús responde a la pregunta que le plantean de una forma contundente. En los dos extremos encontramos que el evangelista sitúa un milagro que refuerza su respuesta, mientras que en los otros solo aparecen palabras.

Reacción de los escribas-fariseos.

Marcos coloca a continuación el ciclo de las “discusiones de Galilea”, cinco relatos sobre los escribas y fariseos (2,1-3,5), no con un criterio historicista, como si estos hechos hubieran acaecido inmediatamente después de los anteriores, sino catequético, con la finalidad de presentar las reacciones ante Jesús de escribas y fariseos, y sus motivos. Quiere hacer ver así a sus lectores que, en la medida en que las comparten, no llegarán a conocer a Jesús. Son dogmáticos (2,7), puritanos (2,16), legalistas (2,24; 3,2) e identifican religiosidad con prácticas religiosas concretas (2,18). Lo expone en una línea de oposición creciente: primero sólo piensan en su interior (2,6), después arguyen indirectamente contra Jesús dirigiéndose a sus discípulos (2,16), a continuación, pasan a la crítica directa (2,18.24), finalmente Jesús toma la iniciativa y desenmascara sus intenciones (3,4).

La sección forma un quiasmo muy cuidado:

A. Punto de partida: curación de Jesús (2,1-12). El Hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados. Oposición interna (2,6).

B. Punto de partida: actitud de Jesús y los adversarios preguntan a los discípulos (2,13-17).

C. Palabras de Jesús. El momento escatológico bajo la imagen del banquete con la presencia del novio (2,18-22).

B". Punto de partida: actitud de los discípulos y los adversarios preguntan a Jesús (2,23-28).

A". Punto de partida: curación de Jesús (3,1-6). Oposición externa y decisión de matarle.

Marcos describe los acontecimientos con viveza singular y es necesario valorarlo para entender mejor lo que quiere transmitir. Al evangelista le gusta, lo que podría llamarse “teología narrativa”, es decir, expresar y proponer lo que

piensa de Jesús y su misión a través de acontecimientos, narraciones y relatos.

2,1-3,6. -Autoridad que exaspera. Cinco relatos de conflicto

El misterio de la persona de Jesús sigue desvelándose en sus obras de poder, signos inequívocos de la presencia amorosa y compasiva de Dios entre los hombres. Tales obras, sin embargo, no suscitarán ya solamente asombro y admiración. Ahora van a suscitar también repulsa y obstinación.

En los cinco relatos de esta serie se presenta a varios enemigos de Jesús y de los primeros cristianos (los escribas, los escribas de los fariseos, los fariseos y los discípulos del Bautista, los fariseos y los herodianos). Estos **adversarios** cambian su actitud: desde la admiración (2,12) pasan a la hostilidad activa (3,6). Los primeros cristianos habrían utilizado estas historias para defender sus puntos de vista y sus prácticas relacionadas con el perdón de los pecados, la comida con personajes de mala fama, el ayuno y la observancia del sábado. La mayoría de estos relatos reflejan el ambiente palestino, aunque Marcos (o la tradición premarciana) los ha reelaborado situándolos en un bloque compacto.

Se trata de una sección extensa muy bien dispuesta. Son cinco controversias con los escribas o con los fariseos, cuya hostilidad crece gravemente.

El punto de partida es un comportamiento de Jesús o de sus discípulos: perdona los pecados, come con pecadores y publicanos, los discípulos no ayunan y arrancan espigas en sábado, Jesús cura en sábado. Cada episodio culmina con unas palabras de Jesús que manifiestan su insólita autoridad, su libertad ante la ley, su poner al hombre en el centro (3,3) y por encima del sábado (2,27). La reacción de los adversarios al principio es solo interna, pero al final se confabulan para matarle (3,6). Está aún empezando la narración y ya aparece la cruz en el horizonte.

Las controversias (Mc 2,1-3,6).

La perícopa de transición (1,40-45) sirve para justificar los problemas que va a tener Jesús a continuación: un leproso curado no ha obedecido a Jesús (1,44) y ha divulgado por todas partes su curación (1,45). El conflicto está anunciado. Esta sección está construida con gran detenimiento.

- 1) **2,1-12**: los opositores son “escribas” (2,6); piensan, pero no dicen nada (2,6-7); Jesús se anticipa a sus pensamientos y les responde directamente.
- 2) **2,15-17**: los opositores son “escribas de los fariseos” (2,16); preguntan a los discípulos, no a Jesús (2,16); Jesús les responde sin dejar tiempo a los discípulos (2,17).
- 3) **2,18-22**: los opositores son “discípulos de los fariseos” (2,18); le preguntan a Jesús por una falta de piedad de sus discípulos (2,18); él les responde defendiendo a sus discípulos (2,19ss).
- 4) **2,23-28**: los opositores son “fariseos” (2,24); le preguntan a Jesús por una presunta transgresión de sus discípulos (2,24); él les responde defendiendo a sus discípulos (2,25ss).
- 5) **3,1-6**: los opositores son “fariseos y herodianos” (3,6); ya no le hablan (3,4); se confabulan para matar a Jesús, sin darle posibilidad de defenderse (3,6).

El ciclo galileo responde a un esquema complicado en sus dimensiones literaria y teológica. Por una parte, está estructurado con arreglo a un patrón concéntrico; por otra, un impulso hacia delante tiende a una creciente confrontación.

a) Dentro de la estructura concéntrica, el primer relato (la curación del paralítico en 2,1-12) corresponde al quinto (la curación del hombre con la mano atrofiada en 3,1-6). En ambos, Jesús sana públicamente a un hombre que sufre parálisis. La curación, así como la autoridad que se atribuye implícitamente Jesús al llevarla a cabo, encuentran oposición por parte de los dirigentes religiosos. El segundo relato (la llamada a Leví y la comida con recaudadores de impuestos y pecadores en 2,13-17) corresponde al cuarto relato (las espigas arrancadas en sábado [2,13-28]). En estos dos relatos, el comer aparece conectado con objeciones procedentes de los fariseos. La escena, en el segundo relato, de Jesús a la mesa con recaudadores de impuestos y pecadores mueve a los escribas de los fariseos a dirigir una pregunta hostil a los discípulos, aunque no son éstos, sino el mismo Jesús, quien da la réplica. En el cuarto relato, el comer de los discípulos, que arrancan espigas en sábado, hace que los fariseos objeten ante Jesús, quien defiende a sus discípulos con tres argumentos distintos. En medio de esta estructura concéntrica se encuentra el tercer relato (2,18-22), en el que comer sigue siendo el tema principal, con la pregunta de por qué los discípulos de Jesús no ayunan, cuando sí lo hacen los discípulos de Juan y los de los fariseos. Jesús responde mediante la parábola del banquete de boda y con las metáforas del remiendo que produce un desgarrón y de los odres que revientan: el júbilo debido a la presencia del Mesías quedará atenuado por los trastornos violentos a los que esa presencia dará lugar.

b) A través de ese esquema concéntrico, un impulso hacia delante avanza en dirección a una oposición creciente y un odio mortal a Jesús. Dentro de la narración general del evangelio, esa hostilidad cada vez mayor contra Jesús apunta hacia su pasión y muerte. En el primer relato, los escribas objetan silenciosamente en sus pensamientos (2,6) a la declaración de Jesús de que los pecados del paralítico son perdonados. La acusación silenciosa pero inquietante que brota automáticamente en las mentes de los escribas es la de blasfemia (2,7), porque “¿quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?”. Dentro de la estructura narrativa de Marcos, ésta es ya una acusación que apunta hacia el relato de la pasión. Allí, al final de la narración marcana del proceso judío (en el que tomarán parte los escribas), Jesús será condenado a muerte bajo la acusación de blasfemia (14,64). En el segundo relato del ciclo, los escribas de los fariseos objetan en voz alta contra las acciones de Jesús, pero expresan sus objeciones a los discípulos, no a Jesús mismo (2,16). En el tercer relato, personas anónimas se dirigen a Jesús de manera directa, preguntándole por qué sus discípulos no ayunan, en contraste con los miembros de otros grupos religiosos. Jesús replica con una parábola que culmina al ser arrebatado el novio (2,20), otra referencia a la muerte de Jesús, la cual causará que los discípulos ayunen en el futuro. En el cuarto relato, los fariseos ponen ya directamente reparos a Jesús por las acciones de sus discípulos en sábado (2,24). En el quinto y último relato, una curación practicada en sábado por Jesús mueve a los discípulos a estudiar con los herodianos el modo de acabar con él (3,6). El tema del encaminarse de Jesús hacia la muerte es, pues, una lúgubre campana que tañe cada vez más fuerte en la serie de cinco relatos.

Claramente, este ciclo galileo constituye una intrincada pieza de arte y artificio literario, escrita por un teólogo cristiano para exponer su visión general de Jesús como el Mesías, el Hijo del hombre y el Hijo de Dios, que, aunque oculto, tiene plena autoridad.

2,1-12. - El paralítico. (Mt, 9,2-8; Lc 5,17-26)

En la primera de las controversias se combina una curación (2,1-5) y un debate con los escribas (2,5b –10a). El objetivo de esta combinación (como en 1,21-28) es mostrar que Jesús es poderoso tanto en palabras como en hechos: su poder de perdonar pecados queda confirmado por su poder de curar al paralítico. Los primeros cristianos apelarían a este pasaje como una prueba de que podían perdonar los pecados en el nombre de Jesús.

Jesús enseña que Dios es favorable a todos los hombres no exclusivamente a los israelitas. Para ello los libera del pasado infundiéndoles una nueva vitalidad.

El narrador va a jugar con las posturas corporales asociándolas a ciertas actitudes y actores. Los escribas “sentados” son la viva imagen de una institución que juzga y controla, sobre todo en el terreno moral. Es lo que el narrador pretende mostrar cuando se introduce en sus mentes permitiendo a sus lectores saber lo que piensan. Los escribas juzgan y condenan, pero el narrador llena su murmuración de ironía, como se puede apreciar.

Cuando piensan ¿quién puede perdonar pecados sino sólo Dios? unen pecado y enfermedad, aunque ratifican que, como dice Jesús, es Dios quien perdona. En realidad, de lo que sospechan es de la persona que lo dice, de la manera y la circunstancia. Tampoco está en la sinagoga o el templo y no utiliza el rito debido, ¡quién se cree que es!, esto es una blasfemia y la blasfemia requiere un castigo legal.

Marcos esquematiza al máximo para facilitar el hilo de su relato. Él tiene la mirada puesta en la manifestación de Jesús y el resultado que la misma produce en sus oyentes e interlocutores. De nuevo Marcos insiste en la casa. Es para él un recurso literario para ubicar su relato. Los simbolismos del relato no son de menor importancia. El perdón se va a ofrecer al “paralítico” en una “casa”, no en la sinagoga o en el templo, que serían un marco más adecuado para la cultura religiosa de entonces. La “casa”, es el lugar donde llega el perdón y la liberación del paralítico.

Cuatro; el paralítico es portado por cuatro personas. En el plano real estos cuatro son personas afectas al enfermo. Pero en el plano figurado en el que también sitúa Marcos todo su relato, estos cuatro ¿no podrían aludir a los cuatro primeros llamados que traen a la casa de Jesús a un gentil (los gentiles)?

Se ha supuesto que los cuatro estarían representando a los cuatro discípulos de Jesús recientemente elegidos. El paralítico en este caso significaría la humanidad, que es traída a la casa por los discípulos de Jesús.

El “destechar” la casa invitaría a pensar dos cosas: que la casa de Pedro (Iglesia judía) no es suficiente para dar cabida a tantas personas, y que debe abrirse al mundo gentil.

Perdón de Dios. 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 sagral israelita, apareciendo como dueño de una autoridad que debería ser exclusiva de la ley de Dios.

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.

Una llave para entrar

Esta página del evangelio contiene dos encuentros: uno con el paralítico y otro con los escribas. El directamente interesado no dice ni una palabra. Los otros, en cambio, entablan una discusión bastante dura.

Se trata de un episodio que documenta cómo la curación realizada por Jesús es completa y que no afecta solamente al cuerpo.

Marcos ha querido presentar la casa como un espacio social, y no sólo incidir en la localización física de la tradición, de ahí su interés en mencionarla explícitamente. Mostrando en la casa la unión de milagro y controversia recibida en la tradición, expresa cómo Jesús confirma su autoridad de perdonar pecados con la realización del milagro.

¹ Καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ δι. ἡμερῶν ἤκουόσθη ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν.

¹ Entró de nuevo en Cafarnaún y, pasados unos días, se supo que estaba en casa.

Jesús vuelve sin publicidad a Cafarnaún (cf. 1,45). La casa donde *está* Jesús es figura de «*la casa de Israel*», en este caso de la comunidad judía de Galilea, representada por la gente de Cafarnaún. Jesús ya no habla (*elalei*) en la sinagoga (lugar de estudio de ley), ni en el templo (lugar de la presencia suprema de Dios), sino en el hogar de las relaciones cotidianas donde la gente se reúne y le rodea.

En Cafarnaún, capital judía de Galilea, la gente se congrega en la casa, y en ella están sentados o “instalados” algunos letrados. Para encontrar el sentido que Marcos da a esta “casa” hay que tener en cuenta tres datos:

- 1) es un lugar donde está Jesús;
- 2) es un lugar donde *se congrega* (verbo griego, *sinágō*, del que deriva “sinagoga”) la gente,
- 3) es lugar de los letrados, es decir, de los maestros oficiales, los que enseñaban en la sinagoga.

Ahora bien: intentando conjugar estos tres datos, puede deducirse que una “*casa*” que engloba a los israelitas de Cafarnaún y a sus estructuras religiosas (sinagoga, letrados), y donde “está” también Jesús, no puede ser otra que “*la casa de Israel*”, que representa al pueblo como tal. Jesús, que aún no se ha visto forzado a romper con la institución judía, como sucederá algo más tarde (3,6-7a), se encuentra, por tanto, en este momento dentro de su ámbito. Eso explica que aparezca una “multitud” (2,4) y no se mencionen por separado “los discípulos”; éstos, como Jesús, están aún integrados en las estructuras de su pueblo.

2,2.-Y les proponía la palabra.

La progresión que existe en 2,1-12, desde la «palabra» de Jesús en 2,2 hasta la «fe» en él en 2,5, recuerda el lenguaje de Rom 10,17, porque la fe de los amigos del paralítico es lo que ha posibilitado la curación. Son ellos los que le han llevado ante Jesús, como en Gal 6,2, cuando Pablo relaciona la práctica cristiana de la intercesión con el hecho de «ayudarse mutuamente a soportar las dificultades».

Marcos destaca con la incorporación redaccional de la reunión (*συνήχθησαν*) y de la enseñanza (*ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον*) una función de la casa que en el evangelio se encuentra unida íntimamente al grupo discipular (Mc 7,17; 9,28; 9,33; 10,10; implícito en 4,10). De este modo, hace que desde el comienzo de su obra la casa refleje ser el lugar de reunión para la enseñanza del discipulado.

² καὶ συνήχθησαν πολλοὶ ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν, καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον.

² Se congregaron tantos que ya no se cabía ni a la puerta, y él les exponía el mensaje.

Los habitantes de la ciudad, que habían intentado hacer líder a Jesús (1,32-34.35-39), acuden en gran número. Para sacarlos del exclusivismo y nacionalismo que habían mostrado, Jesús les expone el mismo mensaje proclamado antes por el leproso curado, pero ahora con un horizonte más amplio: el reinado de Dios no estará limitado a Israel ni centrado en él, se abre a los hombres de todos los pueblos. Este contexto recuerda que el nuevo judaísmo rabínico (que surgirá tras el 70 d.C.) se iniciará y centrará también en las casas.

2, 3-4.- La fe de los compañeros.

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

nuevo nacimiento.

Es un enfermo con amigos. No puede andar, pero cuenta con la solidaridad y la fe de cuatro camilleros que le llevan, le alzan, le introducen por el techo de paja (**τὴν στέγην**) y le ponen delante de Jesús porque confían en él. Es paralítico, pero tiene una familia verdadera; no está solo en el mundo, no se encuentra abandonado. Sin el primer gesto de solidaridad de los camilleros resulta imposible la escena que sigue.

3 καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν αἴρομενον ὑπὸ τεσσάρων.

3 Llegaron llevándole un paralítico transportado entre cuatro.

Transportado entre Cuatro; el número cuatro es el número de la universalidad (los cuatro puntos cardinales).

El mensaje que propone Jesús se escenifica en la curación del paralítico, figura de la humanidad «pecadora», es decir, según el modo de hablar judío, pagana (cf. Gál 2,15); ésta acude a «la casa de Israel» buscando su salvación en Jesús. El paralítico y sus portadores representan dos aspectos de esa humanidad: los cuatro portadores representan su anhelo de salvación; el paralítico, incapaz de valerse por sí mismo, su situación prácticamente de muerte. La comunidad judía impide el acceso a Jesús, no deja paso. Pero el anhelo de salvación de los paganos es tan grande que los portadores no se arredran, rompen el cerco judío.

4 καὶ μὴ δυνάμενοι προσενέγκαι αὐτῷ διὰ τὸ ὄχλον ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσι τὸν κράβαττον ὅπου ὁ παραλυτικὸς κατέκειτο.

4 Como no podían acercárselo por causa de la multitud, levantaron el techo del lugar donde él estaba, abrieron un boquete y descolgaron la camilla donde yacía el paralítico.

Esta escena supone un buen conocimiento de la forma de construir las viviendas en tiempos de Jesús. Se aprovechaba la bajada de una colina para construir la casa de forma que estuviera recostada en la misma. De este modo una parte de la casa la constituía el muro excavado en la misma colina. Así se entiende mejor cómo pudieron subir hasta el tejado con el enfermo en su camilla y el gesto de descenderlo hasta colocarlo en presencia de Jesús.

Se dice literalmente: **"destecharon el techo donde estaba"**. Evidentemente, Jesús no estaba en un «techo», sino dentro de la casa, **"bajo un techo"**. Pero con el juego de palabras (**"destechar el techo"**) el evangelista quiere subrayar que el pueblo judío (*"la casa de Israel"*), que obstruye el acceso (2,2: *"no se cabía ni a la puerta"*), «cubre» (*"techo/cubierta"*) a Jesús y que éste ha de ser *"descubierto"* (= *"destechar"*) por la humanidad no judía, representada por los cuatro portadores.

Reacción de Jesús.

Ante todo, le asombra la fe tan grande, no del enfermo, sino de los amigos. «Viendo la fe que tenían». Se da el requisito previo para la curación: la fe. Pero Jesús no le dice al paralítico: «Levántate, coge tu camilla y vete a tu casa». Provoca la polémica diciéndole: «Hijo, se te perdonan tus pecados». Con ello recoge dos elementos de la mentalidad popular:

- 1) la enfermedad es consecuencia del pecado;
- 2) el pecado solo puede perdonarlo Dios.

En contra de lo que Jesús dice en otros casos, aquí acepta lo primero para negar lo segundo.

2,5.- «Hijo, tus pecados te son perdonados».

Los rasgos principales de ese perdón mesiánico son dos:

- a) **Gratuidad:** el perdón no deriva de un cumplimiento de la ley, sino que es efecto del amor de Dios, que actúa allí donde los hombres creen, es decir, le aceptan.
- b) **Poder transformante:** la misma palabra de perdón actúa, penetrando en el enfermo y convirtiéndose en principio de curación.

Perdón gratuito. 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.

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.

Lo que se suele 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.

Tus pecados te son perdonados. La forma pasiva de la frase de Jesús es ambigua. Puede significar que el perdón es concedido por Dios o bien que es el propio Jesús el que perdona. Los escribas presentes lo acogen como una blasfemia. Al perdonar los pecados, Jesús se arroga un poder reservado a Dios. En 1,21-27, la enseñanza nueva llena de autoridad de Jesús había sido comparada con la de los escribas. Los primeros oponentes con los que se encuentra Jesús son justamente escribas. Cuestionan la autoridad de Jesús, pero aún no de manera frontal y pública. El narrador menciona sólo los razonamientos que se hacen. Como si hubieran manifestado públicamente su opinión, Jesús les responde afirmando que el «Hijo del hombre tiene el poder de perdonar los pecados en la tierra». Aparece por primera vez en el relato de Marcos el título de Hijo del hombre.

Ver. Jesús ve la fe de los que llevan al paralítico, ve el mal más profundo del hombre y ve también los pensamientos de los escribas. Se diría que, antes de actuar, Cristo se dedica a leer lo que está escondido y no aparece al exterior. Ante todo, el Maestro «desvela».

5 καὶ ιδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ, Τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἀμαρτίαι.

5 Viendo Jesús la fe que tenían, le dice al paralítico: «Hijo, tus pecados te son perdonados».

La fe de ellos; Jesús ve la fe de los portadores (revelada en sus acciones), pero habla sólo al paralítico (prueba de la identidad de unos y otro). El apelativo «*hijo*» se usaba, en sentido teológico, respecto al pueblo judío (Ex 4,22; Is 1,2; Jr 3,19; Os 11,1); Jesús lo aplica al que representa a la humanidad pagana. La fe o adhesión a Jesús y a su mensaje cancela el pasado pecador del hombre (cf. 1,4).

Por eso, el texto sigue diciendo, provocativamente, que Jesús “*viendo la fe de ellos*” (de los camilleros, que así se oponen a los escribas sin fe), dice al paralítico: ¡Hijo, tus pecados han sido perdonados! En este contexto puede suponerse que el enfermo se mantiene pasivo; simplemente se ha dejado traer por cuatro amigos que buscan a Jesús, pidiéndole su ayuda. Esos “amigos” son el principio del “milagro”.

Esta fe de los amigos perdonan los pecados, de forma que resulta innecesario el rito de los sacerdotes del templo que expían a través de sacrificios. Lo que de verdad perdona al paralítico es la fe activa de estos camilleros que le ponen ante Dios al colocarle delante de Jesús. Ellos inician y cumplen el gesto sacramental; Jesús se limita a sancionar lo que hacen, diciendo al paralítico: ¡Dios te ha perdonado! La misma casa se vuelve templo y los camilleros sacerdotes de la nueva religión mesiánica. El perdón que Salomón pedía desde el santuario (cf. 1Re 8) se cumple ahora en la humilde casa con el paralítico.

“*Tus pecados te son perdonados*”, afirma Jesús.; es lo primero y definitivo del relato. No dice, en primer lugar, levántate y toma tu camilla. ¿Por qué? Caben varias interpretaciones, pero quizás la más coherente con el redactor es porque Jesús no vino a curar enfermedades físicas, aunque lo hiciera. En aquella mentalidad, quien padecía enfermedad de ese tipo o había nacido disminuido, era casi un maldito, tenía alguna razón para padecerla y era como un castigo o el pago de una deuda de él o de los suyos (tesis teológica tradicional). En el Reino que Jesús anuncia había que deshacer este nudo demoniaco, ¿cómo?; perdonando los pecados gratuita y generosamente. Porque no era verdad y no es verdad que las enfermedades sean castigos de Dios. Esa doctrina, ese dogma, se suponía intocable para los letrados y para las clases dominantes de la religión y de la sociedad que eran los mismos. Lo nuevo, pues, es que había que comenzar por curar el alma, el interior, la conciencia, y “*deificar*” a los desgraciados y marginados. En esto le va la vida a Jesús, porque ese es el signo del Reino.

El grupo de Jesús se funda en el principio de la solidaridad (camilleros), abierta a un perdón humano (no sacral), fundado en la fe, ratificada por Jesús, y aceptada (creída) por el enfermo.

Unos muestran la fe (los camilleros) y a otro (el paralítico) que está totalmente pasivo se le perdonan los pecados. Por lo cual se identifica al paralítico con los portadores. Si los portadores representan a toda la humanidad, el evangelista los ha desdoblado en dos figuras (camilleros y paralítico). La humanidad (casi muerta por sus pecados = paralítico) y al mismo tiempo deseosa y con fe para obtener salvación. La misma humanidad está representada en los dos personajes.

Es una escenificación de la doctrina que Jesús está enseñando. Que el amor de Dios es universal, abierto a la humanidad entera. Una humanidad que se siente necesitada y deseosa de salvación.

«*Tus pecados te son perdonados*⁷¹», esta declaración de Jesús no debe haber pillado por sorpresa al enfermo. Más bien era creencia generalizada que la enfermedad era un castigo del pecado. En algunos salmos, por ejemplo, se pide el perdón de las culpas como condición para obtener la curación.

⁷¹ Se te perdonan: o «te son perdonados», es decir, se trata de un «pasivo divino», forma sintáctica usual en el lenguaje bíblico —aunque se utiliza igualmente en el griego común para dejar al sujeto en un segundo plano— que indica que el autor de una acción, aquí la curación, es Dios, a quien no se nombra por respeto.

Se trataba, en suma, de quitar la causa. Son muy significativos a este propósito dos textos rabínicos: «No hay muerte sin pecado ni sufrimiento sin culpa». Y también: «El enfermo no saldrá de su enfermedad hasta que Dios no le haya perdonado sus pecados».

No es que Jesús establezca o legitime una relación de causa-efecto entre el pecado y la enfermedad. Simplemente ve una conexión por la que la enfermedad física es consecuencia, o al menos símbolo, de un mal más profundo que afecta al hombre. Enfermedad y pecado forman parte de la desventura del hombre, son una herencia de su miseria.

2,6

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. Lo que se discute no es el carácter divino del perdón (¡Sólo Dios puede perdonar!; 2, 7), sino las «mediaciones» de ese perdón (¿quién puede ofrecerlo?) y sus consecuencias en la vida de los hombres.

En ese sentido, se puede decir que este pasaje es un paradigma de perdón. El control sobre los pecados era un elemento fundamental del poder de los sacerdotes. Sobre ese fondo ha de entenderse el gesto de Jesús que ratifica, en solemne sacramento, un perdón no sacerdotal, que brota de la fe.

El gesto de ofrecer el perdón de Dios a un paralítico es todavía mucho más peligroso que el de tocar-curar al leproso, pues rompe el esquema sacral de un judaísmo de sacerdotes/escribas, donde son ellos los únicos que tienen (dicen tener) el poder de perdonar los pecados (2, 1-3, 6).

Ha vuelto a la casa que había dejado en 1, 35-39 (tras el tiempo de misión y ocultamiento, por el contacto con el leproso), no para hacer los milagros que Simón pedía, sino para ofrecer la Palabra, que se expresará en el perdón de los pecados y en la curación del paralítico.

6 ἦσαν δέ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν,

6 Pero estaban sentados allí algunos de los letrados y empezaron a razonar en su interior:

Aparecen los escribas en medio de la gente, vigilando, de manera que la controversia parece inevitable y, además, Jesús no cura por magia, sino por fe (por la fe de los camilleros y por la fe del curado). Se trata, pues, una casa *abierta*, en la que pueden entrar no sólo los “amigos” de Jesús, sino sus adversarios, con los camilleros “creyentes” del paralítico. Los letrados *allí sentados* (instalados), que nunca hablan en voz alta, son figura de la doctrina teológica oficial, que domina aún la mente de los presentes: éstos, dóciles a lo que les han enseñado, no admiten que un hombre pueda hablar así y piensan que Jesús blasfema, queriendo usurpar el puesto de Dios.

Camilleros frente a escribas. Los camilleros quieren ayudar al enfermo, confían en él, le llevan a Jesús. Por el contrario, los escribas vigilan para ver si se cumple la ley; ésta es su religión.

2,7.-¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?

Cuando los escribas murmuraron diciendo que sólo Dios puede perdonar los pecados, Jesús no les rebate esta tesis, pero a continuación dice que el Hijo del Hombre tiene potestad para perdonar pecados, lo cual le sitúa en un plano inusitado⁷².

En la mentalidad del AT, solo Dios puede perdonar, aunque comunica su perdón a través de un profeta o un sacerdote. Por ejemplo, después del adulterio con Betsabé y del asesinato de Urías, el profeta Natán dice a David: «El Señor ha perdonado ya tu pecado, no morirás» (2 Sm 12,14). También Juan Bautista bautizaba para que se perdonasen los pecados. ¿Qué hay de diferente en la postura de Jesús? ¿No actúa como un profeta que comunica al paralítico el perdón? Los escribas captan el auténtico sentido de las palabras de Jesús. No se limita a comunicar algo que sabe, perdona en virtud de un poder propio.

El perdón de los pecados comunicado al pueblo mediante el ministerio del sumo sacerdote estaba ligado al culto y al sacrificio. Además, la blasfemia debía ser castigada con la pena de muerte (Nm 15,30; Lv 24,11-16). Por tanto, el reproche más severo de las controversias es el que aparece en la primera unidad (v. 7).

7 Τί οὐτος οὗτος λαλεῖ; βλασφημεῖ· τίς δύναται ἀφίέναι ἀμαρτίας εἰ μὴ εἰς ὁ θεός;

7 «¿Cómo habla éste así? ¡Está blasfemando! ¿Quién puede perdonar pecados más que Dios solo?»

¿Quién puede perdonar pecados más que Dios solo?» Se trata, de un problema de “mediación”: ¿quién puede

⁷² Dudan los exegetas si las palabras “para que veáis que el Hijo del Hombre tiene potestad sobre la tierra para perdonar pecados” puede que no estén en boca de Jesús, porque en este caso se daría un anacoluto, sino que sean un comentario del evangelista a sus lectores.

expresar y declarar sobre el mundo el perdón de Dios? Los escriban dirían que Dios perdona según Ley, conforme a los ritos de expiación, centrados en el templo (o conforme a otros ritos y gestos, bien regulados por la misma Ley).

La reflexión es verdadera, pues siendo el pecado una ofensa hecha a Dios, sólo a él pertenece perdonar los pecados. Así se afirma en el AT (ver Ex 34,6; Os 11,8-9; Is 1,18), que, por otra parte, anuncia que Dios lo hará especialmente en los tiempos de la nueva alianza (Jr 31,31). Jesús, para quien ya han llegado estos tiempos, ofrece el perdón como enviado de Dios, perdonando en su nombre.

Los escribas rechazan el perdón de Jesús: *¡blasfema! ¡Sólo Dios puede perdonar!* Jesús estaría de acuerdo (*sólo Dios perdona!*), pero entiende esa afirmación de un modo no sagrado, ni legalista. Dios no ha vinculado su perdón a los rituales del templo ni a las normas de ley que los escribas controlan por oficio, sino que perdona por la fe comprometida de estos cuatro camilleros, desde el fondo de la misma realidad humana, allí en la casa.

Es normal que los escribas protesten, pues se creen administradores del perdón de Dios, según normas de la ley, codificadas en su Libro y centradas en el templo. Jesús les quita el control sobre el pecado, el monopolio del perdón. Allí donde la solidaridad humana, expresada por la acción de estos amigos camilleros, perdona los pecados (desde Dios, con la palabra de Jesús), pierden sentido los intermediarios religiosos.

8 καὶ εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὅτι οὗτοι διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς λέγει αὐτοῖς, Τί ταῦτα διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;

8 Jesús, intuyendo cómo razonaban dentro de ellos, les dijo al momento: «¿Por qué razonáis así?

En el caso del paralítico no hay indicios de culpa ni pide perdón. El contexto de la escena induce la sospecha de que Jesús no está acusando al paralítico, sino que le anuncia el perdón gratuito de Dios. En este caso Jesús sería consciente de que los presentes dan por sentado que la causa de la enfermedad es algún pecado. Por eso le dice implícitamente, delante de todos, que su situación no tiene que ver con su condición moral, puesto que sus pecados ya están perdonados por Dios. Nótese que Jesús habla de pecados en plural y no de alguno en concreto. En este caso, la frase de Jesús critica la vinculación pecado-enfermedad, algo sabido teóricamente desde el profeta Ezequiel, pero lento de asumir, ya que requiere un cambio en la mentalidad. Todavía más importante es lo que dice sobre Dios.

El judaísmo normativo de ese momento mantiene la coherencia comunitaria como disciplina sobre el pecado: sólo Dios perdona a través de un ritual muy preciso, controlado por los sacerdotes (escribas), distinguiendo así a puros de impuros. En ese fondo, el paralítico sigue atado a su camilla, no puede caminar.

2,9.-¿Qué es más fácil?

Lo fácil es decir: «yo te perdonó»; nadie puede controlar si está perdonado. Lo difícil, curarlo; es una prueba que no se presta a engaño. Jesús está de acuerdo y demuestra que puede lo más fácil (perdonar los pecados) haciendo lo que parece más difícil (curar a un paralítico).

Ésta es la novedad de Jesús, que está al servicio del paralítico como tal (*¡por eso le manda a su casa!*) y no de ninguna institución, ni del judaísmo rabínico ni del cristianismo de Marcos. Lo que importa es el hombre (el enfermo), a quien han traído cuatro camilleros (que han creído en él), pero que una vez curado ya no les necesita, de manera que puede llevar por sí mismo la camilla, para iniciar un tipo distinto de vida (su propia vida) en la casa. Los que habían protestado antes (los escribas de 2, 6) ya no dicen nada, pues ninguna teoría puede oponerse a la curación del paralítico, que es lo que importa. Los escribas callan, pero responde la gente admirada, glorificando a Dios: *¡Nunca se ha visto nada igual!*

La gloria de Dios se identifica por tanto con la curación del paralítico, una curación en la que se vincula el perdón de los pecados y la capacidad de «andar». Sólo el perdón capacita para andar. Por eso, Jesús envía al hombre a su casa, no al templo.

9 τί ἔστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ, Αφίενται σου αἱ ἀμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν, Ἐγειρε καὶ ἄπον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει;

9 ¿Qué es más fácil, decirle al paralítico «se te perdonan tus pecados» o decirle «levántate, carga con tu camilla y echa a andar»?

Lo que de verdad perdona es la fe activa (*pistis*) de unos hombres, que confían en el paralítico, poniéndole ante Dios al colocarle ante Jesús.

Jesús, ahora, relaciona la parálisis del enfermo con los pecados y muestra que ese perdón de Dios, incondicional y gratuito actúa liberando a toda la persona. Y llegados aquí, dada la respuesta del paralítico que hace todo cuanto le prescribe Jesús, se puede interpretar la enfermedad del hombre como pasividad y dependencia ante una determinada forma de entender la moral y las obligaciones religiosas.

La oposición no está entre decir y hacer. Por supuesto que es más fácil curar que perdonar pecados. Pero aquí el orden viene invertido, contrastado. Como no se puede probar, podría parecer fácil de decir. Pero descendiendo al terreno de sus adversarios, Jesús no tiene miedo al fracaso y ofrece la prueba indiscutible, comprobable la de los hechos, curando al paralítico. Y deja que se saquen conclusiones. La curación se convierte así en un signo, la prueba de que los pecados han sido perdonados. De este modo el problema doctrinal de la blasfemia resulta tranquilamente ignorado.

10 ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἔξουσίαν ἔχει ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἀμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς. λέγει τῷ παραλυτικῷ, 11 Σοὶ λέγω, ἔγειρε ἄπρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὑπαγε εἰς τὸν οἴκον σου

10 Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados...» -le dice al paralítico: 11 «A ti te digo: Levántate, carga con tu camilla y márchate a tu casa»

Por primera vez usa Jesús la denominación el Hijo del hombre, inspirada en Dn 7,13, que designa en el evangelio al que posee la plenitud del Espíritu (1,10). El reinado de Dios consiste en la creación del hombre nuevo en su doble aspecto: liberándolo del pasado que lo paraliza y comunicándole vida (Espíritu, cf. 1,8) y autonomía para que pueda disponer de sí mismo y desarrollar libremente su actividad. Jesús, el Hombre-Dios, ejerce en la tierra (universalidad) las funciones de Dios mismo. Todos lo que participen de su Espíritu (1,8) tienen la misma misión. El contacto del Reino con los paganos no será, pues, para dominarlos, como lo expresaba el texto de Dn 7,13-14 y así concebía el mesianismo davídico, sino para darles vida. Y la humanidad no judía que da su adhesión a Jesús no tiene que abandonar su propia cultura para incorporarse a Israel (oposición entre *en casa*, v. 1, y **márchate a tu casa**).

Jesús aprende. Aprendió del leproso y ahora de la fe de los camilleros (que acogen y ayudan al leproso) y acepta su lección, de manera que viendo su fe (aprendiendo de ellos), dice al paralítico: **¡Hijo, tus pecados han sido perdonados!** (2, 5), en pasivo divino (*aphientai*), lo que significa que el mismo Dios es quien perdona.

Bajo un tipo de ley sacral, el hombre está “postrado” en un lecho (*krabatton*), como un tullido, al que otros llevan y dirigen. La obra de Jesús consistirá por tanto en borrar el pasado (**Se te perdonan los pecados**) y comunicar Vida (**Carga con tu camilla y echa a andar**).

El perdón, no es un dato de observación empírica. Nadie sino Dios, conoce la diferencia entre alguien en pecado y alguien sin pecado. En cambio, todo el mundo puede ver la diferencia entre uno que no anda y otro que anda. Al pensar las enfermedades e infortunios de la gente como signos visibles de su inocencia y culpabilidad, los judíos y sus líderes religiosos podían establecer un control moral y social. Pues bien, Jesús traduce lo invisible en visible y empírico y el lector puede asociar la plena confianza, la capacidad de autonomía y movimiento con la actitud ante sí mismo y ante la vida de alguien que sabe que está perdonado gratuitamente por Dios.

Márchate a tu casa; El pagano que es curado y salvado por la palabra de Jesús no necesita integrarse en la “**casa**” de Israel, no necesita hacerse judío ni seguir la Ley de Moisés para salvarse. Puede seguir en “su casa”, en su cultura, en sus tradiciones.

Cuando el alma ha sido curada, entonces el cuerpo también puede ser curado. Cuando el paralítico se levanta, muestra que el perdón de los pecados ha sido eficaz. Ya no se aferra a sí mismo, ni a su miedo. Ya no rechaza vivir. Confía en levantarse. No tiene ninguna garantía de poder mantenerse con seguridad sobre los pies después de su larga parálisis, pero ahora la fe vence al miedo. Las palabras de Jesús, pronunciadas con un poder absoluto, le dan evidentemente fuerza para levantarse. Jesús le pone en contacto con su propia confianza y con su propia fuerza. Y con esta fuerza puede levantarse. Ya no se fija en lo que los demás piensan de él o en si pueden descubrir sus limitaciones. Se levanta sobre sus propios pies, él mismo. Y así puede caminar.

2,12.-Atónitos por lo ocurrido, dan gloria a Dios, reconociendo que nunca habían visto algo igual.

¿A qué se refieren? ¿A la curación de un paralítico? ¿A que un hombre perdone los pecados? Marcos nos deja en la duda. Mateo lo refiere al poder de perdonar los pecados y la multitud alaba a Dios «que da tal autoridad a los hombres» (Mt 9,8).

En Cafarnaún, los escribas no pueden hacer nada contra Jesús. La curación del paralítico es una prueba difícilmente discutible de la autoridad del Hijo del hombre. Para la fe judía, la curación de una enfermedad y el perdón de los pecados están relacionados. «*Bendice al Señor, alma mía, no te olvides de sus beneficios. Él perdonas todas tus culpas, y cura todas tus enfermedades*» (Sal 103, 3). Todos se quedan estupefactos y dan gloria a Dios. ¿Incluye este «todos» a los escribas? La continuación del evangelio mostrará que no.

12 καὶ ἤγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἔξηλθεν ἔμπροσθεν πάντων, ὥστε ἔξιτασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι Οὕτως οὐδέποτε εἴδομεν.

12 Se levantó, cargó en seguida con la camilla y salió a la vista de todos. Todos se quedaron atónitos y

alababan a Dios diciendo: «¡Nunca hemos visto cosa igual!»

La gente no sólo queda admirada, sino que, al percibir la nueva vida que Jesús comunica, acepta este mensaje y se dirige adonde está Jesús para seguir escuchando su enseñanza.

Los escribas perdonan (o expresan el perdón) a través de unos ritos vinculados a los sacerdotes, en nombre “del Dios de la Ley sagrada”, pero Marcos supone que ellos no consiguen que el paralítico camine, de manera que su perdón corre el riesgo de quedar cerrado en un ámbito ritual, bajo control del sistema religioso. Ese perdón de los escribas judíos (o de muchos “escribas” cristianos posteriores), vinculado a rituales de leyes y templo, es una ceremonia de personas que no logran caminar. Ciertamente, hay buenas ceremonias, pero los paralíticos siguen atados a la camilla. Jesús, en cambio, puede descubrir y proclamar entre paralíticos con camilleros un perdón que les capacita para caminar, levantándose del lecho dónde estaban postrados, para ser *ellos mismos*, sin necesidad de estar atados a sus ritos.

Este pasaje ha ofrecido el primer paradigma completo de Iglesia. Los textos anteriores podían parecer introducción, escenas de valor circunstancial. Aquí se llega al punto de conflicto fuerte con el judaísmo, representado por los escribas que controlan el poder religioso (perdón) impidiendo caminar a los enfermos.

2,13-17.- La llamada de Leví (semipagano)

En la **nueva casa** reside la palabra, la curación, y el perdón; y Jesús se define como Hijo del hombre, título que evoca su apertura a toda la humanidad. Una vez que aparece la casa abierta a todos, Jesús va a llamar, para unirlo al grupo de los cuatro, a otro, relacionado con el mundo gentil: Leví, a quien encontró en el despacho de impuestos. Por cuanto el evangelista va a narrar después, Leví era un publicano.

La elección de Leví quiere significar dos cosas: que Jesús va a abrir su grupo al mundo marginado: pecadores y paganos, y que como los otros llamados junto al mar, lleve la marca de lo universal. Es un misionero destinado a todos.

Con él queda completado el grupo de los primeros llamados por Jesús: **cinco**, figura del nuevo Israel, pues el número cinco representa a este como puede deducirse de la doble multiplicación de los panes, en la que para significar al judaísmo se utiliza el cinco, y para los paganos, el cuatro.

Los primeros cristianos podrían haber utilizado estos pasajes para explicar que hubiera entre ellos personas de dudosa reputación religiosa y moral⁷³.

13 Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν· καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτὸν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς.

13 **Salió esta vez a la orilla del mar. Toda la multitud fue acudiendo a donde estaba él, y se puso a enseñarles.**

Es la tercera vez que aparece el verbo “**salir**” referido a Jesús. Esta salida tiene un significado especial. A pesar de que “**salir**” siempre connota “éxodo”, la tercera salida viene a ser la definitiva.

La orilla del mar; el mar es la frontera con los pueblos paganos, por tanto, está abierto a los pueblos que están enfrente, a los pueblos paganos. Afirma su apertura a los pueblos no judíos.

Se puso a ensenarles. En el Ev de Mc “**enseñar**”, Jesús solamente lo hace referido a los judíos, nunca a los paganos y se hace refiriendo su enseñanza al A.T. Han cambiado su mentalidad, ya no se “congregan” (sinagoga) ahora acuden a él. Son judíos que han comprendido el mensaje universalista de Jesús.

“Toda la multitud fue acudiendo a donde estaba él, y se puso a enseñarles”; el hecho de que la gente acuda y de que allí continúe su enseñanza es señal de la buena acogida de tal mensaje por parte de los judíos de Cafarnaún.

2, 13-17.- Llamada a los excluidos de Israel (Mt 9,9; Lc 5, 27-28)

Las dos escenas están enmarcadas a orillas del lago de Tiberíades, o mar de Galilea, y en contexto de enseñanza, para que fueran percibidas como signos del Reino. La vocación de Leví, como la de las dos parejas de hermanos, narrada anteriormente, tiene carácter cristológico, pues revela a Jesús y sus pretensiones.

La llamada, que deja libre al llamado para responder o negarse, es gratuita, sin condiciones, una invitación que no comporta purificación previa. No hay que asombrarse, por tanto, de que sea un hombre con un oficio mal visto, tachado de avaricioso y explotador, a cuya condición se añade la impureza a causa de sus contactos con gentiles. Por todo ello el nombre de Leví suena irónico.

⁷³ Marcos presenta un problema planteado dentro de su comunidad sobre si era posible que participasen en una misma comida antiguos judíos y antiguos gentiles. Esta situación recuerda a Pablo cuando en Gal 2,12 habla sobre el hecho de sentarse a la mesa a comer con incircuncisos.

Aquí queda claro que Jesús vincula vocación (llamada) y comida (que es signo del Reino). De esa forma se han unido la llamada de los pescadores (cf. 1, 16-20) con la comida de los pecadores-publicanos que comparten la mesa con él. 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.

Los judíos se sentían una gran familia y sólo podían imponer tributos o intereses a otros pueblos, conforme a una ley antigua (con dos pesas y medidas). Leví, publicano israelita, dedicado a recibir (o controlar) el tributo a sus hermanos, para servicio de una administración extraña (de Roma o sus reyes tributarios), aparecía en Israel como proscrito, un expulsado del templo y/o sinagoga (conforme a una palabra que parece derivar de Lv 19 y Dt 15).

2,14.-Vocación de Leví

Como prueba de lo antes expuesto, que el amor de Dios se extiende a todo hombre, Jesús invita a pertenecer a su círculo a un excluido por la institución religiosa judía, considerado oficialmente como un pagano.

Leví de Alfeo⁷⁴; Lo mismo que en los casos anteriores, se trata de un personaje con nombre propio en referencia a su padre. El nombre evoca la familia cultural del judaísmo, los levitas. Esta relación resalta la condición indigna de su trabajo, tan mal visto por la gente, ya que los publicanos o recaudadores de impuestos tenían fama de aprovechados y extorsionadores, enriquecidos a costa de los más pobres.

En tiempos de Jesús la recaudación se atenía al sistema ideado por las ciudades helenísticas, que, en vez de cobrar los impuestos directamente, subastaban el derecho de recaudación entre personas privadas: los publicani de Roma. Estos, a su vez, subcontrataban en cada país esclavos o gente de las clases inferiores como recaudadores de impuestos. Al final, el pueblo tenía que pagar el doble o triple de lo convenido.

Estos recaudadores de impuestos, al servicio del ejército de ocupación, al servicio de los invasores, eran muy odiados por la gente. Además, estas personas se enriquecían exigiendo mucho más de lo que estaba establecido. Se puede recordar aquella escena de la predicación del Bautista, según Lucas, donde dice que fueron los recaudadores de impuestos y le dijeron: “Maestro, ¿qué hemos de hacer para salvarnos?” Y les respondió “No exijáis más de lo que está establecido” (Lc 3,12-13).

14 καὶ παράγων εἶδεν Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, καὶ λέγει αὐτῷ, Ἄκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἤκολούθησεν αὐτῷ.

14 Yendo de paso vio a Leví de Alfeo sentado al mostrador de los impuestos y le dijo: «Sígueme». Él se levantó y lo siguió

Literalmente dice que “*estaba sentado sobre el teloneo*”. El “teloneo” (fielato) consistía en una mesa donde se cobraban los tributos implantados por los romanos y que gravaban el tránsito y la venta de mercaderías. Está situado en un lugar a la entrada de una ciudad o en la frontera, y allí recauda los impuestos que lo romanos exigen, impuestos de los vencedores, como representante de ellos y se ocupa de cobrar los impuestos de todo el que entra y sale de la ciudad.

Hasta ahora Jesús ha invitado a seguirlo a hombres integrados en el pueblo de Israel. Ahora, llevando a la práctica el mensaje universalista que ha expuesto, invita a un personaje, Leví, que, aunque de origen judío, es considerado, a causa de su profesión (recaudador), un descreído sin Ley, prácticamente un pagano, y que, por ello, está excluido de Israel. Jesús lo llama como a los cuatro primeros (1,16-21a). Los que estaban religiosa y socialmente marginados y excluidos de la alianza entran en el Reino de Dios lo mismo que los que proceden del judaísmo. Muestra así Jesús el amor de Dios a todos los hombres: todo individuo, de cualquier religión, creencia o catadura moral, que esté dispuesto a cambiar de vida, es apto para el Reino. La ruptura de Leví con su pasado de injusticia está expresada por la oposición entre “*estaba sentado*” y “*se levantó*”. Abandona su estilo de vida para seguir a Jesús.

Si el evangelista dice que “estaba sentado sobre el teloneo”, da a entender que era un maestro. Maestro es el que está “*sentado*”. Con esta construcción una poco forzada gramaticalmente está diciendo que es un maestro, como los maestros de Israel, pero heterodoxo. Como recaudador de impuestos pertenece a los expulsados. Por tanto, éste es un jefe de expulsados que enseña una doctrina y una manera de hacer contraria a lo que enseñan los letrados.

“Se levantó...”. Este “*levantarse*” no connota ningún tipo de postración. “**Se levantó**”, no del suelo sino de su enseñanza. “... y le siguió”. Hubiera podido decir, en imperfecto: “*se puso a seguirle*”. Marcos lo ha querido poner en pretérito, de aspecto complexivo: “*y le siguió*”. No ha habido, por tanto, ningún momento de duda. Ha habido una invitación directa: “*¡Sígueme!*”, seguida de una respuesta inmediata: “**“Se levantó y le siguió.”** Hay una total

⁷⁴ Este personaje no vuelve a aparecer en Marcos ni en ningún otro pasaje del NT. Marcos 3,16-19 incluye en la lista de los Doce a un Santiago hijo de Alfeo, que quizás era su hermano. El paralelo de Mt 9,9 lo llama Mateo y lo identifica con uno de los Doce (Mt 10,3).

sintonía entre Jesús y este recaudador de impuestos, que evidentemente estaba muy mal visto por todo el mundo judío, la institución judía de la que Jesús está saliendo.

Oposición de los letrados (Mt 9,10-13; Lc 5,29-32)

La primera característica de la comunidad de Jesús es que se trata de hombres libres. Los judíos cuando organizaban un banquete comían a la manera grecorromana, reclinados en una especie de divanes, propia de celebraciones tranquilas. Este tipo de comidas en lugares pequeños (como Cafarnaún) no pasaba desapercibido. En Marcos es la primera vez que aparece Jesús participando en estas celebraciones y el narrador ya le otorga la connotación provocativa que va a tener a lo largo del evangelio.

2,15-17

Jesús está violando la tradición de los mayores. Como establece esta tradición, las comidas han de hacerse en estado de pureza ritual. Hechas así, ofrecen la oportunidad de extender al ámbito de la vida cotidiana la pureza característica de los sacerdotes en el templo. Por tanto, durante las comidas uno se encuentra en presencia de Dios. En cambio, el comer con recaudadores de impuestos y pecadores es hacerse ritualmente impuro. Los recaudadores tratan con los paganos y son considerados como ladrones y bandidos. Los pecadores viven al margen de la ley de Dios o ejercen profesiones deshonrosas.

2,15.- ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. (En su casa)

Marcos deja ambiguo si la casa del banquete era la de Leví o la de Jesús. Probablemente Marcos entendió que era la casa de Leví, pero cuando las historias de los dos episodios circularon separadas, bien puede ser que el anfitrión fuera Jesús.

Sígueme, significa que Leví fue detrás de Jesús a la casa de Jesús. Mal hubiera podido Jesús haber ido a la casa de Leví, sin saber dónde estaba. Frente a este argumento se puede decir que el seguimiento es una actitud espiritual y no sólo un hecho material. Pero no acaba de perder su sentido físico.

El escándalo de los fariseos se justifica más si es Jesús el propio anfitrión. Además la presencia de los escribas en la casa de Leví es poco probable, y si fueron testigos es porque se encontraban en casa de Jesús.

15 Καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἀμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ἵσσαν γὰρ πολλοί. καὶ ἡκολούθουν αὐτῷ

15 Sucedío que, estando él recostado a la mesa en su casa, muchos recaudadores y descreídos se fueron reclinando a la mesa con Jesús y sus discípulos; de hecho, eran muchos y lo seguían.

Su casa/hogar (posesivo ambiguo, de Jesús y de Leví) es figura de la nueva comunidad del Reino (banquete mesiánico), compuesta de dos grupos⁷⁵: el de los discípulos (primera vez que se usa esta denominación), al que pertenecen los primeros llamados (1,16-21a), que procedían del judaísmo (cf. Is 54,13), y el grupo de los otros seguidores, muy numerosos, que no proceden de él (excluidos de Israel).

El centro de la nueva comunidad es Jesús; su espíritu es la unión, amistad y alegría propias de un banquete. El grupo procedente del judaísmo es anterior en el tiempo, pero no superior en dignidad.

La información sobre el lugar, **su casa**, es ambigua y puede entenderse de tres maneras: referida a la casa de Leví⁷⁶, referida a la casa de los publicanos de los que se habla en seguida y referida a sí mismo, su propia casa. Lo más probable es que la ambigüedad sea pretendida puesto que, sea el caso que sea, el efecto sobre la actitud y el comportamiento de Jesús es semejante: está compartiendo la mesa con gente poco recomendable a la que el texto llama publicanos, del mismo oficio de Leví, y pecadores.

Comen recostados = Indica que es un grupo de hombres libres.

Comensalía. Jesús no se limita a llamar a Leví, sino que le invita a su casa (a su mesa). El texto no es fácil de traducir, ya que, estrictamente hablando, se podría pensar que es Leví el que invita a Jesús, pero desde el punto de

⁷⁵ Han fracasado los intentos por delimitar entre los seguidores de Jesús dos grupos distintos en conflicto, uno que merecería la aprobación del autor, y otro que merecería su reprobación. Hay personajes sueltos de entre la multitud que merecen la total aprobación del autor como modelos simbólicos del discípulo, y hay incluso un grupo de personajes femeninos que puntúan más alto que el conjunto de los discípulos varones, pero estas personas en modo alguno parecen representar una facción particular en oposición a los Doce. Aquí es donde falla radicalmente la tesis de Juan Mateos en un libro muy conocido. *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Madrid 1982.

⁷⁶ Los que interpretan que se trata de la casa de Leví probablemente lo hacen influenciados por la redacción lucana, en la cual no queda ninguna duda de que el banquete tuvo lugar en la casa de Leví. Quizás Lucas más que explicitar la ambigüedad marcana sobre el dueño de la casa, ha cambiado el sentido de Marcos, tal como hace en otros lugares.

vista gramatical, parece preferible afirmar que ha sido Jesús el que ha invitado a Leví, sentándole en su mesa y en su casa (es decir, en la casa de la comunidad, que es signo de la Iglesia).

16 καὶ οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων, καὶ ἰδόντες ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἀμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, Ὅτι μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἀμαρτωλῶν ἐσθίει;

16 Los escribas de los fariseos, al ver que comía con pecadores y publicanos, decían a sus discípulos: «¿Por qué come con publicanos y pecadores?».

El hecho de que en la comunidad estén juntos los discípulos judíos con gente sin religión (recaudadores y descreídos / pecadores), considerada impura y religiosamente discriminada, suscita la protesta de los maestros de la Ley, que pretenden mostrar a los discípulos lo impropio de la conducta de su maestro.

En esta época algunas sectas, como los fariseos y los esenios, cuidaban mucho las comidas, que procuraban realizar en estado de pureza legal, evitando compartirlas con personas ajenas al grupo que pudieran contagiar impureza, igual que los gentiles.

El término “escriba” se refiere a una profesión (cf. 2,6), mientras que ser fariseo significaba pertenecer a una asociación de personas piadosas. El grupo aquí mencionado pertenecía a ambos sectores. Algunos manuscritos presentan a los escribas de los fariseos como seguidores de Jesús. Los biblistas se preguntan qué estaban haciendo estos escribas en Galilea en la casa de un pecador (Leví).

Decían a sus discípulos: el que los fariseos se dirijan a los discípulos, y no a Jesús, es un reflejo, según algunos críticos, de una situación pospascual, cuando grupos de judeocristianos discutían con judíos no creyentes en Jesús.

2,17

El tema del pecado y de los pecadores relaciona estrechamente esta escena con la anterior. Jesús no concibe el poder de perdonar los pecados como algo que lo aleja del pecador en una soberanía majestuosa. El perdón va acompañado de la amistad, simbolizada por la comida en común. Adviértase el contraste con el salmo 1, resumen de la piedad judía⁷⁷.

17 καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς [ὅτι] Οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἵσχυοντες ιατροῦ ἀλλ. οἱ κακῶς ἔχοντες οὐκ ἥλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἀμαρτωλούς.

17 Lo oyó Jesús y les dijo: «No sienten necesidad de médico los que son fuertes, sino los que se encuentran mal. No he venido a invitar justos, sino pecadores»

Jesús los rebate. Los que son fuertes son los que ocupan una posición de fuerza, los jefes (cf. Is 1,23-24; 3,1.2.25; 5,22; 22,3); los que se encuentran mal son los oprimidos (como en 1,32). Los letrados, que tienen fuerza y dominio, no sienten necesidad de un liberador; los despreciados y oprimidos por ellos sí la sienten, y la misión de Jesús es precisamente responder a esa necesidad.

La protesta de los potentes no se debe sólo a motivos religiosos, sino también al deseo de conservar su poder: no quieren que los oprimidos se emancipen y alcancen la libertad. La discriminación es para ellos un instrumento de dominio. **Justos** son los satisfechos de sí mismos que no desean cambio ni piensan necesitar salvación; pecadores, los que son conscientes de necesitarla.

Los que son fuertes es una expresión usada por Isaías para identificar a los que mandaban al pueblo, los dirigentes y los que se **encuentran mal**, es expresión de Ezequiel para referirse a los malos pastores, a los gobernantes que no cuidan por su pueblo; (“no cuidáis a las ovejas que se encuentran mal”).

Con Jesús lo que resulta contagioso no es la impureza sino la santidad de Jesús mismo. Jesús no queda impuro por comer con publicanos y pecadores, sino que supera y destruye la impureza dejando en ridículo la pretensión farisaica de ser justos.

Los que quisieran hacer ayunar a todos

Marcos presenta aquí una serie de encuentros que en realidad son choques o encontronazos con Jesús. El anuncio gozoso encuentra, en su camino, impedimentos de varios tipos que retrasan u obstaculizan su difusión. Es el momento de la resistencia. Se vislumbra ya la oposición. Se lanza la sospecha sobre la «buena noticia», se pone en duda la credibilidad del que la trae. Primero, cautelosamente; luego, de una manera cada vez más descubierta y hostil.

Consigna cinco discusiones religiosas, provocadas por episodios que ofrecen a los adversarios de Jesús el pretexto para intervenir. Será, pues, conveniente conocer el cuadro en su conjunto, para colocar bien en él cada uno de estos

⁷⁷ ¡Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los impíos, ni en la senda de los pecadores se detiene!

encuentros-encontronazos de Jesús con los escribas:

1. El perdón de los pecados concedido al paralítico bajado a través del hueco en el techo: Jesús es acusado de blasfemia (2, 1-12).
2. Jesús se sienta a la mesa con pecadores, después de haber llamado a Levi: su comportamiento produce escándalo (2, 13-17).
3. Los discípulos de Jesús no ayunan: se enciende la disputa sobre lo nuevo (2, 18-22).
4. Los discípulos no observan el sábado: provoca una diatriba contra este tipo de transgresiones (2, 23-28).
5. Jesús cura en día de sábado: polémica sobre la primacía de la persona sobre la ley (3, 1-6).

Los discípulos no ayunan

Este episodio está colocado estratégicamente en el centro de la sección de las controversias para poner de manifiesto la incompatibilidad entre la novedad del ministerio escatológico de Jesús y una manera de actuar que pertenece al pasado. Marcos habla del esposo, como en Oseas 2,4.18, porque identifica a Jesús con un título propio del Dios del Antiguo Testamento y porque quiere aludir a la cruz (2,20), identificando a Jesús con el que morirá y «les faltará».

Aunque no hay ninguna ley en el AT que ordene ayunar, era una práctica habitual en Israel desde tiempos antiguos:

- 1) en señal de duelo por la muerte de una persona (Saúl: 1 Sm 31,13; 2 Sm 1,12);
- 2) en señal de duelo por haber perdido la batalla (Jue 20,26);
- 3) en señal de penitencia (1 Re 21,17; Neh 1,4);
- 4) para impetrar el favor de Dios (1 Sm 7,6; 2 Sm 12,16.21-23; Esd 8,23; Is 58,3; Est 4,16; Jr 14,12).

2, 18-22.- Caducan las instituciones de Israel; (Mt 9,14-17; Lc 5, 33-39)

La independencia de Jesús y sus discípulos respecto a las prácticas devocionales de sentido penitencial propias de los círculos observantes, irrita a algunos, que se lo reprochan, Jesús quita valor religioso a esas prácticas y afirma la libertad y alegría de los suyos basada en la nueva relación con Dios a través de su persona⁷⁸.

Este relato ocupa el centro de los cinco y con ello adquiere un significado especial la afirmación de que con Jesús comienzan las bodas de Dios con la humanidad. Pero, más adelante, en el tiempo de la Iglesia, ayunarán, cuando les sea arrebatada la presencia visible del Esposo, pero lo harán en un contexto nuevo determinado por una nueva motivación: a vino nuevo, odres nuevos. Es una alusión velada a su muerte y al ayuno cristiano.

Ayuno de los fariseos (y de Juan Bautista). 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.

Comunidad en bodas. No es tiempo de ayuno; Del banquete de Leví, publicano hecho discípulo, que comparte la mesa de Jesús, con discípulos y publicanos, se pasa al festín de noviazgo de Jesús que regala a sus discípulos comida abundante (no ayuno) en apertura al Reino. Ha llegado el tiempo escatológico, y desde ese fondo ha de entenderse y vivirse ya el discipulado. Lógicamente, los de fuera no comprenden ni comparten. Este pasaje desarrolla un paradigma esponsal, en forma de disputa, con sencillo contexto narrativo y larga respuesta o revelación sapiencial.

Los escribas se extrañaban de la mezcla: de la comunidad de mesa que rompe los principios de separación ritual judía. Pues bien, ahora la comida es signo de Reino.

La narración se articula sobre un incidente que ocasiona la discusión y una declaración explícita de Jesús que manifiesta:

- tener poder de perdonar pecados;
- que ha venido a buscar a pecadores;
- que es el Esposo mesiánico que trae el gozo y la novedad radical;
- que es el Señor del sábado y el único intérprete de la Ley;

⁷⁸ No es fácil saber qué pensaba Jesús del ayuno. Según Mateo y Lucas ayuna cuarenta días en el desierto (Mt 4,2; Lc 4,2), pero puede deberse al deseo de compararlo con Moisés, que ayunó el mismo tiempo en el Sinaí (Ex 34,28). De hecho, a sus discípulos no los obliga a ayunar, a diferencia de Juan y los fariseos, que sí lo hacen.

—que es el que da la libertad.

En todo esto puede registrarse ya una constante del evangelio de Marcos: el desvelamiento progresivo del misterio de Cristo y el desvelamiento del corazón del hombre con sus contradicciones, debilidades, miedos, rechazos, incertidumbres, obstinaciones, incomprensiones,

2,18

Un judío fiel a su ley podría aceptar el camino de Jesús, pero sólo a condición de que exigiera penitencia a los conversos (pecadores, publicanos...). Así entienden el tema los discípulos de Juan y los fariseos que han hecho de Israel una Iglesia penitencial, centrada en el ayuno: interpretan la religión como ejercicio programado de autodominio, en las márgenes del mundo (Bautista) o en los pueblos habitados (fariseos). Ellos, bautistas y fariseos, son lo mejor que Israel ha ofrecido en clave nacional judía.

Bautistas y fariseos ayunan, como virtuosos de la ascesis, capaces de vencerse y dominar sus apetencias con esfuerzo. Así interpretan la vida y religión como heroísmo. Pues bien, a los ojos de Jesús su ayuno corre el riesgo de volverse elitista porque puede situar la salvación en un nivel humano, como realidad que los «buenos» y perfectos pueden conseguir a base de esfuerzo.

18 Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν

18 **Los discípulos de Juan y los fariseos estaban de ayuno. Fueron a preguntarle: «¿Por qué razón los discípulos de Juan y los fariseos discípulos ayunan, y, en cambio, tus discípulos no ayunan?»**

Los *discípulos del Bautista* son aquellos que lo han tomado por maestro, sin aceptar su papel de precursor de Jesús ni, por tanto, el cambio de alianza anunciado por él (cf. 1,7s). Al ser éstos mencionados en primer lugar, se ve que también los fariseos practican el ayuno como expresión de arrepentimiento para obtener el perdón; lo que Juan había propuesto para una sola vez mediante el bautismo (1,4), los que se llaman discípulos suyos lo perpetúan a lo largo de su vida. Este ayuno penitencial suponía un Dios irritado con los hombres, al que había que aplacar privándose de alimento / vida.

Hay quienes reprochan a Jesús que no imponga esa disciplina ascética a sus discípulos, que no siga las pautas de los círculos religiosos judíos ni se asimile a la tradición.

En principio la pregunta no tiene por qué ser malintencionada, sino obedecer al desconcierto ante lo observado, pues Jesús y sus discípulos no solamente no ayunan, sino que participan en banquetes de gente poco recomendable.

El único ayuno que estaba estipulado por el AT era el del día de la expiación (Lv 16,29), pero los fariseos practicaban otros ayunos (cf. Lc 18,12), como, supuestamente, también hacían los discípulos del Bautista. En el debate subyace la idea de que los discípulos de Jesús no ayunaban durante su ministerio público, aunque Mt 6,16-18 da por supuesto que sí lo practicaban.

2, 19.- Los amigos del novio “no ayunan”

Jesús no quiere iniciar a poseídos y leprosos, paralíticos y publicanos, en técnicas de ascesis, que les seguirían encerrando en el mundo viejo de la lucha y muerte. Él ofrece fiesta de bodas. Su nueva familia mesiánica es don, regalo gratuito de Dios, campo de amor, no efecto del trabajo especial de unos virtuosos.

No se funda la Iglesia en ayunos y ritos; no se eleva sobre leyes represivas y separaciones (como quieren fariseos y bautistas). Ella brota y culmina como bodas: fiesta en que el mismo Jesús aparece como novio, amigo universal de los humanos. Por eso añade que sus hijos (= amigos) no ayunan estando a su lado (2, 19).

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.

La acusación que Cristo hace contra los discípulos de Juan y los fariseos es, fundamentalmente, la de no discernir los tiempos. Tanto si hacen luto como si ayunan porque viven en la esperanza, sus gestos resultan desfasados respecto al acontecimiento. Si miran hacia atrás como si miran hacia adelante, no se dan cuenta del aquí, del ahora. Lloran y suspiran por una ausencia, y no se dan cuenta de una Presencia.

19 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Μή δύνανται οἱ νιοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ. αὐτῶν ἐστιν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ. αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν·

19 Les replicó Jesús: «;Es que pueden ayunar los amigos del novio mientras el novio está con ellos? En tanto tienen al novio con ellos no pueden ayunar.

Los discípulos de Jesús, por la adhesión a él, han borrado su pasado pecador y obtenido el Espíritu, el favor de Dios (2,5.10). Por eso afirma Jesús que no tienen motivo para el ayuno y la tristeza, sino que viven en ambiente de alegría (comparación con la boda). Niega así valor religioso a la ascética tradicional y, en particular, al ayuno, que se entiende solamente como expresión ocasional de tristeza y luto.

La formación del discípulo de Jesús no se hace en el marco de la antigua alianza, regulada por leyes y ritos, sino en el de la nueva, que es la alianza de Jesús (*el novio* / esposo, papel divino en el AT) (cf. 1,8; 14,24: «la alianza mía»; Jr 31,31). En consecuencia, la nueva comunidad no se construye sobre una disciplina de normas, sino sobre la libertad en la amistad / adhesión a Jesús (*los amigos del novio*). Cuando llegue el momento de la tristeza, ayunarán; aquel día (en el AT, «el día de Yahvé», el de su intervención decisiva en la historia), que será el de la muerte de Jesús, sí será un día de luto.

“Les dijo: ¿Por ventura pueden los amigos del novio, mientras el novio está con ellos, ayunar? El reino de Dios es una fiesta de bodas constante. La expresión griega dice literalmente: “*los hijos de la cámara nupcial*”, donde está la esposa, la sala del banquete e incluso la cámara nupcial. El “*nimfíos*” es el joven esposo; la “*nimfe*”, la joven esposa casada, cubierta de un velo; y el “*nymfón*” es propiamente el tálamo o cámara nupcial, donde se encuentran el esposo y la esposa. Por otro lado, “*los hijos...*” son los que acompañan al novio y están al servicio de la fiesta de bodas, los convidados⁷⁹.

En la comunidad de Juan, por influencia ambiental, hay una tendencia al ayuno con una intencionalidad religiosa. El ayuno es señal de muerte. En el grupo de Jesús, pues, no hay ayuno. Si alguno quiere ayunar que lo haga, por el motivo que quiera y con la intencionalidad que quiera. Pero no por imposición de ley.

El Antiguo Testamento utiliza la metáfora de las bodas para evocar los tiempos mesiánicos (Is 54,4-8; 61,10; 62,4-5; Os 2-3), pero el esposo es Dios. En el Nuevo Testamento, la imagen del esposo es aplicada al Mesías. Aquí, la identificación del esposo con Jesús es evidente. El Jesús de Marcos muestra que las prácticas penitenciales tradicionales como el ayuno son inadecuadas al contexto de los tiempos mesiánicos. En la evocación de la ausencia del esposo puede deslizarse una alusión a la pasión de Jesús. Las palabras sobre un posible ayuno en el momento de la desaparición del esposo pueden hacerse eco de las prácticas existentes en las primeras comunidades cristianas en las que Marcos fue educado.

Jesús no aparece como esposo varón de una esposa femenina, en la línea que ha desarrollado Ef 5, haciendo al varón signo específico del Cristo (cabeza) y a la mujer figura de la Iglesia (cuerpo). El pasaje no separa aún (o ya) la función de amor entre los sexos: todos los humanos, varones y mujeres, se vinculan como amigos del novio, es decir, como invitados de su fiesta, sin separación ni jerarquía interna; así celebran unas mismas bodas de Reino. Por eso no pueden ayunar.

Desde esa perspectiva han de entenderse los signos que aluden a las bodas: vino bueno de fiesta que requiere nuevos odres, formas nuevas de conducta gozosa (sin ayunos); buen paño del gozo que no puede ser remiendo sobre un viejo vestido penitencial (2, 21-22).

2,20.- Una excepción

Marcos añade un nuevo inciso, entendido como excepción por la Iglesia posterior, diciendo: «Pero vendrán días en que el novio les sea arrebatado, entonces ayunarán». De forma que parece inesperada, sobre la alegría de las bodas, se proyecta una sombra de sangre. De pronto se advierte que el novio posee enemigos, personas que le quieren llevar, arrebatar. Es como si tuviera que morir para ser fiel a su amor. Entonces, cuando él falte, ayunarán (llorarán) sus amigos. Éste es el primer anuncio, todavía velado, pero intensamente triste, de la pasión del novio, a quien llevarán con violencia, dejando abandonados a sus «hijos» (seguidores), que aprenderán entonces a ayunar, no por separación elitista o ascetismo escatológico (como fariseos y bautistas), sino por solidaridad de amor.

20 ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ. αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

20 Llegarán días en que les arrebatarán al esposo, y entonces ayunarán en aquel día.

Cuando dice “*aquel día*” hace referencia al día de la muerte del novio, cuando de una manera violenta “les arrebatarán al novio”. Pero “*aquel día*” quiere decir también que hay un momento en que la comunidad ha hecho

⁷⁹ Convidados: en hebreo/arameo a los invitados a la boda se les dice literalmente «los hijos de la sala (o casa) del banquete de bodas» (gr. *nymfón*). En el judaísmo el tiempo de Jesús no se compara al mesías con un novio, pero la metáfora estaba al alcance de la mente: desde los profetas antiguos, el vínculo de Dios con Israel se compara al matrimonio (Oseas, sobre todo).

una experiencia de muerte y la expresa mediante el ayuno. Es como si les dijera:

“Ya haréis vosotros de manera que un día los amigos íntimos del novio hayan de ayunar, cuando les quitéis violentamente al novio, porque sois incapaces de hacer fiesta y no la podéis sufrir, porque vuestra religión es de muertos”.

Ayunar, de alguna manera es privarse de vida (comida) y quien lo hace como una Ley se siente obligado a privar también de vida a los demás. Para Jesús no hay normas, (no es un asceta) solo hay propuestas de libertad encauzadas en su relación personal con él.

Les será arrebatado: (ἀπαρθῆ ἀπ. αὐτῶν) probablemente es el denominado «pasivo divino»; aunque la muerte de Jesús sea obra de sus enemigos, todo ocurre por designio de Dios. Este versículo es probablemente un añadido a una posible discusión sobre el ayuno en tiempos de Jesús, ya que contempla la muerte del Mesías. Es una profecía *ex eventu*, es decir, después de que hubiera ocurrido la muerte de Jesús.

2,21-22

En los versículos finales se propone un principio más general: el hombre nuevo y la nueva comunidad universal no pueden encuadrarse en las estructuras religiosas y en las categorías culturales del judaísmo (*manto pasado, odres viejos*), por lo que éstas han caducado. Lo Nuevo es lo que Jesús trae lo que ha anunciado como novedad frente al AT (*lo viejo*) es la novedad del Reinado de Dios. Debe evitarse la tentación de combinar la tradición judía y las categorías del Antiguo Testamento con la absoluta novedad que propone Jesús. Se exige un cambio y una ruptura radical con la mentalidad antigua.

21 οὐδεὶς ἐπίβλημα ράκους ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ. αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ, καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται. 22 καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς. εἰ δὲ μή, βήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκούς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί. ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καίνούς.

21 «Nadie le cose una pieza de paño sin estrenar a un manto pasado; si no, el remiendo tira del manto -lo nuevo de lo viejo - y deja un roto peor. 22 Tampoco echa nadie vino nuevo en odres viejos; si no, el vino reventará los odres y se pierden el vino y los odres; no, a vino nuevo, odres nuevos».

El vino nuevo es símbolo del amor (Cant 1,2; 7,10; 8,2). Si se rompen los odres, se derrama el vino y se pierde la oportunidad de conocer el amor que propone Jesús. Ese amor no puede estar encerrado o contenido en las antiguas estructuras. El templo, la Ley, el sacerdocio, los sacrificios, etc.... estaba pensado para una cultura concreta pero el vino nuevo es universal y debe superar las instituciones culturales judías. El cristianismo no se puede encerrar en una cultura determinada, debe estar abierto a poder inculturarse en cualquier sociedad. La novedad del evangelio desborda la libertad de toda institución.

Los dos ejemplos muestran que todo intento de armonizar lo nuevo con lo viejo, el mensaje de Jesús con las instituciones o categorías del pasado está condenado al fracaso: no conseguiría más que estropear aún más lo antiguo y causar la ruina de lo nuevo.

Las tres metáforas guardan relación entre sí. Un punto de unión es la condición nueva del vino y la túnica, elementos que encajan en la fiesta de unas bodas, no sólo porque en las bodas abunda el vino y los invitados visten sus mejores ropas, sino sobre todo por su condición de novedad. Y, además, si el vino y la túnica nuevos se miran en la perspectiva de la narración total de Marcos, se descubre que son una señal anticipatoria de la predicción de la metáfora del novio y sus invitados sobre el destino de Jesús. En los relatos de la pasión, cuando Jesús está a punto de morir, ya crucificado, el narrador vuelve a mencionar los mismos términos, el vino (*oinon* 15,23) y la túnica o ropa (*himation*). El vino irá mezclado con mirra para suavizarle la agonía, y la túnica, de una pieza, la echarán a suertes los soldados.

2, 23-3, 6.- Contrapunto judío: disputa sobre el sábado

Los siete paradigmas anteriores han mostrado la disputa de Jesús con sacerdotes (1, 44), escribas (2, 6), escribas de los fariseos (2, 16) y con fariseos/bautistas (2, 18), poniendo de relieve los temas del perdón (2, 1-12), la comensalía (2, 13-17) y las bodas (2, 18- 22). Ellos culminan en dos pasajes paralelos sobre el sábado, que recogen recuerdos del tiempo de Jesús, pero expresan de un modo más concreto la disputa de la Iglesia con los fariseos posteriores, donde aparecen unidos a los herodianos, en torno a la comida (2, 23-28) y a la salud (3, 1-6). No se trata de una disputa académica. Está en juego el sentido de la comunidad. Por eso, el texto acaba con una condena a muerte (3, 6; cf. 2, 19).

El hecho de que Jesús no se ocupara en absoluto del problema de los límites sabáticos explica libros enteros sobre la situación. En su ánimo no estaba, ni mucho menos, rechazar el sábado, sino hacerlo llevadero para los campesinos

en graves apuros, que difícilmente podían quedarse de brazos cruzados viendo en peligro alguno de sus escasos medios de subsistencia, y no digamos un hijo. La adopción de una actitud pragmática y realista respecto a estas cuestiones refleja el deseo de Jesús de preservar a los judíos piadosos corrientes de la atracción del rigorismo sectario.

Con esa postura humana y de sentido común concuerda perfectamente con Mc 2,27: “El sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado”.

Jesús subsume la tendencia de su visión del tiempo final como restauradora de toda la bondad de la creación que Dios quiso al principio de todo. Viendo el sábado desde esta perspectiva escatológica, Jesús trata de infundir un sentido adecuado de las prioridades. Las raíces del sábado están en la creación misma, pero ésta tiene como fin servir al bien de una humanidad que Dios, su creador en los comienzos, restaura ahora, en los últimos días.

2,23-28.- Las espigas arrancadas en sábado (Mt 12,1-8; Lc 6,1-5)

Se trata de un problema de interpretación de la Ley mosaica. Jesús da dos respuestas a base de la misma Ley, que ofrece pautas para interpretarla: en primer lugar cita el caso de David hambriento, que, en función del caso, es decir, en función de una necesidad humana, interpretó la Ley, tomando pan para sí y sus acompañantes (el texto dice erróneamente que tuvo lugar en tiempos del sumo sacerdote Abiatar, cuando realmente fue en tiempos de Ajimélec, ver 1 S 21,2-7); en segundo lugar alude a Gn 1,26.28 y Sal 8,5-9, argumentando que si el hombre es dueño de los seis primeros días de la creación, porque fueron creados para él, también lo es del séptimo, el sábado. El “Hijo del hombre”, pues, es Señor del sábado.

Jesús no quiere ayuno sagrado (sábado con hambre, panes sobre el templo mientras sufren los necesitados), sino que los humanos comparten el pan en este tiempo de bodas. Tanto el templo como el sábado están al servicio del hombre, y en especial del hombre necesitado.

Existía una lista, compuesta por los rabinos, de los «trabajos capitales»: eran treinta y nueve. Para cada uno de ellos había además una subespecie de seis, de modo que se abarcaban todos los casos.

Así, por ejemplo, cosechar era incompatible con el descanso del sábado. Pero se especificaba puntualmente: «Cosechar, vendimiar, recoger la aceituna, cortar, coger higos, arrancar (y esta es precisamente la trasgresión de la que son acusados los discípulos)...».

Y luego venía la casuística. Subirse a una planta estaba permitido si se trataba de un árbol de adorno. En cambio, no estaba permitido subirse a un frutal por el riesgo de hacer caer, inadvertidamente, la fruta, lo cual entraba en el caso de cosechar (bajo la subespecie de recolección de frutos).

Será oportuno recordar la sobriedad de la ley original: «El séptimo día es el sábado, día de descanso en honor del Señor tu Dios. No harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tus hijos, ni tus siervos, ni tu ganado, ni el forastero que reside contigo. Porque en seis días hizo el Señor el cielo y la tierra, el mar y todo lo que contienen, y el séptimo día descansó. Por ello bendijo el Señor el día del sábado y lo declaró santo» (Ex 20, 10-11). Una ley fundamental expresada en sólo dos versículos.

Pero luego vinieron los escribas, los juristas, y de este mandamiento simplicísimo y tan bien motivado han sacado «una construcción monstruosa de incomprensibles pretensiones divinas sobre los hombres» (G. Dehn). Una auténtica aberración.

El *Sitz im Leben* de la disputa no era, naturalmente, una extraña manía que se hubiera extendido entre los judíos cristianos de arrancar espigas al pasar por los sembrados en sábado. Y sí, en cambio, la atmósfera general de polémica religiosa entre los dos grupos y un intento por parte de los judíos cristianos de plasmar su enfoque de la observancia sabática en un relato paradigmático sobre Jesús.

2, 23.- El atrevimiento cristiano

Entorno narrativo. Se trata, posiblemente, de un encuadre ideal, de una escena que ha sido creada en la disputa de los cristianos con otros grupos judíos⁸⁰. El caso no es imposible, pero resulta poco verosímil: Un día de sábado el «paseo» por el sembrado debía ser muy corto, pues no se podía andar mucho más de un kilómetro fuera del poblado. Por eso no es verosímil que los discípulos tuvieran mucha hambre (además podían volver en poco tiempo al poblado).

⁸⁰ MEIER, J. “Un judío marginal IV” Al ponernos a examinar el cuarto de los cinco relatos, el de las espigas arrancadas en sábado, lo último que debemos hacer es tratarlo como si fuera el vídeo de un debate habido entre varios judíos palestinos el año 28 d. C. Es, ante todo, una composición cristiana que promueve teología cristiana. Y sólo analizando el texto cristiano llegado hasta nosotros es posible conocer hasta qué punto puede conservar también recuerdos de un choque dialéctico entre el Jesús histórico y los fariseos.

El punto de partida es un hecho tan trivial como irreal⁸¹: un sábado, Jesús y los discípulos atraviesan un sembrado, y ellos van arrancando y comiendo espigas para matar el hambre. La distancia permitida caminando el sábado no llega al kilómetro. ¿De dónde vienen y a dónde van para no haber podido comer nada y estar hambrientos? Pero lo más raro es que aparezcan allí los fariseos, que también deben haber caminado más de lo permitido. Lo irreal de la situación recuerda a un episodio del libro de los Números. Para inculcar la importancia del sábado se inventa una historia que resulta escandalosa⁸².

La improbabilidad de lo narrado aumenta si aceptamos la posición de los comentaristas que sostienen que en tiempos de Jesús era más bien escasa la presencia de fariseos en Galilea. Además, aun cuando los fariseos hubieran tenido allí una presencia organizada, se podría esperar que encontrasen a Jesús y quizás discutieran con él, en sábado, en alguna sinagoga. Pero ¿en un trigal? (John MEIER. o.c)

23 Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὄδον ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας

23 Sucedío que un sábado iba él atravesando lo sembrado, y sus discípulos empezaron a abrir camino arrancando espigas.

Lo sembrado es una metáfora; es el camino de aquellos que han aceptado el mensaje de Jesús. Arrancar espigas equivalía a “segar” trabajo totalmente prohibido en sábado. Aquí no dice por qué arrancan espigas. No dice el evangelista que tuvieran hambre. Se dice que **empiezan a abrir camino**. Es un acto de plena libertad, no condicionado por ninguna necesidad. Una libertad encauzada por la adhesión a Jesús. Lo arrancan para abrir camino, porque Jesús trae la libertad frente a la Ley.

Pero “guardar el sábado” era el mandamiento principal, pesaba más que todos los demás mandamientos juntos. Su cumplimiento se había absolutizado. Por tanto, no observar el sábado era no cumplir la totalidad de la Ley.

En sábado está prohibido hacer cualquier tipo de trabajo. Pero “**atravesar unos sembrados**” es un trabajo. Te puedes mover por casa, ir hasta la sinagoga, por ejemplo, pero no se puede sobrepasar la distancia que había de un extremo a otro del antiguo campamento israelita. Este “**atravesar por los sembrados**” constituía un trabajo, inútil si se quiere, pero un trabajo que estaba prohibido hacer en sábado.

Quien se pone a atravesar por los sembrados es él, Jesús. El evangelista no dice: *se pusieron a atravesar*, es él quien toma la iniciativa de atravesar por los sembrados.

Marcos no menciona el nombre de Jesús, porque la primera comunidad donde se gesta la primera redacción de su Evangelio, en Jerosolíma (designación neutra de la ciudad, contrapuesta a *Jerusalén*, nombre sagrado que designa la institución religiosa), estaba muy próxima a la fuente de donde proviene todo, es decir, la persona de Jesús. No era necesario nombrarlo por su nombre; bastaba el pronombre.

2,24.-“Lo que no está permitido”.

Es falso que la ley prohibiera arrancar espigas en sábado. Lo que prohíben Ex 20,10 y Dt 5,14 es trabajar. Más tarde, moler grano o aventarlo pasó a formar parte de los 39 trabajos prohibidos en ese día. Los fariseos demuestran que su yugo es pesado, insopportable. Exigen el máximo de cosas pequeñas. «Cuelan el mosquito». Se les puede dar la razón en un punto: los discípulos podrían ser más previsores, comer a sus horas, dejarse de caprichos, ser más mortificados. Pero Jesús no comparte esa postura.

24 καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ, Ἰδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὁ οὐκ ἔξεστιν;

24 Los fariseos le dijeron: «¡Oye! ¿Cómo hacen en sábado lo que no está permitido?»

Apoyándose en su interpretación de la Ley, los fariseos acusan a los discípulos y reprochan a Jesús su negligencia. Jesús rebate su acusación con la Escritura, recordándoles un conocido episodio de la vida de David, figura indiscutible para los judíos. Si David comunicó a sus seguidores la libertad de saltarse lo mandado para satisfacer su hambre, la interpretación rigorista de la Ley es errónea, pues ésta debía ceder ante la necesidad del hombre.

Para los rabinos estas acciones eran lo mismo que segar, que efectivamente estaba prohibido en sábado.

El delito de los discípulos no es para Mc, como para Mt y Lc, el de recoger espigas para mitigar su hambre, sino el de arrancarlas para abrirse camino.

⁸¹ El relato del evangelio parece inventado para demostrar lo contrario: que el sábado no es lo más importante a los ojos de Dios.

⁸² Forma, contenido y función, todo indica que se trata de una composición realizada por Marcos o por un redactor premarciano de estos relatos de disputas situadas en Galilea.

La tentación del legalismo

La narración de Marcos saca a la luz algunos aspectos engañosos de este legalismo que, aunque con la intención laudable de tutelar la ley, termina por falsificarla radicalmente:

—Ceguera. Se oscurece el plan de Dios, no se descubre su intención original. El corazón endurecido no sabe ya leer la voluntad divina.

—Ahogo. La vida queda ahogada en una maraña de leyes.

—Desproporción. De un motivo fútil, de un incidente insignificante, se hace un caso enorme.

—Cantidad. Se hacen la ilusión de que, para favorecer la observancia de la ley de Dios, basta multiplicar las normas.

—Complicación. Es el fastidio del legalismo de todos los tiempos. Se parte de la ley, que tiene por finalidad trazar el camino, indicar la dirección, y se llega a una tal proliferación de prescripciones detalladas, que uno no logra nunca entenderlas y termina por perder el camino y, sobre todo, la orientación.

En contraposición a la minuciosidad casuística de los fariseos, la enseñanza de Jesús es liberadora. No sofoca, permite respirar.

Jesús rechaza entrar en el terreno de la polémica moralista. Podría objetar que este caso concreto no está comprendido en lo de «cosechar». Pero entonces se habría colocado en el mismo plano de sus adversarios.

Él quiere superar el legalismo (Jesús, es todavía más exigente que ellos, pero sus exigencias son sobre cosas esenciales, no sobre minucias formales).

Respuesta de Jesús; ¿errónea?

Frente a la objeción de algunos fariseos, famosos por su conocimiento detallado y riguroso de las Escrituras, Jesús pasa al contraataque en el terreno de ellos: el del conocimiento escriturístico (“¿nunca habéis leído...?”). No recurre, pues, a alguna tradición oral perdida ni a una versión del episodio de David ideada por él mismo en aquel momento. Conscientemente reta a los expertos en las Escrituras a recordar y luego interpretar debidamente un determinado texto: 1 Sam 21,2-10.

El problema está en que Jesús, en presencia de esos expertos, cambia y desvirtúa ese episodio de David, ya leamos el texto en su forma hebrea masorética, en la forma alternativa correspondiente al fragmento qumránico de 4QSmb, en la forma griega de la Septuaginta (que coincide bastante con 4QSmb frente al TM) o en la forma aramea targumica.

Jesús dice que David iba acompañado cuando se entrevistó con el sacerdote en Nob y que dio algunos panes de la presencia “a los que estaban con él”. Ni de que hubiera allí compañeros de David ni de que éste les diera pan se refiere nada en este texto veterotestamentario, ya sea su forma hebrea, griega o aramea. De hecho, al ver a David, el sacerdote del santuario le pregunta preocupado (1 Sm 21,2): “¿Por qué vienes solo y no hay nadie contigo?”. En otras palabras, el texto de 1 Sm 21,2 de manera clara y directa contradice lo que, según Jesús, expresa el texto en cuestión. Además, 1 Sm 21,2-10 nunca refiere explícitamente que David (y menos aún sus inexistentes compañeros) tuviera hambre y comiese de los panes allí y entonces.

Una dificultad de más calado reside en la esencial falta de pertinencia del texto escogido por Jesús para defender la conducta de sus discípulos. En el relato de 1 Sm 21,2-10, nada hace pensar que la petición de alimento por parte de David ocurra en sábado⁸³. Ciertamente, la Torá especifica que los panes de la presencia deben ser sustituidos cada sábado por otros recientes, pero en 1 Sm 21,2-10 no se conecta de ningún modo la entrega de los panes a David por parte del sacerdote con esa sustitución en sábado. Como tampoco hay indicio alguno en fuentes judías anteriores a 70 d. C. de que, en tiempos de Jesús, se entendiera generalmente que el acontecimiento de 1 Sm 21,2-10 había ocurrido en sábado.

Sin esta correspondencia, el caso de David ilustra simplemente la afirmación general de que una extrema necesidad humana o una situación de emergencia puede permitir obviar detalles de las prescripciones religiosas, pero esto no encaja en el relato marcano, donde no se ha dicho que los discípulos tengan una necesidad extrema o estén en una situación de emergencia⁸⁴.

⁸³ Ninguna forma textual de 1 Sm 21,2-10 conecta de ningún modo con el sábado los acontecimientos allí narrados; sorprendentemente, tampoco lo hace el Jesús marcano.

⁸⁴ Es posible que, en el nivel de la teología redaccional, Marcos viero la mesianidad davídica de Jesús como el verdadero vínculo que conectaba la disputa sobre las espigas arrancadas con el episodio de David de 1 Sm 21,2-10. Pero aunque Marcos

Aún más embarazoso es el error sobre la identidad del sacerdote con el que habla David en Nob. Tanto la forma hebrea como la griega de 1 Sm 21,2-10 aclaran que es “Ajimélek”, nombre mencionado en los vv. 3 y 9 (TM). Ningún otro sacerdote se halla presente durante la conversación que David mantiene con él; de hecho, ningún otro sacerdote es nombrado en todo el relato. No hay, pues, base en el texto veterotestamentario para el error del Jesús marcano al decir que el “sumo sacerdote” (este título un tanto anacrónico no aparece en 1 Sm 21,2-10) de entonces era Abiatar⁸⁵.

2,25-26.- El pan de la presentación

Según el libro del levítico; Lv 24,5-9, se colocaban doce tortas en dos hileras ante Dios, en la tienda del encuentro, que, posteriormente, eran consumidas por los sacerdotes. Según 1 Sm 21,1-6, el sacerdote dio el pan sagrado a David porque no tenía otra clase de pan. David no lo tomó por la fuerza o por propia iniciativa⁸⁶.

Jesús se sirve de este episodio para mostrar que David, estando necesitado, transgredió la Ley. En el texto de Marcos, el sacerdote se llama Abiatar⁸⁷ (uno de los hijos de Ajimélek según 1Sam 22,20); por otra parte, el libro de Samuel no dice que David compartiera los panes con sus compañeros, añadiendo Marcos el detalle para relacionar el episodio bíblico con la pregunta de los fariseos relativa a sus discípulos.

Jesús argumenta en este pasaje como un buen fariseo que compara dos leyes y otorga precedencia a la que cree más importante⁸⁸. La idea es que tanto los discípulos como Jesús, itinerantes forzados a veces, pasaban hambre y que, según la tradición judía, la necesidad de sobrevivir está por encima del cumplimiento del sábado. De hecho se argumentaba que el ser humano había sido creado antes que el sábado; tenía, pues, precedencia.

25 καὶ λέγει αὐτοῖς, Οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δανιδ, ὅτε χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ. αὐτοῦ; 26 πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιαθάρ ἀρχιερέως καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς, καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν;

25 Él les replicó: «¿No habéis leído nunca lo que hizo David cuando tuvo necesidad y sintió hambre, él y los que estaban con él? 26 ¿Cómo entró en la casa de Dios en tiempo de Abiatar, sumo sacerdote, y comió de los panes de la ofrenda, que no está permitido comer más que a los sacerdotes, y les dio también a sus compañeros?»

Jesús recuerda a los fariseos un episodio de la vida de David (1Sam 21,1-7).

David se puso en camino y Jonatán se volvió a la ciudad. David se fue a Nob, a buscar al sacerdote Abímelec. Abímelec salió a recibirlle asustado y le preguntó: ¿Cómo es que vienes solo, sin que ninguno te acompañe? David respondió al sacerdote: “El rey me ha hecho hoy un encargo y me ha ordenado: No digas a nadie la misión a la cual te he enviado y que yo te he encomendado. He citado a mis hombres en el lugar llamado “Fe en Dios”. Ahora, pues, si tienes a mano cinco panes, pon en mi mano lo que hayas encontrado”. El sacerdote respondió a David diciendo: No tengo a mano panes profanos; solo hay panes consagrados. Si tus hombres no han tenido relación con ninguna mujer, pueden comer. Respondió David y dijo al sacerdote: Nos hemos abstenido de mujeres ayer y anteayer, cuando salgo a campaña, mis soldados se mantienen puros, a pesar de que mi expedición es profana,

hubiera supuesto que esa conexión implícita iba a ser entendida por los creyentes cristianos, esto difícilmente podía entrar en las expectativas del Jesús histórico, y menos aún de las de los fariseos históricos a los que él trataba de superar en argumentación escriturística.

⁸⁵ Abiatar, al menos según la tradición veterotestamentaria más fiable, era el hijo de Ajimélek, con el que lo confunde el Jesús marcano.

⁸⁶ Qué hizo David: esta cita parece estar hecha de memoria con alguna inexactitud en este versículo y el siguiente. El texto de Mc se refiere a 1 Sam 21,7 cuando David —que en realidad está solo y no con sus compañeros de milicia— pide al sacerdote del templo de Nob que le dé algo de comer. Viendo su necesidad, el sacerdote le dio «panes consagrados, porque no había allí otro pan, sino el pan de la «presencia», el retirado de delante de Yahvé para colocar pan reciente el día que tocaba retirarlo».

⁸⁷ Abiatar: estrictamente este hecho ocurrió en tiempos de su padre Ajimélek; pero quizás se nombre al hijo por ser el personaje más conocido.

⁸⁸ El hecho de que la pauta de distinción aunque con conexión esté presente sólo en la primera de las réplicas de Jesús resulta sorprendente a quien se da cuenta de que esa pauta formal, estructural, no está presente en el relato sobre David en Nob de 1 Sm 21,2-10. Allí, tanto en el TM como en los LXX (y además en fragmentos procedentes de la cueva 4 de Qumrán), David está desesperadamente solo cuando huye de la ira homicida del rey Saúl. Únicamente David habla con el sacerdote en Nob y recibe los panes de la presencia. Como parte de su embuste al sacerdote, le dice a éste que está citado con sus hombres (soldados del ejército de Saúl) en cierto lugar. Puesto que esos hombres no vuelven a ser mencionados en el relato, la referencia de David a ellos parece deberse a su petición de un número de panes excesivo, que, por lo mismo, sólo podía ser atendida con la entrega de unos panes cuyo consumo estaba prohibido en principio a todo el que no fuera sacerdote. Por eso, ni en este episodio de Nob, ni en el subsiguiente relato de las actividades de David, menciona el AT a “los que estaban con él”.

pero hoy será sagrada gracias a mi equipamiento. Entonces el sacerdote Abímelec le dio los panes de la ofrenda, ya que no tenía otro pan que los panes de la ofrenda que acababa de retirar de la presencia del Señor para sustituirlos por pan caliente, tal como era costumbre.

Aquí sí que se recalca el motivo de porqué David tomó el pan⁸⁹ que no podían comer los seglares, solo los sacerdotes. Ellos los tomaron porque sintieron hambre. La Ley está al servicio del hombre. La necesidad del hombre es más importante que la obligación ritual.

Los compañeros de David hacen lo mismo que David, le imitan saltándose por necesidad la Ley, por tanto, Jesús dice que también sus compañeros hacen lo mismo que lo que les enseña el Maestro, si se sienten libres de la ley. Pero los discípulos no imitan lo que hace Jesús, pues este no es quien ha empezado a arrancar espigas, Jesús les ha comunicado su libertad y ellos están obrando de acuerdo a esa libertad.

Quien no se molesta en leer el texto (1 Sm 21) piensa que el argumento es válido. Quien lo lee, advierte diferencias importantes con lo que cuenta Jesús. David llegó al santuario de Nob completamente solo, huyendo de Saúl, y mintió al sacerdote Ajimélec diciéndole que el rey lo había mandado con sus hombres a una misión especial.

Cuando le pide «cinco panes, o lo que tengas», el sacerdote le responde que solo tiene pan consagrado; se lo puede dar con la condición de que los muchachos no hayan tenido trato con mujeres. Por consiguiente, aunque es cierto que los panes presentados son «para Aarón y sus hijos, que los comerán en lugar santo» (Lv 24,9), Ajimélec piensa que la ley admite excepciones. Hay, pues, dos actitudes ante la Ley: la de David, que no la respeta en caso de necesidad; y la de Ajimélec, que la interpreta a favor del necesitado. Jesús se queda con la primera.

Este argumento comienza de forma irónica con las palabras: «¿No habéis leído nunca?». La respuesta está en esos libros que tanto alabáis y apreciáis, pero de los que no sacáis las debidas consecuencias cuando no os interesa.

2,27.- El sábado fue hecho para el hombre:

Este dicho, extraordinariamente radical, subordina la observancia del sábado a las necesidades humanas (cf. 1,21-28). Tanto Mt 12, 1-8 como Lc 6, 1-5 lo omiten, quizás porque iba demasiado lejos.

Los fariseos serían partidarios de la lectura sacral 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.

27 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον·
27 Y les decía: «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado;

Dios creó al hombre a su imagen, es decir, con la posibilidad de ser libre y señor como él. La antigua alianza instituyó el precepto (=sábado) del descanso para que el hombre se emancipara periódicamente de la servidumbre del trabajo y se asemejase a Dios, su modelo. El precepto era así símbolo y promesa de libertad y recordaba al hombre que su situación era transitoria. La Ley existía para beneficio del hombre. Jesús, como un buen Rabbí o Maestro, responde recurriendo a la Escritura. Si David se saltó la prohibición, él y sus discípulos también lo pueden hacer.

También Jesús comunica libertad a los suyos, pero no ya para remediar una necesidad, sino simplemente porque la presencia del Espíritu (1,10, cf. 1,8), que inaugura la nueva época de la humanidad, ha hecho caducar las instituciones de la antigua alianza (cf. 2,21-22).

2,28.- El hombre como medida de la ley

Por tanto, Jesús pone al hombre como medida de la ley. La ley, en sí misma, no vale. Vale en cuanto es para el hombre, se orienta en favor de su vida, de su crecimiento. Para garantizar este principio, Cristo pone su propia persona: «Así que el Hijo del hombre también es señor del sábado».

El carácter radical de 2,27 se atempera mediante la sugerencia de que el «hombre» para quien fue hecho el sábado era el Hijo del hombre, a quien Marcos identifica con Jesús.

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,

⁸⁹ Los panes de la ofrenda: solo parte de ellos, pues eran doce panes y tomó cinco (1 Sam 21,2-7). Literalmente se denominaban panes de la «proposición» (gr., *próthesis*), porque estaban presentados, puestos delante («pro-puestos») de Yahvé, en una mesa de oro.

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.

El carácter problemático de los vv. 25-26 y 27 pierde importancia ante el argumento decisivo basado en quién es Jesús. En el presente contexto, “el Hijo del hombre” es el modo enigmático, lingüísticamente inusitado, pero característico de Jesús para referirse a sí mismo solememente en tercera persona. Como el Hijo del hombre⁹⁰, el Jesús marcano declara no sólo que tiene autoridad para interpretar las normas sabáticas, no sólo que tiene autoridad sobre el sábado (en otros dichos, el Hijo del hombre tiene algo), sino que es algo, y que ese “algo” es ser señor del sábado.

Quizá percibiendo que la conexión con el v. 27 era forzada –por no decir inexistente–, el redactor trató aparentemente de hacer que el v. 28 pareciera la conclusión natural de todo lo expresado hasta entonces en los vv. 23-27, introduciendo el v. 28 con un brusco ὥστε (“por tanto”, “en consecuencia”, etc.). Realmente, aparte del tema general de la observancia sabática, cualquier relación lógica de este versículo con los precedentes es muy tenue. No hay verdadera conexión directa del v. 28 con el argumento antropológico del v. 27, y apenas existe un débil vínculo entre el v. 28 y los vv. 23-26.

28 ὥστε κύριος ἐστιν ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.

28 «**Luego señor es el Hijo del hombre también del precepto».**

En la nueva comunidad humana o reino de Dios, la libertad no se vive ya como símbolo, sino como realidad. El Hombre pleno «el Hijo del hombre», al ser portador del Espíritu de Dios (1,10), está por encima de la Ley; es «señor» de la Ley y no está sujeto a ella. La denominación «el Hijo del hombre» se aplica a Jesús y, tras él, a los que de él reciben el Espíritu (1,8).

Justifica así Jesús el proceder de los discípulos en la perícopa anterior (cf. 2,23): la actividad de Jesús y la de sus seguidores no está guiada por normas externas, sino por el Espíritu-amor. Hay que distinguir entre «**el sábado**» (gr. *ta sabbata*, en la perícopa anterior y en la siguiente) y el más general «**día de precepto**» o, por metonimia, «**el precepto del descanso**» (gr. *to sabbaton*, tres veces en esta perícopa; cf. Mt 12,5).

En la antigua alianza, pues, el hombre era relativamente superior al precepto; en el Reino, es señor del precepto. La Ley queda superada, ha perdido su papel.

El suceso de las espigas arrancadas en sábado y el del hombre de la mano paralizada (3, 1-6) forman un todo. En la mente de Marcos pretenden significar la libertad que asiste a la comunidad de Jesús, mientras que la judía, representada en el hombre de la mano paralizada, esta maniatada por las numerosas prescripciones e interpretaciones rabínicas que han desangrado la vitalidad de la Ley. Conviene tenerlo presente para su mejor comprensión.

También en este caso los fariseos son los «separados». Su interpretación mezquina de la ley les separa de la voluntad expresa del Legislador. En una especie de contrabando, hacen pasar como voluntad divina lo que va directamente contra la intención original de Dios.

CAP 3

El efecto del legalismo (Mt 12,9-14; Lc 6,6-11)

La sumisión del hombre a unas normas que le programan la vida, privándolo de iniciativa y creatividad, lo reduce, como ser humano al raquitismo. Jesús incita a los judíos de Galilea a emanciparse de tutelas y actuar por sí mismos. Los dirigentes de la sinagoga consideran intolerable esta actividad y en connivencia con ciertos círculos políticos, deciden acabar con él. Jesús queda así excluido del ámbito religioso judío.

El hombre del brazo atrofiado.

Un personaje de características muy diferentes de las del leproso es el que aparece en Mc 3,1-7a y en los pasajes paralelos de Mateo (12,9-14) y Lucas (6,6-11). Mientras el leproso era un marginado social y religioso, este

⁹⁰ Sólo este dicho presenta la precisa construcción gramatical: sujeto (“el Hijo del hombre”) + presente de verbo copulativo (“es”) + predicado nominal (concretamente, un nombre en nominativo seguido por un nombre en genitivo con artículo determinado), que describe la dignidad, autoridad o posición del sujeto de la oración. Esto es exactamente lo que tenemos en Mc 2,28: “El Hijo del hombre es también señor del sábado”. De hecho, el texto griego de Mc 2,28 hace aún más compacta la solemne declaración trasladando el predicado nominal “señor” (κύριος) al comienzo de la oración y manteniendo “del sábado” al final, de lo cual resulta una especie de quiasmo o “emparedado”: κύριος ἐστιν ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου (“señor es el Hijo del hombre también del sábado”).

hombre, por el contrario, está en la sinagoga, es decir, es un judío observante, integrado en la institución religiosa. Pero es al mismo tiempo un inválido, tiene “el brazo” inutilizado. A menudo se encuentra la traducción “la mano seca”. Sin embargo, el término griego *kheir*, como el hebreo *yad*, no siempre corresponde al español “mano”: designa también la extremidad superior, el brazo, y el hecho de “extenderlo” (Mc 3,5), si no es para tocar (Mc 1,41), es más apropiado para el brazo que para la mano. “Seco, desecado” insinúa la falta de desarrollo, que incluye la rigidez y la inamovilidad; puede traducirse por “atrofiado”. Hay que considerar si la escena, en la que Jesús cura al hombre de su invalidez en día de sábado, en medio de la oposición de los fariseos, es una mera anécdota o tiene un sentido más profundo.

Destacan varios detalles: en primer lugar, “la sinagoga” no tiene una localización precisa; en la escena anterior (2,23ss) Jesús iba “por lo sembrado”, que es una manera de designar a Galilea, donde él ha proclamado la buena noticia (cf. 1,39: “Fue predicando por las sinagogas de ellos, por toda Galilea”); “la sinagoga” puede ser una denominación genérica que incluya todas las sinagogas de Galilea. En segundo lugar, el individuo es anónimo, como corresponde a un personaje representativo. Otro detalle es que Marcos no dice “con **un** brazo/mano” atrofiado, sino “con **el** brazo atrofiado”; Lucas especifica que se trata del brazo derecho, pero la extraña expresión de Marcos invita a ver en el “brazo/mano” la figura bien conocida de la actividad del hombre. Sin embargo, lo que más llama la atención en la escena⁹¹ es que, en la sinagoga y en día de precepto (sábado), aparte de Jesús y los fariseos, no esté más que este hombre.

En el caso del poseído (Mc 1,21b-28), éste aparecía en medio de un público que comentaba lo sucedido, dándose a entender con esto que su caso era excepcional. Este hombre, en cambio, es presentado como el único público de la sinagoga; en el episodio sólo se le menciona a él y a los fariseos, sin aludir a ningún otro. Los indicios son suficientes para comprender que el inválido es un personaje representativo. La ausencia de otra gente indica que el individuo representa a todos los que frecuentan la sinagoga; “el brazo atrofiado”, por su parte, significa la condición del pueblo de Galilea, fiel a la institución religiosa. De este modo señala Marcos que la paralización de la actividad y la incapacidad de iniciativa y creatividad son el efecto del influjo fariseo sobre el pueblo, de los que a través de la sinagoga proponían como voluntad de Dios la necesidad de la observancia estricta de la Ley.

Estructura concéntrica de Mc 3, 1-6.

A Jesús entra en la sinagoga

B Un hombre tiene una mano atrofiada

C Los oponentes observan a Jesús

D Jesús habla

E -¿Qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o destruirla?

D' Los oponentes guardan silencio

C' Jesús mira entorno, hacia los oponentes

B' El hombre de la mano atrofiada queda curado

A' Los fariseos salen

Al comienzo, Jesús entra en la sinagoga y al final los fariseos la abandonan. Esto plantea la posibilidad de que en el texto existan más conexiones internas.

A se contrapone con A'. La necesidad expresada en B queda superada en B'. La acción de C es 'semejante a la de C'. Las palabras de Jesús en D se oponen al silencio de los opositores en D'. En el interior de este esquema o patrón resulta sorprendente el énfasis de E: en el centro queda la pregunta de Jesús; el mismo texto invita a fijarse en ella. Esa pregunta constituye, por así decir, el centro donde fijar la atención.

El dilema formulado en E se introduce en la totalidad del texto: Jesús aparece aquí como aquel que interpreta el sábado como un día escogido para hacer el bien y esto precisamente en el momento en que sus oponentes piensan que él está violando el sábado. Por su parte, los oponentes planean la manera de matar a un hombre precisamente en sábado, que es el centro de los días. De esa forma, el texto aparece como muy irónico.

Son precisamente los fariseos, leales a la ley, los que privan al sábado de su santidad.

⁹¹ La unidad del texto queda confirmada por una inclusión. En el verso 1, Jesús entra en la sinagoga; en el verso 6, los fariseos salen de ella.

3,1-2

La primera parte de la escena describe la entrada de Jesús en una sinagoga en la que encuentra a sus adversarios, que le observan con atención, y un enfermo. Esta descripción marcana recuerda la de la primera sección (1,21-39), aunque falta, deliberadamente, la aclamación de la multitud, ya que la situación es mucho más tensa y difícil para Jesús. Como el Sabbath define un tiempo en el tiempo, la sinagoga define un espacio en el espacio, porque tanto el uno como el otro son un momento y un lugar privilegiados para la relación con Dios. En consecuencia, la acción de Jesús es descrita con múltiples elementos simbólicos para que pueda «instaurar» una nueva comprensión del Sabbath y, por tanto, de la relación con Dios.

3,1

Hay que tener en cuenta, antes que nada, la ambientación del encuentro:

- Espacio sagrado (sinagoga);
- Tiempo sagrado (sábado).

De un modo provocativo y dentro de la sacralidad del lugar y del tiempo, Jesús inaugura una nueva sacralidad: la de la persona.

1 Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγήν. καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα.

1 Entró de nuevo en la sinagoga y había allí un hombre con la mano atrofiada.

Este episodio escenifica la labor liberadora de Jesús con el pueblo de Galilea, privado de libertad por la opresión religiosa que ejercen los fariseos; éstos, mediante su minuciosa interpretación de la Ley, erigida en valor absoluto, dominan a los fieles de la sinagoga. Someten la vida del hombre a una escrupulosa casuística sobre lo lícito e ilícito; regulan así cada uno de sus actos, impidiéndole toda libertad e iniciativa; el hombre queda anulado, sin actividad (**brazo atrofiado**; cf. Gn 1,28; 2,5: «dominar la tierra», «trabajar»). El inválido, único presente en la sinagoga aparte de Jesús y los fariseos, es figura del pueblo sometido a la institución y de su condición lastimosa.

“con el brazo atrofiado.” (= el hombre sin posibilidad de acción). El brazo es el símbolo de la actividad, de la iniciativa del hombre. Por tanto, la comunidad (este hombre representa a toda la comunidad) está impedida para cualquier actividad de libertad que propone Jesús.

La sinagoga, lugar de impureza en 1, 21-28, es aquí signo de opresión personal: No deja que el manco se eleve y actúe libremente. Por el contrario, Jesús pone la comida y la salud por encima de un cumplimiento ritual del sábado. Los humanos se vinculan a través de la comida compartida y de la mano que se extiende. El reino de Jesús se expresa así en el centro de la misma vida humana: no se funda en ritos separados, no se expresa en oraciones especiales.

3,2.- “en sábado”

Estaba prevista la posibilidad de ayudar a un enfermo en sábado. Pero sólo cuando corría peligro su vida. No es este ciertamente el caso. Puede esperar un día. Lleva esperando ya muchos, tal vez desde la infancia...

Jesús, sin embargo, parece tener prisa. En esta última controversia el más agresivo es él. Quiere plantear cuanto antes, abiertamente, la cuestión fundamental que a él le importa tanto: la caridad por una parte y la exageración legalista por otra, el interés por el hombre y la preocupación por la observancia de la ley, la vida y el rito. Mientras en los casos anteriores el incidente que provocó la polémica podría parecer casual, aquí lo provoca Jesús deliberadamente. Una vez más, los enemigos no hablan. Pero Jesús lee «dentro». Se diría que no le importan las palabras, sino los pensamientos y las intenciones de las personas pías.

2 καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.

2 Lo estaban observando, para ver si lo curaba en sábado y acusarlo.

Jesús realiza su labor de emancipación del pueblo en medio de la hostilidad de los fariseos. Él pretende curar; sus enemigos, denunciarlo. La reincidencia en la violación del precepto sabático, después de una primera advertencia (2,24), estaba penada con la muerte.

Observaban (gr., *paretérōun*): el mismo vocablo utilizado para «observar» la Ley. Probable juego de palabras de Mc: los fariseos, observantes de la Ley observan a Jesús para encontrar una ocasión de matarlo. Sin embargo, hay que señalar de nuevo que en la historia de la pasión los fariseos no participan en la muerte de Jesús.

El problema lo determina el momento elegido (*el día de sábado*) y la naturaleza de la enfermedad (*no era mortal*).

Los rabinos permitían que se curara en sábado cuando el enfermo se encontraba en grave peligro⁹².

«No hay más que una sola alternativa: no hacer el bien significa hacer el mal, no salvar una vida significa darle muerte. Cuando se debe hacer el bien, no hay zona neutral en la que no se hace ni bien ni mal. No hay escapatoria. Ningún derecho a un legalismo cuya observancia permita no hacer el bien, esto es, hacer el mal» (E. Schweitzer).

En otras palabras: no amar significa ya hacer el mal.

3 καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι, Ἔγειρε εἰς τὸ μέσον.

3 **Entonces le dice al hombre que tenía la mano paralizada: «Levántate y ponte ahí en medio**

Poniéndoles delante la situación del pueblo (*en medio*), Jesús intenta hacer comprender a los fariseos que su postura legalista es contraria al designio de Dios, pues la Ley ha de interpretarse en función del bien del hombre, único valor absoluto. La pregunta de Jesús es recibida con un silencio hostil por parte de los fariseos. La reacción de Jesús es doble; siente ira por el daño que hacen al pueblo y, al mismo tiempo, pena por el que se hacen a sí mismos con su ceguera voluntaria; son dos expresiones de su amor al hombre.

Sinagoga y sábado controlan al manco: mantienen su poder imponiéndose al enfermo, impidiendo que asuma su propio trabajo (su mano). Jesús, en cambio, quiere liberarle, ofreciéndole una salud integral (salva su *psychē*, vida entera). Para ello necesita su colaboración: que venga al centro y extienda su mano. Él responde. Ha confiado en Jesús, ha preferido su salud, se ha enfrentado a sus acusadores.

3,4.-¿Está permitido hacer el bien o el mal?, ¿salvar la vida o dejar morir?

La respuesta parece fácil. Sin embargo, nadie responde, probablemente porque están convencidos de que en sábado no se puede hacer nada, pero no se atreven a decirlo. ¿Es tan rigurosa la ley que ni siquiera permite hacer el bien? Ante su silencio, Jesús tiene una de las reacciones más duras que cuenta Marcos: ira y dolor por la dureza de corazón de los presentes y su interpretación inhumana de la ley.

Hablando con propiedad, allí nadie pretendía matar al manco. Y, sin embargo, la pregunta de Jesús estaba cargada de razón. Porque equivalía a preguntar si lo primero es la religión o lo primero es la vida. Lo que aquí cuestiona Jesús no es meramente la casuística moral de los rabinos sobre los casos o en que se podía o no se podía curar a un enfermo en sábado. Lo que Jesús plantea es algo mucho más radical. Tan radical que equivalía a poner en cuestión todo el sistema religioso que defendían los dirigentes religiosos de Israel, el sistema que les daba a ellos el poder de decidir sobre la vida o la muerte, que es justamente lo que Jesús pregunta.

A la religión y sus dirigentes les interesa más la religión que la vida. Porque les interesa más la observancia de las normas religiosas que la salud, la felicidad o incluso la vida de los seres humanos.

Jesús comprendió perfectamente que la religión puede ser y suele ser una amenaza, un peligro muy serio, para la vida y para la felicidad de los seres humanos. Por esto exactamente es por lo que Jesús, no sólo curó a tantos enfermos, sino que además hizo eso de forma provocativa, cuando estaba prohibido por la religión y quebrantando no pocas normas de los expertos religiosos.

4 καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; οἱ δὲ ἐσιώπων.

4 **Y a ellos les preguntó: «¿Qué está permitido en sábado, hacer bien o hacer daño, salvar una vida o matar?»**
Ellos guardaron silencio.

Ellos guardaron silencio. El silencio es altamente significativo puesto que, como se sabrá en seguida, se trata de los fariseos, y la sinagoga es para ellos lugar de palabra autorizada. En la escena, contrastando ese silencio, el único que habla es Jesús. Ellos lo harán al salir de la sinagoga. Este cambio es significativo, pues la sinagoga está pasando a ser el lugar en el que Jesús enseña, toma la palabra y cura, desplazando en cierta manera a quienes se apoderaron de ella marcándola con el signo de la exclusión. En efecto, los que eran portadores de la palabra autorizada dejan de hablar en este recinto viéndose obligados a salir para poder hacerlo. Y esta palabra que es de muerte contrasta con la palabra de vida de Jesús.

⁹² Aunque en época de Jesús era aún un tema discutido, la opinión común —que solo más tarde se haría norma— era que únicamente se podía curar en sábado si estaba en juego la vida. Evidentemente no era este el caso. Los adversarios mismos de Jesús reconocen en este el poder de hacer milagros, lo que supone un aval a la historicidad de que Jesús era un sanador.

3, 5 -6

Jesús manda al enfermo (3, 5b) que pide que extienda la mano; no le toca, no le unge con algún aceite o medicina, no realiza con él gesto ninguno, que pueda hallarse prohibido por la ley. Simplemente le dice que extienda su mano, dejando que sea él, el mismo enfermo, quien asuma su libertad y se cure, extendiendo la mano.

Jesús no ha empleado gestos externos, sino sólo palabras. Es evidente que no ha «profanado» el sábado, ni siquiera en el sentido más legal de los judíos puristas, pues no ha «hecho» nada material. Pero su palabra transforma todas las relaciones de la sinagoga.

5 καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ. ὄργης, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν, λέγει τῷ ἀνθρώπῳ, Ἔκτεινο τὴν χεῖρα. καὶ ἔξετεινεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.

5 Echando en torno una mirada de ira y dolido por la dureza de su corazón, dice al hombre: «Extiende la mano». La extendió y su mano quedó restablecida.

Consciente del peligro que corre, Jesús no desiste de su labor; arriesga su vida al devolver la capacidad de acción al inválido / pueblo; demuestra así que el bien del hombre es el valor supremo.

Ira; por el daño que hacen y **Pena** por el daño que se hacen porque así nunca llegarán a ser personas.

Volvió a quedar normal; Jesús está urgiendo al pueblo que se emancipe de su sumisión a la Ley y la interpretación que hacían los fariseos y que recuperen su libertad de acción.

Dureza de sus corazones: el ejemplo más famoso de dureza de corazón es el del Faraón en el éxodo⁹³.

3,6

Marcos ha fusionado de manera admirable las tradiciones de la vida de Jesús con el relato de la pasión haciendo que la sombra de la cruz se proyecte sobre todo su relato. Esta sección ha aludido a ella veladamente varias veces; mencionando al comienzo la entrega de Juan, (Mc 1,14 = 14,10) refiriéndose a la acusación de blasfemia contra él (Mc 2,7 = 14, 64); y aludiendo a los días en que Jesús ya no estará con los suyos (Mc 2,20).

Fariseos y herodianos valoraban también al ser humano, pero añadiendo que debe ser guardado (protegido) por las normas de la ley (descanso del sábado, rituales de comidas, estructuras políticas, templo). Allí donde esa ley se debilita, allí donde se aflojan los vínculos que integran a los hombres y mujeres dentro de un conjunto bien organizado se acaba o devalúa el judaísmo: donde el humano extiende con libertad su mano sobre el sábado pierde su valor la religión sacralizada.

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.

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.

Los que no pueden ser curados. Jesús cura al hombre de la mano atrofiada. Quisiera curar también a otros afectados de un mal todavía más grave: la dureza de corazón. Pero no puede, entre otras cosas, porque estos han «salido» ya. Tienen una reunión importante, una decisión que tomar: acabar con Jesús, o sea, con el que tiene la pretensión de hacer el bien fuera de los tiempos y de los modos establecidos.

6 καὶ ἔξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν συμβούλιον ἐδίδουν κατ. αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.

6 En cuanto salieron, los fariseos se confabularon con los herodianos para acabar con él.

Los fariseos previenen contra Jesús a círculos influyentes en la corte de Herodes (los herodianos, cf. 6,21), representante del poder político; tampoco ellos toleran la emancipación del pueblo y, de acuerdo con los fariseos, se proponen eliminar al que la fomenta. La institución sinagoga de Galilea, dominada por los fariseos, rompe así definitivamente con Jesús. Este, a su vez, se aleja de ella.

Llama la atención que por un acto como este tomaran la resolución de acabar con él. Pero es que con esta acción Jesús no solo ponía en cuestión el sábado rabínico, sino todas las instituciones de Israel en él simbolizadas. Es

⁹³ Es posible, que el evangelista quisiera hacer un juego de palabras *pharaó/pharisaíos*, y vincular a los fariseos con el malvado monarca, que intentaba acabar con los hebreos.

curioso que Marcos fijara el tiempo de la resurrección de Jesús con la expresión: “*pasado el sábado*” (16, 1). Con esa afirmación ¿se refiere a un dato temporal? o ¿al sábado como una fecha concreta, o institucional: terminada la función de la realidad judía? Muy probablemente atiende a ambos motivos.

Ahora se comprende ya con nitidez lo implicado en el relato de la tentación (1, 12-13): Satanás quiso probar a Jesús-hombre, y Jesús le resistió; en su gesto se descubre que los mismos ángeles de Dios están, como el sábado, al servicio de lo humano. Jesús, Hijo de hombre, es el verdadero servidor, el auténtico Adán que colabora con la creación de Dios, poniendo su vida al servicio de los otros (los necesitados).

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) esté 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.

El miedo es la causa de sus acciones; Para Marcos, la causa del empeño de las autoridades en protegerse ellas mismas, es el miedo a perder sus posiciones con sus patrones judíos y/o romanos y, de este modo, perder el prestigio ante sus iguales, así como perder su poder y su riqueza. Para mantener sus puestos, deben controlar a la multitud y, por tanto, la temen.

Cinco veces en los episodios de Jerusalén, el narrador pone de relieve que las autoridades judías tienen miedo de hablar o actuar debido a la multitud. Como conservan el poder a costa de los demás, poseen poca seguridad y necesitan mantener el control sobre ellos.

«La decisión de dar muerte a Jesús por parte de los responsables religiosos (fariseos) y políticos (herodianos) obedece a la lógica de un sistema que busca la auto-conservación» (R. Fabris).

Dios no guarda el sábado

La palabra sábado procede de un verbo usado frecuentemente en el sentido de «cesar», de «dejar de» y, por tanto, «reposar». Dios «cesó el séptimo día de todo su trabajo» (Gn 2, 2). Podría decirse: Dios hizo sábado. Con el milagro de la curación del hombre, Jesús precisa que el descanso sabático de Dios no interrumpe toda actividad. En la obra en favor de su criatura, Dios no se concede reposo. «Mi Padre no ha cesado de obrar hasta este día: por eso obro yo también» (Jn 5, 17).

Hacer el bien al hombre es el modo escogido por Dios para festejar el sábado. Se podría decir que hacer el bien es el trabajo obligatorio de los días de fiesta. Y Cristo se convierte en «sábado de Dios».

Sección de la familia (3, 7-6, 6a)

La sección anterior (1, 1-3, 6) presentaba los personajes de la trama y los paradigmas básicos del Reino. Esta (3, 6-6, 6a) se abre al espacio de la Iglesia, interpretada básicamente como casa y/o nueva familia mesiánica, grupo (corro) donde caben los que buscan y cumplen la voluntad de Dios. Así puede dividirse:

- Componentes (3, 7-35). Mc ha separado y vinculado en sus varios escenarios a los miembros de la nueva familia: multitud en el mar, elegidos en la montaña, hermanos en la casa.
- Siembra de familia: sermón de las parábolas (4, 1-34). Principio de Iglesia es la palabra de Jesús; comunidad de reunidos desde el nuevo conocimiento del Reino, eso son sus seguidores
- Milagros de familia (4, 35-5, 43). Para expandir su siembra de palabra Jesús cruza el mar, en travesía misionera que le lleva a la Decápolis (endemoniado) para hacerle volver a Galilea (mujeres marginadas)
- Conclusión: rechazo en Nazaret (6, 1-6a). Terminaba la sección anterior con un rechazo (2, 23-3, 6). Los paisanos de Jesús no aceptan su proyecto de familia (Iglesia) mesiánica.

El tema de la fe.

Es fundamental en esta sección. Los parientes de Jesús y los fariseos no creen en él. Tampoco los de la Decápolis y los nazarenos. Incluso los discípulos, aunque siguen a Jesús, están faltos de fe. Quienes dan ejemplo de fe son Jairo y, sobre todo, la hemorroísa.

La formación de la comunidad.

En esta sección ocurre algo importantísimo. Aunque Jesús sigue actuando en público, en torno a él se forma un pequeño grupo de seguidores, a los que considera su familia, el nuevo pueblo de Israel (los doce apóstoles son símbolo de las doce tribus). Pero Jesús se relaciona de manera distinta con los distintos miembros de su nueva

familia. «Sus acompañantes y los Doce» pueden pedirle que les explique lo que no entienden (4,10). Un grupo más reducido, los de la barca, pueden admirar su poder sobre la naturaleza. Y solo tres (Pedro, Santiago y Juan) serán testigos de su poder sobre la muerte.

3,7-6, 6a.- Enseñanza sobre el Reino y milagros

El misterio del reinado de Dios. Un nuevo sumario que introduce un episodio protagonizado por los discípulos más cercanos de Jesús (Mc 3,7-19) señala el comienzo de la segunda sección del evangelio que coincide con un cambio significativo de escenario. La acción se traslada de Cafarnaún a orillas del lago, donde tendrá lugar gran parte de la actuación de Jesús.

En esta segunda parte del evangelio, las palabras de Jesús salen del marco polémico para tomar el camino de las «parábolas». Éstas son seguidas por diversos milagros en los que se manifiesta el poder de Jesús. La acción de Jesús choca con la incomprendición de los escribas, pero también con la de su familia.

Entre la muchedumbre emerge un grupo especial de "Doce", con una misión específica. Aparecen también dos fuerzas antagónicas: los "de fuera" y los "de dentro". En estos últimos reconocerá Jesús a su propia familia. Todo ello hace que la presente sección quede caracterizada por una tensión singular. El núcleo de la misma, enmarcado entre escenas de incomprendición, desarrolla y profundiza los temas de la sección anterior, pero deja entrever con mayor claridad la fuerza crítica del evangelio, fuerza unificante y disgregadora a la vez.

El esquema del contenido deja claras las reacciones tan distintas que provoca Jesús, desde un entusiasmo inicial hasta el rechazo en Nazaret, pasando por situaciones contrapuestas de confianza y desconfianza.

Entusiasmo	Acuden a él de todas partes (3,7-12) Aumenta el número de colaboradores (3,13-14)
Desconfianza	De su familia (3,21)
Rechazo	De los escribas (3,22-29)
Aceptación	La nueva familia de Jesús (3,31-35) a la que él instruye (4,1-34) y salva (4,35-41)
Desconfianza	Jesús en la Decápolis (5,1-20)
Confianza	Jairo y la hemorroísa (5,21-43)
Falta de fe	Jesús rechazado en Nazaret (6,1-6)

¿Quién es Jesús?

Los espíritus inmundos: «El Hijo de Dios» (3,11), el «Hijo de Dios Altísimo» (5,7).

Su familia: un loco («está ido»).

Los fariseos: un endemoniado.

Sus discípulos: un Maestro (4,38), pero luego se preguntan «¿quién es este, que hasta el viento y el agua le obedecen?» (4,41).

Los de la Decápolis: alguien peligroso; es preferible que se aleje (5,17).

El que estuvo endemoniado: alguien a quien merece la pena seguir (5,18).

Jairo y la hemorroísa: uno capaz de curar.

Los nazarenos: «el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, José, Judas y Simón» (6,3).

3, 7-35.- Componentes: madre y hermanos

Se distinguen tres unidades, según escenarios y personas

- **La orilla del mar** es plaza de encuentro de los pueblos (3, 7-12) que se juntan buscando a Jesús para tocarle y liberarse de sus enfermedades. La Iglesia nace donde vienen los necesitados de la tierra.

- **La montaña** es santuario de elección (3, 13-20). Sobre el mar de los pueblos se eleva Jesús, llamando a quienes quiere como apóstoles, enviados de liberación, para fundar con ellos el nuevo Israel universal.

- **La casa** es centro y signo de la comunidad (3, 20-35), de aquellos que se juntan en corro como hermanos (familiares) de Jesús, escuchando con él la voluntad de Dios para cumplirla y convertirse en Iglesia mesiánica.

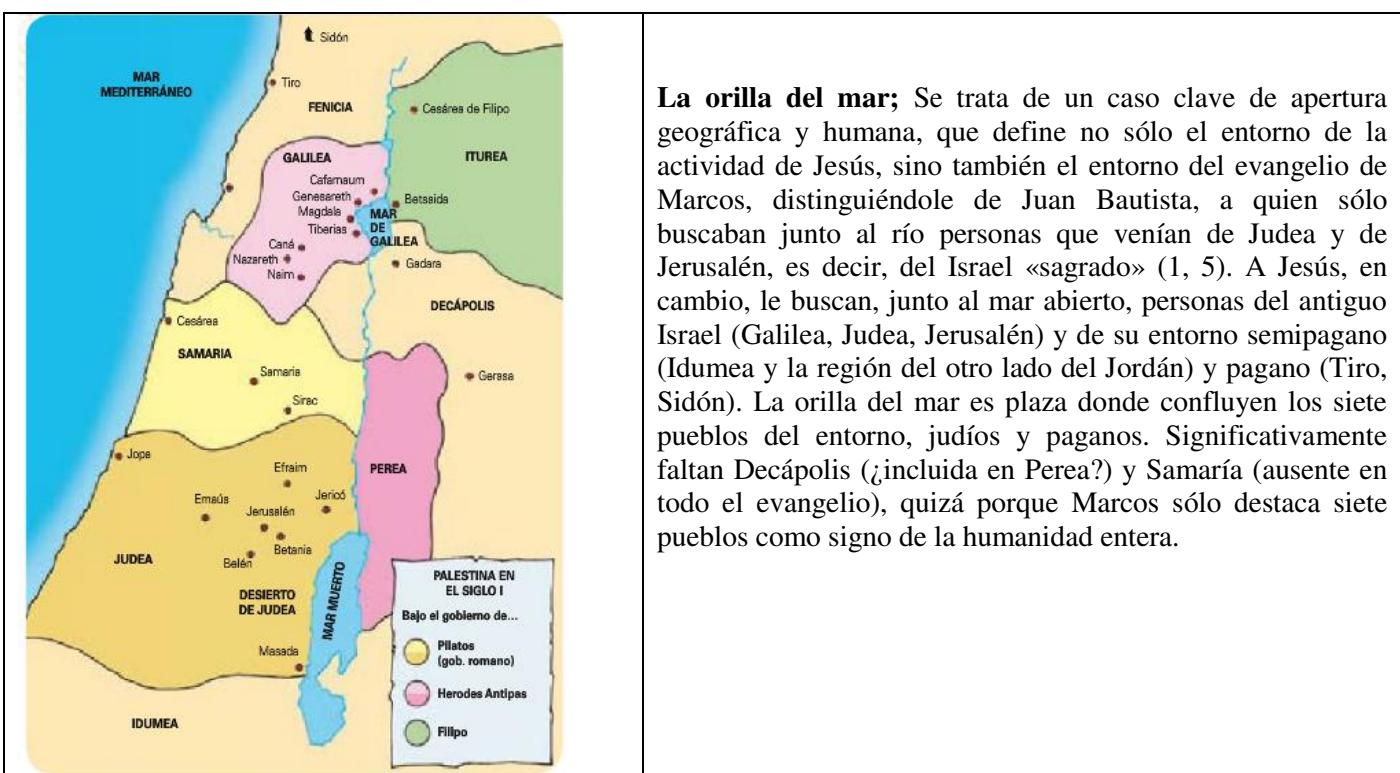
En el camino que lleva de la orilla del mar (cruce de pueblos), por la montaña del envío, a la casa de la fraternidad, va surgiendo la Iglesia de Jesús. Mc ha creado una geografía teológica muy honda que define de algún modo su

evangelio.

3, 7-12.- Orilla del mar, todos los pueblos

Llama la atención que la gente que acude a él venga de fuera de Galilea, dado que su actividad en los capítulos precedentes ha tenido como único escenario esta región (Mc 1,28.45); se trata pues de una incoherencia narrativa que podría reflejar la localización de los grupos de discípulos a los que se dirige este evangelio. Es significativa la mención de numerosos lugares paganos, especialmente de la región de Tiro que volverá a mencionarse más adelante.

De una manera clara el evangelista quiere hacer patente que se acercan a Jesús de todos los lugares en los que habitan hebreos, que en algunos casos conviven con gentiles. Se nombran expresamente siete lugares desde donde viene la gente hacia él. Posiblemente ese número pretenda significar la universalidad. Pero en ningún caso se intenta significar a los gentiles, sino a hebreos que habitan territorio gentil. Marcos reserva el encuentro de Jesús con ellos para más tarde (7, 24ss).



La orilla del mar; Se trata de un caso clave de apertura geográfica y humana, que define no sólo el entorno de la actividad de Jesús, sino también el entorno del evangelio de Marcos, distinguiéndole de Juan Bautista, a quien sólo buscaban junto al río personas que venían de Judea y de Jerusalén, es decir, del Israel «sagrado» (1, 5). A Jesús, en cambio, le buscan, junto al mar abierto, personas del antiguo Israel (Galilea, Judea, Jerusalén) y de su entorno semipagano (Idumea y la región del otro lado del Jordán) y pagano (Tiro, Sidón). La orilla del mar es plaza donde confluyen los siete pueblos del entorno, judíos y paganos. Significativamente faltan Decápolis (¿incluida en Perea?) y Samaría (ausente en todo el evangelio), quizás porque Marcos sólo destaca siete pueblos como signo de la humanidad entera.

Marcos no posee demasiados recursos narrativos. De la sinagoga vuelve a trasladarse al lago. En fuerte contraste con el propósito de fariseos y herodianos de acabar con Jesús, los habitantes de las regiones y ciudades más diversas (Galilea, Judea, Jerusalén, Idumea, la región del Jordán, Tiro y Sidón) acuden a él y son curados de sus enfermedades. Significa un gran progreso con respecto a la difusión de su fama «en toda la región de Galilea» (1,28).

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 (*ēkolouthēsen*), como indicando que se trata de un verdadero discipulado (cf. uso de la palabra en 1, 18; 2, 14-15; 8, 34). En el segundo se indica que venían (*ēlthon*) hacia él.

a) *y una gran multitud*

b) *de Galilea le seguía, y de Judea y Jerusalén, y de Idumea y Transjordania y del entorno de Tiro y Sidón;*

a'') *una multitud grande, oyendo las cosas que hacía, vinieron a él (3, 7-8).*

Jesús reconstituye desde su evangelio las fronteras ideales del Israel mesiánico (cf. Jos 13-24), pero cabe añadir algunas precisiones importantes: falta Samaría, y tampoco se habla aquí de la Decápolis (cf. Marcos 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.

3,7

Apertura geográfica. Buscan a Jesús personas del antiguo Israel (Galilea, Judea, Jerusalén) y de su entorno pagano o semipagano.

Apertura humana. Jesús no enseña ni exige penitencia; no ofrece ley como Moisés en la montaña (no es judío rabínico), ni pide a los humanos conversión (a diferencia de Juan Bautista; ¿Qué hace? Cura a los necesitados, ofreciendo su *enseñanza nueva* (cf. 1, 21-29). Este es un Jesús sin condiciones previas; en la orilla de la enfermedad y miseria le buscan todos; como Hijo de Dios les recibe y cura.

7 Καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεγάρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν·

7a **Jesús se retiró con sus discípulos a la orilla del mar**

El mar, como en el éxodo, es paso hacia la tierra prometida, ahora constituida por el mundo entero (pueblos paganos). Horizonte universal del Reino. El mar es la salida del país judío, y la entrada a país pagano, por tanto, la institución judía ha roto con él.

Si Jesús está “abriendo los ojos del pueblo” resulta un individuo peligroso que quiere devolver la libertad al pueblo.

Las actitudes y actividad de Jesús encuentran un eco muy favorable incluso fuera del territorio judío, pero las multitudes de oprimidos que acuden a él quieren forzarlo o tentarlo a asumir el liderazgo de una rebelión. Jesús se niega.

Aquí, a la vera del Mar de Galilea (que es símbolo de apertura universal) y no en el templo de Jerusalén, viene a desembocar la peregrinación de pueblos de que hablaba la promesa israelita (cf. Is 60). Los caminos del mundo no conducen ya a Sión, santuario nacional judío, sino al mar universal donde Jesús ofrece su mensaje.

καὶ πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἤκολούθησεν·

7b **y lo siguió una gran muchedumbre de Galilea.**

Al conocer la actividad de Jesús en favor de los oprimidos, por encima de toda ley religiosa, acude una muchedumbre tanto judía (Galilea, Judea, Jerusalén) como pagana (Idumea, Transjordania, Tiro y Sidón) (universalidad), que ve en él un liberador. Vienen desde regiones paganas, porque ven en Jesús una posibilidad de liberación. Es el único que se ha atrevido a desafiar al sistema legal. No hay diferencia entre judíos y paganos.

La expresión “Muchedumbre enorme” está tomada del profeta Ezequiel; habla de un río, o una corriente de agua que sale del Templo pasa por Galilea y llega hasta el mar. Hace referencia a la corriente de agua que da vida. Y los peces a los hombres que son salvados. Los hombres oprimidos por todos los régímenes.

Marcos solo menciona Galilea, Judea, Jerosolima (nunca utilizará la expresión sagrada **Jerusalén**, porque para él, el régimen institucional, la religión judía no tiene ningún sentido, queda sólo la ciudad, *Jerosolima*, e Idumea. Invierte, pues, el orden del censo davídico para resaltar que hay una relación, pero que ésta es de oposición.

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.

8 καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρου καὶ Σιδῶνα, πλῆθος πολύ, ἀκούοντες ὅσα ἐποίει ἥλθον πρὸς αὐτόν.

8 **Al enterarse de las cosas que hacía, acudía mucha gente de Judea, Jerusalén, Idumea, Transjordania y cercanías de Tiro y Sidón.**

Los nombres de lugar que aparecen en este versículo forman una especie de catálogo de todas las regiones palestinas habitadas por judíos. El que se reúnan en torno a Jesús es el preludio de la creación de un nuevo Israel con la designación de los Doce.

En el trasfondo se entrevé la escena de David que se encuentra en el Segundo libro de Samuel cap. 24, vv. 1-9. David ordenó hacer un censo contra la voluntad de Dios. Quería saber cuántos hombres armados tenía para hacer la guerra... Con clara referencia al antiguo reino de David, Marcos ha invertido el sentido del recorrido enumerando primero a la gran multitud procedente de Galilea, Judea, Jerosolima e Idumea, de norte a sur, y después los israelitas residentes en Transjordania, en el otro lado del Jordán, y en los alrededores de Tiro y Sidón, de sur a norte. Los cuatro lugares de donde provienen los individuos se coordinan de dos en dos, y Marcos los enumera de norte a sur. Está muy marcado en el texto con la única señal de la procedencia: *de Galilea y Judea, de Jerosolima e Idumea*. En medio de Galilea y Judea está Samaria, de donde no viene ni uno.

9 καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν· 10 πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ ἵνα αὐτοῦ ἄψωνται ὅσοι εἶχον μάστιγας.

9 Dijo a sus discípulos que le tuvieran preparada una barquilla por causa de la multitud, para que no lo oprimieran, 10 pues, como había curado a muchos, se le echaban encima para tocarlo todos los que padecían algún tormento.

Esta muchedumbre no busca escuchar a Jesús ni espera a conocer su mensaje, sino que pretende imponerle un programa de actuación violenta (*se le echaban encima*), según conciben ellos la liberación. El ansia de salir a cualquier precio de su situación quiere forzar la libertad de Jesús; él se niega a dejarse avasallar y amenaza con marcharse.

A partir de ahora *la barca* va a comenzar a desempeñar un protagonismo especial. Hasta ahora ha sido la casa el ámbito más íntimo de Jesús, ahora también lo va a ser la barca.

11 καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

11 Y los espíritus inmundos, cuando percibían su presencia, se postraban ante él y gritaban: «Tú eres el Hijo de Dios».

Espíritu inmundo; es la ideología de fanatismo y violencia. Ante esto, los exaltados de la muchedumbre, que siguen animados del espíritu de violencia (*los espíritus inmundos*), cambian de táctica y se ponen a disposición de Jesús, reconociendo su calidad divina (el Hijo de Dios, en sentido mesiánico judío). Reaparece la tentación de poder anunciada en «el desierto» (cf. 1,13.24).

(*Los violentos estamos a tú disposición*); Éstos que están atormentados y tienen espíritus inmundos, son los que “tienen más clarividencia”. Los que tienen “poder” saben a dónde van, son más clarividentes que los que van de buena fe. Tientan a Jesús queriéndolo hacer líder de su proyecto violento. Como son los poderosos, le ofrecen el poder.

Se postraban: imperfecto de repetición. Sugiere encuentros continuos de Jesús con los demonios, que caen ante él (= lo adoran), lo que es un modo indirecto de manifestar la divinidad de Jesús por parte de Mc.

12 καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν

12 Pero él les prohibía severamente que lo diesen a conocer.

Jesús no rechaza a estos hombres, que, aunque de modo equivocado, buscan justicia y libertad. Pero no cede a sus deseos y les prohíbe propagar la idea de su liderazgo. Se acentúa de nuevo la renuncia de Jesús al poder político, que en realidad no libera, sino que somete a una nueva dependencia; la verdadera liberación se basa en el desarrollo del ser humano, de su libertad, autonomía y solidaridad. Estas multitudes, sin embargo, son los peces que habrán de pescar sus seguidores (1,17: «pescadores de hombres»). De hecho, la expresión repetida antes; **enorme muchedumbre** alude a Ez 47,10 LXX, donde se habla de una cantidad enorme de peces y se menciona a los pescadores. El programa de Jesús incluye la misión universal con judíos y paganos sin distinción. Ya no hay un pueblo elegido y las naciones, sino una masa oprimida, judía o pagana, a la que hay que ofrecer la liberación.

LOS DOCE Y LA FAMILIA DE JESÚS

La elección como grupo de doce en Mc 3,13-19 es, quizás, la última escena positiva, tras las escenas de llamada (Mc 1,16-18.19-20; 2,14). A partir de la primera escena en barca (Mc 4,35-41) las intervenciones de éstos reflejan su miedo y falta de confianza, y Jesús les echa en cara en repetidas ocasiones que no le entienden. En la segunda escena en la barca (Mc 6,45-53) lo confunden con un fantasma y en la tercera (Mc 8,13-21) Jesús les reprocha energética y repetidamente su incomprensión. Y esa situación sólo es el comienzo; tras la escena en Cesarea de Filipo, en el primer anuncio de la pasión (Mc 8,27-33), Jesús llama «satanás» a Pedro por no aceptar su destino; a partir de ese momento, el evangelista deja cada vez más clara la distancia entre la misión de Jesús y la comprensión de los Doce.

La familia de Jesús tampoco sale bien parada en el relato marcano. La primera vez que aparecen «sus parientes» (*οἱ παρ' αὐτοῦ*) lo hacen en una composición típica del evangelista, llamada «emparedado» o «sándwich»: Mc 3,20-35⁹⁴. La historia central es claramente unitaria, mientras que la dividida para insertar la central conserva en sus dos partes elementos suficientes para identificar su unidad anterior⁴⁶. En el caso del sándwich que Marcos elabora en Mc 3,20-35, los versículos 20-21 mencionan a la familia de Jesús que lo busca para hacerse cargo de él porque creen que está «fuera de sí» (*ἐξέστη*); la historia continua en los versículos 31-35 cuando «llegan su madre y sus

⁹⁴ Según las características de esta figura, una historia independiente se inserta en medio de otra con la idea de iluminarla o darle una determinada interpretación

hermanos»; la continuidad entre el versículo 21 y el 31 es muy clara y sirve para identificar sin error a los «parientes» con su madre, hermanos y hermanas.

La segunda vez que aparece la familia de Jesús en Mc es sólo un poco menos polémica. En Mc 6,1-6 Jesús regresa a «su patria» y se encuentra con la incredulidad y rechazo de su pueblo: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, Josef, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros? Y se escandalizaban a causa de él» (Mc 6,3).

Marcos muestra a unos y otros de un modo polémico, destacando su falta de fe, su incapacidad para entenderle y aceptarle, para comprender su propia misión y ambos intentan de un modo u otro apartarlo de su misión que, no obstante, no se ve desviada⁹⁵.

El relato de la constitución de los Doce (Mt 10,1-4; Lc 6,12-16; Jn 1,42)

Sólo Marcos tiene una perícopa independiente para narrar la constitución del grupo de los Doce.

No parece haber una relación entre esta perícopa y la anterior sobre la vocación de los cuatro pescadores. Ambas perícopas pertenecen a distintos géneros literarios. La vocación al seguimiento es distinta de la designación de un *numerus clausus* para realizar una tarea.

De hecho en una lectura sincrónica del evangelio hay no menos de cuatro llamadas. La primera era la de 1,16-20. Ahora se narrará una segunda. Falta todavía la llamada para la misión (6,7ss.) y la llamada a seguir a Jesús en el camino a Jerusalén. (8,34ss.). Hay toda una historia vocacional que se va desarrollando en el tiempo. En cada llamada hay un salto cualitativo, a medida que crece la capacidad de respuesta.

En contraste con los demás, los discípulos toman una posición respecto a Jesús que es la de dejarse conducir a una comprensión adecuada sobre la identidad de Jesús.

Este relato de los Doce y su llamada por parte de Jesús consta de dos elementos: la formación de un grupo selecto de discípulos y el nombre de sus componentes. Muy probablemente Mc maneja una tradición previa para la primera, lo que se nota por lo irregular de la narración y sus repeticiones, que incluía la mención de los Doce en abstracto «que estaban siempre con él» y el cambio de nombre de Simón y los hijos de Zebedeo. El segundo elemento es el añadido de una lista, nada segura, de otros nombres de esos Doce. Incluso la crítica católica considera que los Doce como «institución» y el «oficio apostólico» son posteriores a la muerte de Jesús, porque no parece posible que los Doce desaparecieran tan rápidamente de la historia si hubieran sido instituidos formalmente por Jesús; porque Pablo en 1 Cor 15,5 desconoce su existencia; y porque las listas de sus nombres varían. Pero el que sea una creación pospascual tiene también sus dificultades: no se explica entonces suficientemente bien el papel mínimo que tienen en la iglesia primitiva, ni tampoco la mencionada desaparición de la escena rápidamente.

3,13-19.- Elección de los Doce. Convocatoria del nuevo Israel. Los Doce. (Lc 6,12-16)

El pasaje de la elección de los Doce está incluido en una sección sobre discusiones en torno a la persona de Jesús. Antes se oyó a la muchedumbre y los demonios. Después los escribas y los parientes. En medio está la llamada a los discípulos.

Ante la cerrazón de los círculos observantes judíos, que dominan la sinagoga, rechazan su propuesta de universalidad y lo persiguen por su intento de dar libertad al pueblo, Jesús toma una iniciativa radical y consuma un cisma. Con sus seguidores procedentes del judaísmo funda un Israel nuevo, el Israel de Dios, que será el heredero de las promesas, declarando caduco el antiguo.

Jesús elige a un grupo de personas, a las cuales confiere su propia misión y autoridad. La promesa de Mc 1,17 para todo discípulo - llegar a ser pescadores de hombres - comienza a hacerse realidad en este grupo específico. Se trata, en primer lugar, de un grupo elegido de manera solemne. Lo sugiere el paraje en que se realiza la elección: un monte, expresión de la cercanía de Dios y escenario de las grandes revelaciones divinas (véase Ex 19,20; 24,12; Nm 27,12; Dt 1,6-18). En segundo lugar, es un grupo elegido bajo el signo de la gratuidad. Cuenta tan sólo la voluntad de Jesús, su predilección y su amor. Es, en tercer lugar, un grupo elegido con una doble finalidad: para estar con él y para enviarlos a predicar. Formación y misión, contemplación y actividad, escucha y proclamación son dimensiones complementarias que se condicionan recíprocamente; se está con él actuando, y se actúa estando con él. Es, finalmente, un grupo de doce miembros. El número no es casual ni indiferente. Hace referencia a las doce tribus del antiguo Israel. Eligiendo a doce, Jesús pretende preparar el nuevo pueblo de Dios, el Israel santo de los últimos tiempos. Ellos serán, no un grupo elitista y separado, sino los representantes oficiales y autorizados de ese nuevo pueblo y, como tales, foco de contagio, fermento de transformación y portadores de salvación para todos los demás.

⁹⁵ Quizá sea oportuno mencionar la común referencia metafórica que Pablo y Marcos hacen a la (nueva) madre de los creyentes en Jesús en Mc 3,31-35 y en Gal 4,24-26.

“Subir a la montaña”, en la cultura judía, significa acercarse a Dios. En el AT, “el monte” o “la montaña” dan el sentido de la proximidad de Dios y son el lugar que Dios elige para manifestarse o desde donde despliega su actividad. Los evangelistas no pretenden hablar tanto de un monte real cuanto del lugar de la presencia y acción divinas. Sin embargo, hay que distinguir entre el simbolismo del “cielo” (en Mc, “los cielos”, forma plural y articulada) y el del monte: “El cielo” designa la morada de Dios, es decir, simboliza la excelencia e invisibilidad de la esfera divina y, de ahí, la trascendencia de Dios. “El monte”, figura terrena, cuando está en relación con Jesús, denota la esfera divina en contacto con la historia humana. Se descubre a menudo la oposición a los dos montes peculiares del judaísmo: el monte Sión, lugar del templo, y el monte Sinaí, lugar de la promulgación de la Ley y de la constitución del pueblo.

3,13

Jesús sube al monte y se separa así, momentáneamente (cf. 3,20), de lo que estaba ocurriendo abajo; desde arriba llama “a los que quiso”, que reaccionan con prontitud y decisión, igual que en 1,16-20. Esta escena es un guiño al lector para que recuerde los montes en los que Yahvé se ha manifestado a su pueblo en los relatos veterotestamentarios: Abrahán en Moria (Gn 22), Moisés en el Sinaí (Ex 19), Elías en el Horeb (1Re 19), el pueblo en Sión (Sal 2; Is 2), etc.

13 Καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος καὶ προσκαλεῖται οὓς ἦθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν.

13 Subió al monte, convocó a los que él quería y se acercaron a él.

El nuevo Israel se forma en *el* monte, determinado, símbolo de la esfera divina, la del Espíritu, en contacto con la humana (en oposición al monte Sión, lugar del templo); su identidad no está en la Ley de Moisés, sino en el Espíritu de Jesús. No es convocado directamente por Dios, como el antiguo, sino por Jesús, el Hombre-Dios, presencia de Dios en la tierra. La frase “*a los que él quería*” describe el amor de Jesús a Israel, representado por los israelitas que han respondido a su llamada. No se pertenece a este nuevo Israel por el mero origen étnico: la respuesta a la convocatoria (*se acercaron a él*) implica la adhesión a Jesús y, al mismo tiempo, el alejamiento de la institución judía, con la que Jesús ha roto (cf. 3,1-7a). La escena cumple la profecía de Jl 3,5, donde se anuncia que Dios convocaría al resto de Israel para enviarlo como portador de buenas noticias: Jesús ejerce de nuevo una función divina.

Primero, “*sube a la montaña*”, se eleva en su espíritu, dialoga con el Padre sobre la nueva situación, discierne; una vez ya ha contemplado desde la altura por dónde había de conducir su proyecto, “convoca”, un término que connota autoridad para hacer comparecer a los convocados, “a los que él bien quería”; (a los que él amaba) es decir a los que le habían dado su adhesión sin imponer sus ideologías; finalmente, ahora ya en tiempo histórico, se comprueba que “*fueron hacia él*”.

3,14

Apóstoles. Mc 3, 14 es (con 6, 30) el único lugar en que Marcos 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 universal de los apóstoles sólo recibe su sentido tras la pascua, como indica la expansión del evangelio a todo el mundo.

Ser con Él. El pueblo de Israel se definía por el templo (sacerdotes), la ley de pureza (escribas) y la genealogía nacional (presbíteros). Ninguno de esos elementos permanece en la Iglesia, cuyos miembros se definen más bien por su relación mesiánica con Jesús, en perspectiva que recuerda la eclesiología postpaulina del cuerpo de Cristo. Así lo muestra una serie convergente de textos y símbolos:

- Venid en pos de mí, sígueme (1, 17; *akolouthei moi* 10, 21). Jesús llama a sus discípulos para que caminen con él; no les vincula a través de una doctrina o realidad externa sino por su persona.

- Les llamó para ser-con-él (*met' autou*: 3, 14). La referencia a Jesús les define, les hace renacer, de tal forma que puede darles nombre nuevo (Pedro, Boanerges: 3, 16-17)

14 καὶ ἐποίησεν δώδεκα, [οὓς καὶ ἀποστόλους ὀνόμασεν,] ἵνα ὕσιν μετ. αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν 15 καὶ ἔχειν ἔξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια

14 E instituyó doce para que estuvieran con él (a los que llamó apóstoles) 15 y para enviarlos a predicar, y que tuvieran autoridad para expulsar a los demonios:

Doble finalidad de la convocatoria:

Para que estuvieran con él (para que le dieran su adhesión incondicional), implica que se identifican con él, con su misión.

*Para enviarlos a predicar*⁹⁶, representa una novedad abierta a la universalidad. El antiguo Israel no estaba destinado a predicar. Se consideraba el centro y el resto de pueblos tendrían que “venir” a allí. El antiguo Israel era un pueblo que debía brillar y atraer al resto de pueblos hacia sí. La humanidad estaba al servicio de Israel. Pero Jesús cambia el ideario, y ese nuevo pueblo que elige debe ponerse al servicio de los demás pueblos. La predicación exige humildad. Ha invertido el programa, y ese nuevo pueblo puede relacionarse con las naciones paganas sin antes exigir su conversión previa. Israel está ahora al servicio de toda la humanidad.

La estrecha conexión entre la predicación y el poder, entre el anunciar y el expulsar, se explica porque en Marcos el mandato no es a predicar una doctrina. Se proclama no una doctrina, sino una acción poderosa de Dios que se hace presente. Se anuncia la irrupción del Reinado de Dios. En Jesús anuncio y expulsión de demonios estaban indisolublemente unidos desde el sumario de su actividad de 1,39. La expulsión del enemigo demuestra y confirma la predicación, mientras que la predicación muestra la verdadera naturaleza de esa acción liberadora. De hecho el demonio se siente amenazado por la predicación de Jesús (1,23-26).

En el v. 14 hay una interpolación de un copista⁹⁷ “*a los que llamó apóstoles*”.

16 [καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα,]

16a Así constituyó a los Doce.

Los Doce no son los representantes de una comunidad judeocristiana que no ha comprendido el evangelio, situada frente a una comunidad gentil más sensible al evangelio auténtico de Jesús. La división entre el evangelio y el antievangelio no cruza por medio de comunidades, ni grupos, sino por medio de cada individuo, que se ve interpelado a denunciar su incomprensión del mensaje del Maestro.

καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον, 17 καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου, καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνόματα Βοανηργές, ὅ ἐστιν Υἱοὶ Βροντῆς·

16b- Simón, a quien puso el nombre de Pedro, 17 Santiago el de Zebedeo, y Juan, el hermano de Santiago, a quienes puso el nombre de Boanerges, es decir, los hijos del trueno,

Los nombres de la lista forman tres grupos: El primero está formado por los que reciben un sobrenombre: a Simón le pone el de Pedro/Piedra, indicando su obstinación (8,32s; 9,5; 10,28; 14,27-31), que lo llevará hasta negar a Jesús 14,66-72); los hijos de Zebedeo reciben el sobrenombre de Truenos⁹⁸, por su espíritu autoritario (cf. 9,38), unido a la ambición de poder (cf. 10,35-37).

Piedra (gr; petros) es una piedra pequeña, que se puede tirar. El apodo describe a la persona. Es duro, testarudo y obstinado en sus ideas. Tiene su idea de mesías que le va a costar cambiar. La del mesías vencedor que debe imponerse a la fuerza. **Truenos**; en el AT es la voz de Dios autoritaria que atemoriza a los pueblos paganos. (*tronó la voz de Dios...*), ambiciosos de poder. Este primer grupo son los tres “líderes del grupo”

18 καὶ Ἀνδρέαν καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον καὶ Μαθθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν Καναναῖον

18... a Andrés y Felipe, a Bartolomé y Mateo, a Tomas y Santiago de Alfeo, a Tadeo y Simón el Cananeo

En el segundo grupo entran los ocho nombres siguientes y está encabezado por Andrés (separado de Simón Pedro, de quien ya no se le llama hermano); nunca hablan ni toman iniciativa alguna; ninguno de ellos, excepto Andrés (cf. 13,3), volverá a ser mencionado por su nombre; estos ocho nombres representan el conjunto de los israelitas anónimos que han dado su adhesión a Jesús. Son los seguidores anónimos de Jesús, sin personalidad propia. El Cananeo⁹⁹ (=Fanático...)

⁹⁶ “Y para que los enviase a predicar”: *ἴva ἀποστέλλῃ* es un subjuntivo presente del verbo “enviar”, no aoristo. El presente lleva consigo la idea de duración, de hecho repetido. Podría traducirse: “para tenerlos como predicadores”. Se trata de una designación permanente, y no sólo de un envío puntual.

⁹⁷ Aunque los mejores manuscritos lo traen, sin embargo se cree que es una interpolación motivada por el texto paralelo de Lc 6,13. Sólo Lucas llama a los Doce apóstoles. En la comunidad de Marcos este título era inexistente.

⁹⁸ Quizá por su ardor mesiánico (vinculado al fuego de Dios), aunque es posible que la palabra «trueno» se utilice en sentido apocalíptico (cf. Ap 10, 3-4; 11, 19; 16, 18). Ellos serían testigos apasionados de la obra de Jesús, preparando en Jerusalén la llegada del Reino de Dios.

⁹⁹ **Simón el cananeo.** Originariamente, el término se refería a los habitantes de Canaán; durante la época persa (siglos VI-IV a.C.) tiene el sentido de «mercader», con connotaciones negativas, porque Dios había prometido: «Aquel día ya no habrá mercaderes en el templo del Señor Todopoderoso» (Zac 14,21). En cualquier caso, elegir como discípulo a un cananeo puede resultar escandaloso. Quizá por esto, Lc 6,15, en vez de «cananeo» lo llama «celoso», en el sentido de «celoso de la Ley», al estilo de Finés, de Matatías, de Pablo antes de convertirse; es frecuente el error de confundir celoso con zelota, sin tener en cuenta que este partido religioso-político comenzó años más tarde, cuando la rebelión contra Roma (años 66-70).

19 καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν.

19... y a Judas Iscariote, el mismo que lo entregó.

En el tercer grupo se encuentra Judas Iscariote, el traidor, que prefigura la parte del pueblo judío que pedirá la muerte de Jesús (Judas-Judea-judío, cf. 15,11-15).

La constitución del nuevo Israel consuma la ruptura de Jesús con la institución judía; significa que el antiguo Israel ha dejado de ser pueblo escogido y destinatario de las promesas. La lista no incluye a Leví, porque éste, cuando fue llamado por Jesús y lo siguió (2,14), estaba excluido de Israel por su condición de «pecador/descreído» (2,15). No pertenece al grupo de discípulos, sino al de «pecadores» que siguen a Jesús (cf. 2,15). El espíritu del grupo está aún distante del de Jesús. El primero de la lista, Simón Pedro, ha mostrado su reformismo violento (1,29-31); el último antes de Judas, Simón el Fanático (zelota), está en la misma línea de intransigencia y reformismo nacionalista. Falta mucho para que den una adhesión incondicional a la persona y mensaje de Jesús.

“el mismo que le entregó”. Judas le traicionará por motivos económicos (treinta monedas) y políticos, Lucas insinuará, (Lc 22,47 = Gn 27,27) haciendo una referencia implícita a la traición de Jacob respecto a Esaú, cuando aquél le quitó la primogenitura, que lo que Judas pretendía, era ser él el Mesías.

3,20-35.-El poder de Jesús cuestionado.

Una controversia de Jesús con los escribas de Jerusalén se intercala en la reacción de la familia de Jesús con respecto a él (3,20-21.31-35). Esta construcción por encajamiento sugiere al lector que interprete un relato a la luz del otro. Los allegados de Jesús dicen que ha perdido la cabeza, y los escribas lo acusan de estar poseído por Belcebú, el Jefe de los demonios. A los ojos de Jesús, esta acusación es una blasfemia contra el Espíritu Santo. Frente a la demanda de su familia carnal, Jesús instituye su nueva familia: aquellos que hacen la voluntad de Dios.

Incomprensión y calumnias; Se delimitan los contornos de la verdadera familia de Jesús, es una composición en la que Marcos ha reunido tradiciones de diversa procedencia. Con ellas ha creado un tríptico introduciendo la controversia sobre el poder de Jesús entre dos escenas en las que intervienen sus parientes.

Jesús regresa del monte a la casa, de la cercanía de Dios a la proximidad con los hombres. La multitud sigue necesitándole y se aglomera a su alrededor. Su actividad es extenuante, y encomiable su celo por la causa que se le ha confiado. Pero surgen de nuevo las críticas. Ahora provienen de sus propios parientes, a quienes apoyan de buen grado los maestros jerosolimitanos de la ley, es decir, el bastión de la sabiduría israelita. El evangelista narra esta doble oposición en forma concéntrica o de inclusión, procedimiento literario que le es familiar (véase Mc 5,21-43; 11,11-21; 14,1-11).

La escena consta de una introducción, con el escenario (oikos o casa: 3, 20), y dos escenas, una intercalada en otra: al principio y fin está la familia (3, 21.31-35) y en el centro la acusación y condena de los escribas (3, 22-30).

En los extremos (3, 21.31-35) aparecen los familiares que le toman por loco y pretenden sacarle de esta casa galilea. Se sienten postergados por el tipo de apertura familiar (social) que Jesús ha cultivado y se creen con derecho para imponerle su criterio (su forma de comunidad). Posiblemente hay en la escena un recuerdo prepascual. Pero el texto de Mc se refiere más directamente al tiempo de la Iglesia: los parientes de Jesús han querido controlar y mantener su herencia, en el contexto de Jerusalén y de las tradiciones israelitas. Así lo indica Mc al intercalar la escena de los escribas en el tema de los familiares.

En el centro queda la acusación de los escribas (3, 22-30). Son representantes oficiales del judaísmo de la ley (y del templo) controlado por Jerusalén (de donde bajan: 3, 22). Creen que Jesús ha roto la verdad y el orden de la casa de Israel y le acusan (acusan a los suyos), diciendo que su acción y grupo nace de Satán.

3,20-21.- Jesús y sus familiares.

Jesús está en casa, pero los suyos le ven fuera de su casa e incluso fuera de sí. Este es su diagnóstico.

Desde el momento en que uno no está en el puesto que los suyos le han señalado, comienza a preocupar. Ya no es él. Ha perdido la cabeza.

Marcos sitúa la escena en un escenario ideal, que es la casa, que será signo de la Iglesia, y en ella se van trazando los círculos de presencia y pertenencia eclesial: familiares que pretenden llevarle al hogar de su tradición, escribas que le juzgan endemoniado y compañeros que se sientan en su entorno, cumpliendo con él la voluntad de Dios.

Este breve relato proyecta un rayo de luz, no sobre el estado anímico de Jesús, sino sobre la mentalidad de unos familiares que carecen de sentido para percibir las exigencias absolutas de Dios en Jesús. No las comprenden.

La casa; La casa en Marcos siempre significa el lugar donde Jesús explica los misterios a sus discípulos, aunque en este caso bien podía ser la famosa casa destechada de Cafarnaúm. En torno a la casa se reúne una gran

muchedumbre de manera que apenas les dejaban tiempo para comer. Si es la casa destechada, se explica el que algunos de los suyos, adeptos al judaísmo, quieran venir para detenerle.

La casa suscita la disputa: muchos combaten a Jesús porque piensan que destruye la estructura israelita, en clave de nación (escribas) y parentesco (hermanos). En esa casa pueden juntarse, de forma simbólica y real, los que él ha ido buscando en el camino (posesos, leprosos, paralíticos...), con los que él ha llamado y el grupo de los Doce convocados sobre el monte.

A Mc le interesan los familiares que quieren llevarse a Jesús, encerrándole en la Iglesia (¿sinagoga?) judeocristiana de Jerusalén (3, 21); quizá no les puede ni quiere criticar directamente y por eso vincula su gesto a los escribas que vienen también de Jerusalén (3, 22-30)

Llevarlo de nuevo a casa

La oposición y la incomprensión frente a Jesús se concretan en dos comportamientos: el de sus familiares y el de los escribas.

Los primeros le juzgan según los esquemas del buen sentido, y llegan a esta conclusión: «Está trastornado» (v. 21).

Los segundos, a la luz de su teología, hacen una diagnosis más sofisticada: «*Tiene dentro a Belzebú*» (a la letra: «*Tiene un Belzebú*», v. 22).

Loco o endemoniado, Jesús es considerado como «fuera» de la normalidad, sea la común, sea la de la religión oficial. Su comportamiento no encaja en ninguno de los módulos generalmente aceptados.

Para entender el encuentro tan desagradable que tiene como protagonistas a los parientes de Jesús y que se vincula con el final (del todo positivo), los términos clave son: **casa¹⁰⁰, fuera, suyos**.

Paradójicamente, Jesús, que está en casa, es considerado fuera. Y los suyos, que están fuera, tratan de llevárselo a casa. De hecho, aquella no es su casa. Y se dedica a individuos que no son los «suyos», que le chupan su tiempo y las fuerzas, y no sólo no le dan de comer, sino que le impiden tomar un bocado.

20 Καὶ ἔρχεται εἰς οἴκον· καὶ συνέρχεται πάλιν ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.

20 Llega a casa y de nuevo se junta tanta gente que no los dejaban ni comer.

El texto alejandrino (el texto normalmente editado y base de las traducciones modernas) dice: «Llega a casa¹⁰¹», como si el único que llegara fuese Jesús y dando, por tanto, mucha más importancia a la casa. Seguramente, que quien presuntamente hizo las correcciones, supuso que se trataba de “*la casa de Jesús*”. Como se verá seguidamente, esta casa no es la casa donde Jesús se reúne con los más íntimos, ni tampoco la casa de Israel, en sentido amplio, sino la casa del Israel mesiánico. En efecto, Marcos tiene dos maneras de designar una casa. Una de forma genérica, *oikos*, y otra forma concreta, *oikia*.

Oikos es la palabra empleada para indicar “*la casa de Israel*”, “*la casa de Dios*”, “**la casa**” de la tribu, de la familia... En cambio, **oikia** se dice de un lugar concreto, habitable, casa física, material. Cuando el evangelista usa la palabra *oikia*, designa la comunidad donde Jesús vive, ya sea en Cafarnaún o en otros lugares. En cambio, cuando usa el término *oikos*—como en el presente pasaje— se refiere generalmente a “*la casa de Israel*”, pero la amplitud de **la casa** puede ir variando según los contextos.

La constitución del Israel mesiánico, que sustituye e invalida el antiguo (1,15s), es un desafío a las autoridades judías y provoca una doble reacción popular. Mucha gente del pueblo, evidentemente descontenta del sistema, se apiña “en la casa” (gr. *oikos*, cf. 2,1; ahora la casa del nuevo Israel), mostrando que aprueba la iniciativa de Jesús, pero sin adherirse a él de modo estable ni comprometerse a fondo. La presencia de esta multitud impide a Jesús exponer el mensaje y que los Doce puedan asimilarlo (comer pan).

La **casa** carece de localización precisa; sus ocupantes son los Doce/los discípulos (el nuevo Israel), y nunca se mencionan los letrados.

El hecho de que esta “*casa*” tenga diferentes localizaciones no es simplemente una incongruencia del evangelista, sino una marca para indicar que la nueva “*casa de Israel*” no está vinculada a una tierra, como la antigua, sino que existe dondequiera se encuentren los que componen el nuevo Israel. En Marcos, ella es el lugar de los discípulos, es decir, de los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo, a los que él ha confiado una misión universal (cf. 3,14;

¹⁰⁰ La casa en Marcos es el espacio donde Jesús declara la creación de un nuevo grupo familiar.

¹⁰¹ Este episodio recoge la respuesta de Jesús ante la información de que su familia natural, que se encuentra fuera de la casa, lo llama. En su respuesta, Jesús declara que la gente reunida junto a él en la casa constituye su nueva familia, definida por hacer la voluntad de Dios.

6,7ss).

¿De qué *multitud* se trata y con qué intención entran en la nueva *casa*? En esta casa “se reúne de nuevo” el gentío que había venido de todos los territorios del antiguo Israel histórico, calificada de “una *asamblea considerable*” que, “*al enterarse de las cosas que hacía, acudieron a él*” (cf. 3,7b-8).

Ahora, después de la elección de los Doce, se vuelven a reunir con él. Pero “esta multitud” no es demasiado tranquila, porque eran tantos los que se reunieron y hacían tanto alboroto, “hasta el punto de no poder ni tan solo comer panes”. “*Comer panes*”, en sentido metafórico, quiere decir compartir la mesa de la enseñanza, equivale a “*aprender, asimilar, digerir*” una enseñanza. El “*pan*” es la enseñanza. En este momento, Jesús no puede enseñar en la casa de Israel, porque esta multitud que se ha reunido no le deja actuar. Hay demasiados intereses encontrados, hacen demasiado ruido. Es una manera de describir que la comunidad con la que Jesús podía contar aún no está preparada.

.-No podían ni comer (el texto griego en realidad dice “*no podían ni comer pan*”) el pan para el pueblo judío que representa su alimento era la Ley, por lo tanto, significa, penetrar, asimilar el mensaje de Jesús. Esta afluencia masiva de simpatizantes que no piden ninguna enseñanza impide a los discípulos que entiendan el mensaje de Jesús, que asimilen su enseñanza, (= que coman su pan). El entusiasmo popular impide que Jesús pueda explicar su mensaje y que ellos puedan captarla.

3,21 “Los suyos”

Esos parientes son los *παρ. αὐτοῦ*, es decir, los que forman su grupo «natural» y tienen, según eso, una especie de responsabilidad respecto a él. Ellos intentan prenderle, quieren que salga del círculo donde se encuentra (una casa abierta a todas las gentes), agarrarle por la fuerza (*kratēsai*: 3, 21), para que abandone la casa de su comunidad, para que vuelva a su familia judeocristiana (cf. 6, 1-6). Ciertamente, en el fondo de ese gesto puede haber un recuerdo histórico de la familia de Jesús, que quiso obligarle a dejar su misión. Pero ese gesto puede expresar también la actitud pospascual de la comunidad de los «familiares de Jesús» (los de Santiago), que quieren encerrarle dentro del contexto judío.

La reacción de los allegados de Jesús es expuesta brevemente. Sus palabras son muy duras. Marcos es el único evangelista que refiere tales palabras¹⁰². En el texto griego, los que intervienen son «aquellos que son de su casa». ¿Se trata de la familia de Jesús, de sus amigos? En el v. 31 desaparecerá la ambigüedad.

Al intercalar, después del v. 2, la controversia con los escribas de Jerusalén, Marcos prepara en su lector la idea de una ruptura, o al menos de una seria distancia, entre Jesús y su familia carnal. Ésta se queda «fuera» (v. 31) del «círculo» (v. 34) de su nueva familia, constituida por aquellos que hacen la voluntad de Dios. El hecho de que en algunos manuscritos del evangelio de Marcos los copistas hayan reemplazado la expresión «los suyos» por «los escribas y los demás» muestra el carácter embarazoso de semejante escena. Mateo y Lucas la narran de forma más matizada.

21 καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ. αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν, ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.

21 Al enterarse su familia, vinieron a llevárselo, porque se decía que estaba fuera de sí.

Al constatar el gran eco popular de la constitución del nuevo Israel, los parientes de Jesús, apegados a la tradición religiosa, juzgan demencial esa iniciativa y se proponen impedir su actividad.

Según determinados autores quienes le consideran loco o fuera de sí, no es propiamente el grupo familiar, sino la gente: “*pues decían...*”.

Para conocer bien a Jesús, este dato es fundamental. Las críticas de escribas y fariseos, el rechazo de los sacerdotes, el desinterés de muchos de sus oyentes, le resultarían dolorosos; pero la desconfianza de la propia familia sería algo más duro de lo que se pueda imaginar. Sin embargo, el saberlo serviría de consuelo a tantos cristianos del siglo I para los que hacerse cristianos supondría un enfrentamiento a la familia.

La casa destechada, significa que Israel debe abrirse a las naciones. Los suyos no pueden comprender esto¹⁰³.

De ahí su pretensión de detenerlo¹⁰⁴ (*kratēsai*). El verbo griego expresa admirablemente esa acción: impedirle

¹⁰² Para Mateo y Lucas, la simple sospecha de que la familia de Jesús lo considerase «fuera de sí» resultaba inaceptable, y suprimieron estos versículos de su evangelio: la madre y los hermanos bajan a visitarlo, no porque desconfíen de él. Sin embargo, el evangelio de Juan confirma esta desconfianza de sus hermanos (no de María): «sus hermanos no creían en él» (Jn 7,5).

¹⁰³ La actitud de Marcos hacia la familia de Jesús es la más áspera de todo el Nuevo Testamento, la que deja más perplejos, porque la madre y los hermanos de Jesús no le entienden, ni le siguen, ni quieren que predique la buena noticia, sino que pretenden alejarlo de las multitudes tratándolo de loco.

ejercer cualquier movimiento libre. La razón de tal acto es porque consideraban que estaba fuera de sí, imbuido de una locura religiosa. Normalmente ἐξέστη¹⁰⁵ se ha traducido por estar loco, pero el contexto no avala tal suposición. A un loco no le sigue la multitud. Se trata de algo distinto. Consideran que está poseído de un ardor religioso incomprensible.

Según Marcos, en el fondo de la pretensión de los familiares, que acusan a Jesús de «locura», queriendo «retornarle» a su buena casa israelita de tradiciones sagradas, opera la actitud de los escribas que vienen de Jerusalén y le condenan por poseso. En otras palabras, en la raíz del judeocristianismo de los familiares de Jesús se esconde el judaísmo duro (anticristiano) de los escribas de Jerusalén. Es el centro de una disputa a tres bandas entre comunidad de Marcos, judeocristianismo de los familiares de Jesús y judaísmo rabínico de los escribas de Jerusalén.

La cuestión de la autoridad misma

Con duras palabras, Jesús rechaza la acusación de que su autoridad es obra de Belcebú y hace una severa advertencia a los letrados. Si Belcebú fuera el origen de su poder sobre los demonios, sus expulsiones serían una señal de que Satanás está en guerra consigo, mismo, lo cual es absurdo. Ocurre exactamente lo contrario: sus expulsiones son una señal de que él ha atado al hombre fuerte Satanás y está saqueando su casa y liberando al pueblo de su poder. De hecho, los letrados tienen que guardarse bien de lo que hacen: atribuir a Belcebú y no a Dios los exorcismos realizados por autoridad divina es insultar al Espíritu Santo. Ahora bien: insultar al Espíritu Santo es hacerse culpable del único pecado que Dios no perdonará.

3,22-30.- Jesús y los maestros de la ley (Mt 12,22-32; Lc 11,14-23)

Los maestros de la ley, más suspicaces que los familiares, emiten un diagnóstico mucho más sofisticado sobre Jesús: es un agente de Satanás. La acusación, aunque inconsistente, era grave. Estaba castigada con la muerte por lapidación. Jesús se ve obligado a defenderse, y lo hace adoptando el lenguaje parabólico.

La iniciativa de Jesús ha llegado a oídos de las autoridades religiosas centrales de Jerusalén. La reacción oficial es decidida, pero no leal; no se enfrentan con Jesús, a quien consideran un heterodoxo, sino que lo difaman entre el pueblo, afirmando que es un enemigo de Dios.

Las autoridades se salvan a sí mismas; En la caracterización de Marcos, las autoridades no quieren cambiar porque el orden presente les viene bien. Si pusieran al pueblo antes que las leyes, tocaran lo impuro, renunciaran a las tradiciones de pureza, abandonaran las tradiciones de los antepasados, vendieran sus posesiones y se las diesen a los pobres, y si dieran prioridad al mandamiento del amor sobre las ofrendas del templo, debilitarían su propio poder.

Marcos enfatiza sus rasgos egoístas: a los maestros de la ley les encanta que les saluden formalmente en los mercados; quieren estar en los sitios preferentes en los banquetes y en las sinagogas; incrementan su riqueza devorando los bienes de las viudas; buscan la muerte de Jesús para quedarse ellos mismos con la viña; y entregan a Jesús por envidia. En la caracterización de Marcos, las autoridades hacen estas cosas para asegurarse a sí mismas -su propio honor y las posiciones de poder- en vez de ponerse en manos de Dios para salvarse.

Los escribas acusan a Jesús llamándole endemoniado... porque no está de acuerdo con su forma de luchar contra Satán. Quieren que Jesús defienda su sistema de poder, expulsando a los malvados, a los «endemoniados», a los distintos.

Jesús, en cambio, defiende a los excluidos, en contra del sistema de poder... Por eso le acusan diciendo que está aliado con los enemigos, que no es buen «patriota». -- Jesús se defiende, insistiendo en el pecado contra el Espíritu Santo, que consiste en no dejar que Dios (su enviado mesiánico) libere a los pobres y posesos. Éste es el pecado de aquellos que negando a los otros se niegan y destruyen a sí mismos.

3,22.- οἱ γραμματεῖς (Los Letrados; los escribas)

Estos escribas que vienen de Jerusalén con poder de control pueden ser judíos rabínicos, pero también judeocristianos de la línea de Santiago. No se dice dónde están: ¿dentro, fuera de la casa? Evidentemente, no están en el corro, al interior del grupo, acogiendo la voluntad de Dios (cf. 3, 32-34). No vienen a escuchar, saben lo que debe saberse de antemano. Tienen una ley y según ella definen lo bueno y lo malo (lo judío y lo antijudío). No lo

¹⁰⁴ Lévárselo por la fuerza-, traducción parafrásica de un solo vocablo griego (krattein), el mismo que se emplea cuando se habla de aferrarse a tradiciones perniciosas en 7,3s y en el prendimiento 14,1. 46. El sentido es, pues, muy negativo.

¹⁰⁵ El hecho de que los parientes de Jesús crean que estaba poseído por un demonio lo pone en evidencia la palabra ἐξέστη, que literalmente significa «estar fuera de sí mismo», porque en el mundo antiguo la locura estaba asociada a la posesión demoníaca.

hacen por cuestiones de dogma separado de la vida, sino desde su propia visión de la pureza judía, amenazada por Jesús.

Remitiendo al tiempo de Jesús, esta disputa, remite al principio de la iglesia, donde los discípulos, expertos exorcistas (3, 14-15), reciben el rechazo oficial de los escribas (3, 22).

Acusación de los escribas, que bajan (*katabantes*) de la altura sagrada de Jerusalén, ciudad donde se anudan las tradiciones del pueblo, centrado en el templo. Rechazar su doctrina supone rechazar a Dios. Ellos traen la autoridad de la Ley, son hombres del Libro (*sopherim*) y están encargados de entenderlo y comentarlo para el pueblo. Lógicamente, al acusar a Jesús, ellos están condenando de hecho a su comunidad. Por eso, tal como aquí está narrada, la escena debe situarse en el tiempo de las disputas eclesiales, más que en el tiempo de Jesús.

Belcebú.

Beelzebul es una forma despectiva de *Baal Zebub*. Este nombre, compuesto de Baal [Señor] y Zebub [moscas] («Señor de las moscas»), es el de una divinidad filistea protectora de las enfermedades transmitidas por las moscas. En efecto, las moscas, que se apiñaban tanto sobre los cadáveres como sobre los animales sacrificados a Dios en el templo de Jerusalén, eran consideradas demonios. Dado que a esta divinidad pagana se dirigían también los israelitas para obtener la curación, los fariseos deformaron su nombre transformándolo en Zebul, que significa «estiércol» («Señor del estiércol»). Mientras que Baal-Zebub protegía de las moscas, Baal-Zebuly el «Señor del estiércol», las atraía, ya que el estercolero era lugar impuro por excelencia, morada de las moscas.

La elección del nombre del demonio por parte de los escribas es intencionada. Invitan al pueblo a alejarse de Jesús porque, aunque aparentemente libera y cura a las personas, en realidad actúa en virtud de un demonio que, como «Señor del estiércol», es causa primera de las infecciones y las enfermedades. Por tanto, no es cierto que Jesús libera a las personas, sino que las hace aún más víctimas del demonio, ya que sus poderes vienen del «jefe de los demonios». La argumentación de los escribas se basa en la creencia popular, todavía difundida en los primeros tiempos del cristianismo, según la cual las enfermedades eran causadas por los demonios, los cuales provocaban las enfermedades para después curar a los individuos y hacer que los adoraran como salvadores suyos, «poniendo fin a la enfermedad de la cual ellos mismos son la causa».

«Los escribas que habían bajado de Jerusalén...». El sanedrín, evidentemente, tiene un servicio de información eficaz. Han sido, con toda probabilidad, los escribas locales los que han informado. La predicación de Jesús estaba tomando un cariz preocupante. Se movía fuera de los cánones de la ortodoxia: sobre esto no había dudas. Pero iba acompañada de hechos excepcionales, de prodigios innegables. Y la gente, desprevenida, se iba tras de él. Había que examinarlo y tomar las oportunas medidas,

22 καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱερουσαλύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει, καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

22 Los letrados que habían bajado de Jerusalén iban diciendo: «Tiene dentro a Belcebú». Y también: «Expulsa los demonios con poder del jefe de los demonios».

Los letrados = los escribas; eran los teólogos oficiales, eran fariseos y fieles observantes de la Ley.

Jesús ha descalificado el sistema judío y eso ha tenido gran eco. Hay una reacción oficial: el centro del sistema religioso lanza una condena teológica para desacreditar ante el pueblo a Jesús en su persona y actividad, y neutralizar así el impacto que haya podido producir su iniciativa de crear un nuevo Israel. Unos letrados (maestros de la ideología oficial), llegados de Jerusalén, empiezan una campaña de difamación. Al descalificar a Jesús, quieren descalificar su obra.

En cuanto a su persona, lo tachan de endemoniado / heterodoxo: uno que se atreve a declarar caducado el sistema religioso, según ellos establecido por Dios, y que rechaza su doctrina, alejando a la gente de ella, uno que no cree en la elección divina del pueblo como tal ni en el privilegio de Israel, es un enemigo de Dios.

En cuanto a la actividad de Jesús, evidentemente fuera de lo común, afirman que es obra diabólica, de magia. Para impedir su creciente popularidad, insinúan que Jesús aspira a suplantar la institución tradicional. Sostienen que liberar de la sumisión fanática a la doctrina oficial (expulsar demonios), como hace Jesús, es un mal, y que Jesús es un enemigo de Dios (agente del diablo).

Le acusan de estar poseído por un demonio llamado Belcebú, cuya traducción más probable, teniendo en cuenta la coherencia con el contexto, es *Señor* de la morada o de la casa. La morada o casa se refiere a la persona (el cuerpo), de la cual el demonio se ha adueñado, y en el sentido más amplio de la casa-pueblo de Israel, alusión velada a las tradiciones que Jesús ha quebrantado, y a la provocativa constitución de los doce.

Belzebú. El pueblo creía en diversos demonios, con sus respectivos nombres¹⁰⁶. Belcebú era uno de los más populares y el más temido también. El nombre tiene varios significados:

- Belcebú (Baal+ Zebub) = señor de las moscas, llamado así porque era un dios filisteo protector de enfermedades transmitidas por las moscas.
- Belcebú= señor de la casa o morada (del cielo = rey de este mundo)
- Belcebú (Baal+Zebul, en una deformación de los fariseos) = señor del sacrificio ofrecido a los ídolos.

En la Tradición era el dios cananeo de *Ecrón* al que se dirigió Ocozías a ver si se le curaban las heridas que se hizo al caer por una ventana del piso superior (cf. 2Re 1,2.6.16).

La condena de los escribas resulta coherente: Sólo el Dios de Israel es para ellos el Señor de la Morada Buena y ejerce su reinado desde Jerusalén, salvando a los humanos a través del judaísmo; *el Diablo*, en cambio, es Señor de la Morada Mala y quiere destruir la obra de Dios por todos los medios a su alcance. Al servicio de ese Diablo obra Jesús: parece bueno lo que hace; como un hombre piadoso ayuda a posesos y enfermos, pero en realidad actúa así para engañar a los ingenuos, destruyendo al judaísmo y encerrando a los humanos bajo el reino implacable de Satán.

Satanás no es tan incauto como para luchar contra sí mismo. Una casa dividida es una casa que va contra sí misma. Si Satanás se rebela contra Satanás, si expulsa a sus demonios, es porque se está acabando, se autodestruye. Pero no es así. Sin embargo, el reino de Satanás se tambalea. Pero no por las disensiones internas (inútil hacerse ilusiones sobre esto), sino porque ha «llegado el más fuerte». Este es el punto central del argumento de Jesús.

Cristo deja entender que él es el más fuerte. Con su venida, las fuerzas del mal sufren una derrota.

3, 23-27. -Argumentación de Jesús sobre Satanás

Jesús asume el reto de los escribas y responde, en palabras de gran dureza que expresan su mensaje. Recogiendo elementos prepascuales, su discurso (3, 23-30) forma parte de la polémica cristiana con el judaísmo.

La respuesta de Jesús se lleva a cabo en tres tiempos: primero una pregunta retórica (v. 23b) que establece una relación entre sus exorcismos y su lucha contra Satanás. Vienen después dos pequeñas parábolas (vv 24-25) que se refieren a la experiencia común. Por último, la conclusión muestra lo absurdo de la acusación de los escribas (v. 26).

La sociedad judía del siglo I en Palestina entendía que todo el mundo tiene un determinado poder, aunque no el mismo tipo de poder ni tampoco el permiso para usarlo según de qué maneras. Simplificando mucho, se admiten dos grandes formas de poder, el independiente, a tenor de rasgos y características individuales que van desde la habilidad o el adiestramiento, hasta el carisma, y el dependiente, cuya fuente es de origen superior delegado en un sujeto concreto. Los expertos creen que Jesús aparece como alguien que detenta un poder delegado por Dios su Padre, que lo convierte en alguien de poder y poderes independientes. Sobre este fondo se entiende la disputa de los escribas centrada en la legitimidad del uso de su poder.

El argumento es de sensatez: si Satanás se introduce en Jesús para expulsar a los endemoniados, está luchando contra sí mismo, destruyéndose. Solo un estúpido puede decir que Jesús «expulsa a los demonios con el poder del jefe de los demonios.

23 καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς, Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν;
23 Él los invitó a acercarse y les hablaba en parábolas: «¿Cómo va a echar Satanás a Satanás?

Los letrados que descalifican a Jesús eluden el encuentro con él, pero Jesús los convoca, mostrando así su autoridad, la del Espíritu. El argumento de Jesús contra ellos se basa en que su actividad no apoya al poder, sino que libera de él y de su ideología. Les demuestra lo absurdo de su acusación: Satanás (figura del poder y de la ambición de poder) no dará nunca verdadera libertad al hombre, sería destruirse a sí mismo. Al rebatirles la acusación, muestra Jesús que son ellos los que están de parte de Satanás (el poder) y contra la libertad del hombre.

«¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás? Si Satanás es el poder ¿Cómo puede un poderoso dejar a otro poderoso que sus seguidores lo abandonen para que cambie de seguidor? Jesús, en realidad lo que quiere es liberar a la gente del sometimiento al Poder.

3, 24.- Si un reino está dividido...

Ha venido Jesús a construir el reino de Dios, pero los escribas dicen que de hecho está construyendo el de Satán. Jesús responde: ¿Podría mantener su reino Satanás si estuviera dividido, permitiendo que Jesús cure a sus posesos?

¹⁰⁶ Mc no usa el término "Satanás" porque no es un demonio sino el representante de la tentación, Satanás es el poder.

¿No habrá que entender la acción sanadora de Jesús y de su Iglesia como argumento en favor de la caída del reino de Satán? Así supone Marcos.

24 καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ. ἔσυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη· 25 καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ. ἔσυτὴν μερισθῇ, οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι.

24 Si un reino se divide internamente, ese reino no puede seguir en pie; 25 y si una familia se divide internamente, no podrá esa familia seguir en pie.

Si un reino se divide internamente, ese reino no puede seguir en pie;... Si (el) Satanás se ha levantado contra sí mismo y se ha dividido, no puede tenerse en pie, le ha llegado su fin. El dicho es la respuesta de Jesús a la acusación de los letrados de que Jesús tenía dentro a *Belcebú* y que expulsaba a los demonios (en Cafarnaún, 1,32-34) con el poder del jefe de los demonios (3,22). Belcebú se interpretaba como un espíritu malo. Jesús no utilizaba ese nombre, que daba pie a la creencia en un ser maligno, emplea el término “Satanás”, que ya ha aparecido en el evangelio como la personificación del poder enemigo del hombre. Su razonamiento es el siguiente:

a) Él “*expulsa a los demonios*”, es decir, hace que el fanático violento de una ideología de poder (un partidario/agente de Satanás) renuncie a ella.

b) Según sus adversarios, eso lo hace porque Jesús mismo estima y ambiciona el poder (es otro, partidario/agente de Satanás).

c) Consecuencia: si un partidario del poder les quita a otros partidarios la estima del poder, le está minando el terreno al poder como tal (el Satanás), objeto de su propia ambición. Si el poder se combate a sí mismo eliminando su ideología, está perdido. Si Satanás tuviese agentes que liberasen a los hombres de la estima y del deseo del poder, él mismo estaría provocando su propia ruina.

De hecho, quien sea agente del poder o lleve en sí la ambición de poder nunca dará libertad al hombre ni lo persuadirá a abandonar la ideología de poder y violencia que lo posee (el demonio o espíritu inmundo). Dar libertad es arruinar el poder, ajeno o propio. En consecuencia, a ese tal no le interesaría liberar a los poseídos (fanáticos del poder y la violencia) de su manera de pensar, sino ganarlos para su causa.

3,26

Esta es la primera vez que en el Evangelio el término *satán* aparece en boca de Jesús junto a la referencia a un reino que es la esfera de dominio del satán. En analogía y en contraposición con lo que Jesús enseñó sobre el reino de Dios, se pueden comprender las características del reino del satán. Si la condición de la admisión al reino de Dios son la conversión, la elección de los últimos y la renuncia a la acumulación de las riquezas, al reino del satán pertenecen los que, en la sociedad, civil y religiosa, dominan a los otros y oprimen por medio del abuso del poder y la fascinación del dinero.

26 καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ. ἔσυτὸν καὶ ἐμερίσθῃ, οὐ δύναται στῆναι ἀλλὰ τέλος ἔχει.

26 si Satanás se ha levantado contra sí mismo y se ha dividido, no puede tenerse en pie, le ha llegado su fin».

Lo que decía sobre el Reino y casa se aplica ahora a Satán, objeto de la controversia. Han acusado a Jesús de emisario suyo diciendo que en su nombre expulsa a los demonios. Jesús contesta otra vez en estilo condicional (kai ei...): ¿Cómo podría mantenerse Satanás así escindido? La respuesta del lector ha de ser esta: Satanás no está escindido; Jesús ha conquistado el duro edificio de su reino y casa; no ha venido a destruir la casa de Israel, sino a Satán que dominaba a los humanos; de esa forma construye la Iglesia/casa de los liberados.

3, 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.

Cuando en estos momentos está hablando de que solo uno más fuerte que Beelzebul es capaz de atarle, se está refiriendo a él mismo. La respuesta de Jesús era aparentemente en general, pero en realidad estaba describiendo el sentido de su evangelio frente a las fuerzas demoniacas. Está haciendo una comparación de las fuerzas satánicas como de un reino y de una casa; todo un símbolo, para expresar sus pretensiones.

Jesús afirma que el poder del satán, *el fuerte*, ha terminado, pero no porque se haya producido una lucha intestina

dentro de él, sino porque ha llegado el que es más fuerte que él. Y más fuerte que el satán y los demonios es sólo Dios que se manifiesta en Jesús, anunciado por Juan el Bautista como «el que es más fuerte» (1,7). Jesús y su mensaje de liberación tienen la fuerza necesaria para atar al satán y saquear su casa, liberando a las personas que estén bajo su dominio. En este momento el satán se arruina porque ya ni es dueño de su casa. Pero precisamente las autoridades religiosas, en lugar de colaborar con Jesús para atar al satán, serán las que atarán a Jesús para impedir que libere al pueblo.

27 ἀλλ. οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἵσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἵσχυρὸν δήσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.

27 Pero no, nadie puede meterse en la casa del fuerte y saquear sus bienes si primero no ata al fuerte: entonces podrá saquear su casa.

El propósito de Jesús es precisamente alejar al pueblo de la institución religiosa opresora. *El fuerte*, figura satánica de poder, representa la institución judía; su casa, el ámbito de su dominio; Jesús pretende sacar al pueblo (*sus bienes*) del dominio de la institución, ejercido mediante la doctrina. Pero no va a usar la imposición, sino que va a hacer que el pueblo se convenza de que es falsa la autoridad divina que la institución se atribuye; al perder el crédito ésta pierde la capacidad de acción (*atarlo*). El Dios al que apela la institución judía para legitimarse no es el Dios verdadero.

Jesús no pretende tomar posesión de la casa, es decir, apoderarse del poder, sino “*saquearla*” o, lo que es lo mismo, hacer que los hombres la abandonen. Es exactamente lo que está haciendo al causar el descrédito de la enseñanza oficial (Mc 1,22ss). El saqueo de los bienes y la liberación de los cautivos son signos, en el AT y en el judaísmo, de la restitución de Sion al final de los tiempos, Is 49, 24s.

“*El fuerte*” es la Institución judía, personalizada en sus máximos representantes. Jesús lo que quiere es sacar a la gente de esa “casa del fuerte”. Convenciéndolos de la injusticia del sistema. No por la fuerza sino por su propio convencimiento de la injusticia que aquellos representan.

“*Atar el fuerte*” significa impedirle defender lo que tiene por suyo. El poder domina a los hombres cuando éstos prestan adhesión a su ideología; al desvincularlos Jesús de esta ideología, “*el fuerte*” queda impotente. Tiene que contemplar cómo se llevan lo que era suyo, sin poder retenerlo, porque son sus antiguos súbditos quienes sustraen ellos mismos a su dominio. Pero sólo es capaz de llevar a cabo ese cambio en los hombres y el consiguiente desmantelamiento de la institución de poder aquel sobre el que Satanás no tiene el mínimo influjo, es decir, el que es inmune a la tentación de poder (1,14). Paralelamente, es la ideología y ambición de poder la que hace que el hombre se cierre al mensaje, como lo expresa Mc 4,15: “*Estos son los de junto al camino: aquellos donde se siembra el mensaje, pero, en cuanto lo escuchan, llega Satanás y les quita el mensaje sembrado en ellos*”.

El significado está claro. Jesús ha atado y ha controlado a Satanás y es su poder sobre el principio de los demonios el que le capacita para poseer su casa y exorcizar sus subordinados demoníacos.

3, 28-29.-Pecado contra el Espíritu Santo

Son Iglesia los que aceptan la acción liberadora de Jesús. Caen en pecado, según Marcos, aquellos que le condenan como emisario de Satán. De esa manera, Jesús invierte la razón de los escribas, diciendo que son ellos en el fondo los endemoniados (pues luchan contra el Espíritu de Dios), corriendo el riesgo de quedar prendidos, destruidos, bajo el poder diabólico de la opresión humana.

El Espíritu es la fuerza sustentante de la nueva comunidad (Iglesia) que Jesús ha instituido con su proyecto mesiánico; por eso pecan contra el Espíritu aquellos que niegan y rechazan la acción liberadora de Jesús en favor de los pobres. Dura ha sido la acusación contra Jesús; durísima su respuesta: negándose a acoger la obra de Dios, los escribas se destruyen a sí mismos.

3,28

Los escribas, como máximas autoridades religiosas de Israel y expertos en la Sagrada Escritura, saben que la acción liberadora de Jesús sólo puede venir de Dios. Pero, dado que admitirlo significa renunciar a los propios privilegios y al poder, afirman lo contrario y «llaman al mal bien, y al bien mal» (Is 5,20).

28 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, τὰ ἀμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν.

28 Os aseguro que todo se perdonará a los hombres, las ofensas y, en particular, los insultos, por muchos que sean;

Jesús enjuicia la postura de los escribas: atribuir al demonio lo que es obra del Espíritu Santo es no admitir la luz de la gracia divina y el perdón que de ella deriva. Los que piensan así pecan contra el Espíritu Santo de Dios, el que

crea profetas y dispone a los hombres para recibir la verdad. Es el peor de los pecados y no tiene perdón, en cuanto que su misma esencia consiste en cerrarse a la verdad y al perdón.

3, 29-30

Al afirmar que Jesús «tiene un espíritu impuro» los escribas no le rechazan simplemente a él, rechazan y niegan la obra salvadora de Dios a favor de los excluidos de la sociedad.

La posibilidad de semejante discrepancia de pareceres tiene mucho que ver con el hecho de que, en el judaísmo oficial del siglo I, el tipo de mediación ejercida por Jesús entre el mundo divino y el mundo humano carecía de reconocimiento institucional. Aunque la tradición religiosa de Israel ofrecía ejemplos eminentes de personas que gozaron del contacto directo con Dios (los patriarcas, Moisés, los profetas, David...), la institución oficial del templo relegaba esa posibilidad a los tiempos fundacionales y se presentaba a sí misma como el único sistema válido de mediación entre Dios y su pueblo. Desde esta perspectiva políticamente interesada, cualquier individuo o grupo que pretendiera tener acceso particular al mundo divino se arriesgaba a ser acusado por la élite sacerdotal y su clientela de estar positivamente vinculado con dioses paganos o espíritus malignos.

Los escribas piensan que al abrir su comunión a los posesos, marginados, pecadores, Jesús destruye la estructura sagrada del judaísmo legal, actuando, así como emisario satánico. Por el contrario, Jesús muestra que su acción expresa y despliega la más honda verdad del judaísmo universal (abierto desde ahora a todos los necesitados del mundo). En el fondo de esta disputa se vinculan el aspecto teológico y social.

¿Qué es lo que hay de especial en el pecado contra el Espíritu? ¿En qué se diferencia la blasfemia perdonable de la que no es perdonable? La respuesta brota obviamente al recordar que, según las ideas contemporáneas, el Espíritu se consideraba como extinguido. En cambio, Jesús sabe que el Espíritu de Dios está actuando otra vez. Esto quiere decir: Mc 3, 28 habla acerca del pecado contra el Dios oculto; el v. 29, acerca del pecado contra el Dios que se revela. Aquel pecado se puede perdonar, éste es imperdonable. Por tanto, en el caso del pecado imperdonable¹⁰⁷, no se trata de un determinado delito moral, como en el ámbito de la casuística rabínica (aunque en este sentido puede estarse entendiendo erróneamente, una y otra vez, a 3, 29); sino que el único pecado imperdonable es el pecado que surge con la revelación. Es imperdonable únicamente el rechazo del perdón.

Es interesante observar la imagen que el evangelista describe. En el v. 29 informa de que los escribas acusan a Jesús de estar poseído por un «espíritu impuro»; Jesús, en el v. 30, les dice que están pecando contra «el Espíritu Santo». La oposición de los términos ha sido colocada deliberadamente así por el narrador, pues pretende presentar, simbólicamente, la acción de Jesús en oposición a la de sus adversarios.

Para Marcos, el rechazo de Jesús por considerar que no posee el Espíritu de Dios es una blasfemia equivalente a rechazar a Dios mismo. La composición de sándwich identifica la «posesión por Beelzebul» con la idea de que Jesús está «fuera de sí» (Mc 3,21) y, por lo tanto, el evangelista equipara el deseo de su familia de llevarse a Jesús con el rechazo de los escribas de Jerusalén que blasfeman.

29 ὅς δ. ἀν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον οὐκ ἔχει ἀφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἐνοχός ἐστιν αἰωνίου ἀμαρτήματος. 30 ὅτι ἔλεγον, Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει

29 pero quien insulte al Espíritu Santo no tiene perdón jamás; no, es reo de una ofensa definitiva. 30 Es que iban diciendo: «Tiene dentro un espíritu inmundo».

Es el pecado de quien rechaza la verdad “*con los ojos abiertos*”. Pero quizá fuera mejor hablar de justicia: el pecado imperdonable es la actitud del que niega y pisotea –a sabiendas– los derechos de los demás. La blasfemia contra el Espíritu Santo es el pecado que tiene lugar no solo “sabiendo”, sino sabiendo y “enmascarando”, sabiendo y justificando, incluso distorsionando la misma manifestación de Dios en beneficio propio.

Este pecado consiste en la oposición consciente a la misma verdad. Por tanto, es un pecado que resulta imperdonable¹⁰⁸. Mientras no se salga de él, como es obvio, se imposibilita el perdón. Esto significa que Marcos considera que los teólogos de Israel, los oficiales (bajados de Jerusalén), no obraban en el caso de Jesús con limpieza de conciencia.

Los letrados conocían bien la historia de Israel, que tuvo principio con la liberación de Egipto, y los escritos proféticos (cf. Is 1,17; 58,6s; 61,1; Jr 21, 11s; 22,15s; Ez 34,2-4; Sal 72,4.12-14). En su tradición religiosa tenían

¹⁰⁷ ¿Por qué no puede perdonarse? Porque cada vez que Jesús perdona los pecados lo hace con el poder del Espíritu; quien dice que ese espíritu es el demonio, se cierra el perdón, porque Satanás no puede perdonar.

¹⁰⁸ Pecado eterno: los judíos distinguían comúnmente entre pecados perdonables y los que no lo son. Entre los últimos estaba la denigración expresa de Dios y la negación de la validez eterna de la Torá, o que no se admitiera que hubiera sido dada por Dios; para el judaísmo tardío comete también un pecado imperdonable el que niega la resurrección de los muertos.

sobrados elementos para valorar positivamente la actividad de Jesús; pero el ataque de los dirigentes no está realmente motivado por convicciones religiosas, lo que pretenden es defender su dominio sobre el pueblo.

El insulto al Espíritu Santo es “*la mala fe*”. Lo hace quien actúa con mala fe contra la propuesta y el proyecto de Jesús.

Espíritu Santo. Han acusado a Jesús de poseído, infiltrado de Satán, Espíritu impuro, como muestra el aparte literario conclusivo: ¡Decían: tiene un Espíritu impuro! Pues bien, al hablar así, los escribas pecan en contra del Espíritu Santo, rechazan la acción salvadora universal que convoca por Jesús a los poseídos y pobres (3, 28-29). De esta forma se oponen los espíritus: el impuro de la destrucción del ser humano, vinculado a Satán; y el santo que brota de Dios y se presenta por medio de Jesús como fuerza de liberación. El Espíritu Santo es el Poder de pureza que se opone a la impureza del demonio; es el amor y comunión que va creando familia desde los últimos (poseídos).

.-La nueva familia de Jesús. (Mt 12, 46-50; Lc 8,19-21)

Los allegados de Jesús quieren reducirlo al silencio, pero Jesús encuentra apoyo en el grupo de excluidos de Israel que le han dado la adhesión y que no se sienten concernidos por la problemática judía. Aprovecha la ocasión para afirmar que la verdadera unión con él no se hace por la comunidad de sangre o raza, sino por el común interés por el bien de la humanidad.

El pasaje ha sido compuesto por Marcos y con toda seguridad se trata de un hecho no histórico. Lo único que estaría detrás de ello sería la incomprendición de Jesús por parte de su familia. Incomprendición que recoge también Lucas referente a María y a José (2, 49-50).

Esos familiares están de parte de los escribas y dicen que Jesús se encuentra «*loco*» (*exeste*): está fuera de sí porque ha puesto en peligro 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 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.

El texto debe leerse en dos niveles: es recuerdo histórico prepascual (Mc ha podido escribirlo porque sabe que los parientes no creían en Jesús durante el tiempo de su vida) y expresión de división eclesial (los parientes representan un tipo de Iglesia judeocristiana y por eso critican al Jesús de Mc: quieren sacarlo de esta casa donde habita con impuros y proscritos, para llevarlo al hogar israelita, colaborando así con los escribas).

3,31

El texto es más preciso que en el v. 21 en cuanto a la identificación de los miembros de la familia. Se trata de su madre y sus hermanos, que se quedan «*fuera*». Por el contrario, mucha gente está «*en torno a*» Jesús para escucharlo. Estas indicaciones espaciales tienen una gran importancia simbólica. Permiten describir las posibles actitudes frente a Jesús: formar parte o no del círculo de los discípulos. Aquellos que están en torno a Jesús para escuchar su palabra son instituidos por él como su verdadera familia, que hace la voluntad de Dios.

No repiten la acusación de los escribas, pero de algún modo les respaldan afirmando *exesthe*, (=está fuera de sí) en el doble sentido de loco (perturbado) y peligroso social (destructivo de la familia). Entre la posesión demoníaca (escribas) y este tipo de locura familiar hay una relación estrecha. Por eso, aun siendo distintas, Mc ha asociado sus razones.

Sus parientes representan la seguridad genealógica; en el fondo siguen siendo israelitas (están con los escribas); no quieren entrar en la casa de Jesús, ni mezclarse con «*impuros*». Con la autoridad de su pasado (sangre israelita) y el presente de su institución (Iglesia judeocristiana de Santiago y José, con quienes la madre de Jesús parece vinculada en 15, 40.47; 16,1) vienen a llevarle.

31 Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἔξω στήκοντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν. 32 καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος, καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοὶ σου ἔξω ζητοῦσίν σε

31 Llegó su madre con sus hermanos y, quedándose fuera, lo mandaron llamar. 32 Una multitud estaba sentada en torno a él. Le dijeron: «Mira, tu madre y tus hermanos te buscan ahí fuera».

En paralelo con el grupo de los Doce, que estaba con Jesús «*en la casa*» y representa a los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo en cuanto constituyen el nuevo Israel, aparece por primera vez con personalidad propia el segundo grupo de seguidores de Jesús, el que no procede del judaísmo, caracterizado como una multitud sentada *en*

torno a él. Mientras los allegados de Jesús, afectos a la institución judía, han reaccionado violentamente en contra de la iniciativa que ha tomado, este otro grupo sigue íntimamente unido a él.

Una multitud estaba sentada¹⁰⁹. Estar sentado significa, estabilidad, cercanía. Son sus seguidores, los que han dado su adhesión a Jesús, procedentes de fuera del judaísmo y por tanto considerados como graves pecadores y paganos, por eso “**se quedaron fuera**”, querían evitar todo contacto con ese género de lo que ellos consideran gentuza.

La existencia en torno a Jesús de este grupo numeroso constituye un muro que impide el acceso de los que desean reducirlo al silencio. Mc subraya el contraste entre la familia que “*se queda fuera*” y los que “*están sentados*” en torno a Jesús (= «estar con Jesús», cf. 3,14, significa la adhesión incondicional y permanente). La madre, sin nombre, representa el origen de Jesús, es decir, la comunidad humana donde se ha criado; sus hermanos, los miembros de esa comunidad. No se trata tanto de las personas como de mostrar la hostilidad hacia Jesús del ambiente donde había vivido.

“**Permaneciendo afuera**” o bien “**estando afuera**” porque no están de acuerdo con él, le harán venir. Se resisten a entrar, porque la madre y los hermanos pertenecen al Israel oficial y no ven con buenos ojos el Israel mesiánico que Jesús acaba de configurar. En lugar de ir ellos personalmente, “*le enviaron algunos para que le hiciesen ir.*” Mantienen las distancias con él.

El gesto de estar “**sentado**” manifiesta que es el maestro que está enseñando. El hecho de haber dicho que el recaudador de impuestos, Santiago el de Alfeo, que era un descreído, estaba “*sentado en la mesa de los impuestos*”, quería indicar igualmente que era un maestro, pero de la anti-Ley, un maestro heterodoxo.

“**Los de fuera**” según ha explicado el evangelista en el episodio precedente (3, 31-35) son los parientes de Jesús y los escribas venidos de Jerusalén, es decir, aquellos que no le entienden ni cumplen la voluntad de Dios.

3,33-35.- ¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?

Quiere que piensen lo que implica la familia. Así ha puesto un signo de interrogación sobre aquello que parecía evidente en una sociedad estructurada en torno a la sacralidad de la familia. Su pregunta sirve para superar las certezas anteriores de la historia israelita. Todos suponían que un Mesías debía mantenerse fiel a su genealogía. Ciertamente, hay al fondo un recuerdo de la historia de Jesús.

El redactor de esta escena dividida no ahorra detalles que dejan en evidencia la incomprendición y la distancia de su propia familia: ni lo reconocen, ni aceptan su misión, ni parecen dispuestos a acercarse para escucharlo. El presupuesto de partida («está fuera de sí») resulta un prejuicio que les impide acercarse, cumplir la voluntad de Dios y, por tanto, ser verdadera familia de Jesús.

Pablo presenta una alegoría con las figuras maternas de Agar y Sara, de las que dice: «estas mujeres representan dos alianzas; la primera, la del monte Sinaí, madre de los esclavos, es Agar, (pues el monte Sinaí está en Arabia) y corresponde a la Jerusalén actual, que es esclava, y lo mismo sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba es libre; ésa es nuestra madre». Para Pablo, los hijos de la esclava Agar son los que persiguen a los hijos de la libre en Galacia: «Y vosotros, hermanos, a la manera de Isaac, sois hijos de la promesa.

33 καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει, Τίς ἔστιν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί [μου]; 34 καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους λέγει, Ἰδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. 35 ὃς [γὰρ] ἀν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἔστιν.

33 Él les pregunta: «**¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?**». 34 Y mirando a los que estaban sentados alrededor, dice: «**Estos son mi madre y mis hermanos.** 35 **El que haga la voluntad de Dios, ese es mi hermano y mi hermana y mi madre.**»

Ante esta ofensiva de su gente (madre, hermanos), incondicionalmente adicta a la institución religiosa y que lo rechaza a él y a su mensaje, Jesús se desvincula de ella. Declara que los lazos familiares y los vínculos de raza o nación no son decisivos; cualquier hombre que le dé su adhesión y comparta sus ideales queda unido a él por vínculos de familia, que establecen una fraternidad universal. La única condición para pertenecer a la nueva familia es cumplir el designio de Dios, dando la adhesión a Jesús (cf. 2,5: la fe).

¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? (= ¿Con quién se siente Jesús vinculado?)

Parece que todos deberían conocer lo que implica el verdadero parentesco: el tema tendría que estar claro, pues se sabe lo que son madre y hermanos. Pero Jesús ataca precisamente esa certeza. Lo que parece evidente no lo es. Lo que se da por descontado debe cuestionarse.

¹⁰⁹ (otra posible traducción) “Estaba sentado cerca de la multitud; pero van y le dicen: «He aquí que tu madre, tus hermanos y tus hermanas, están fuera, y te vienen a buscar.»

Los escribas han dictado una sentencia negativa, expulsando a Jesús del pueblo israelita. Los familiares, en cambio, parece que desean ayudarle, separándole de la mala compañía (publicanos, pecadores), para llevarle al lugar de la pureza, a la buena casa familiar (judeocristiana) donde su mensaje puede ser asumido y aceptado en Israel (incluso por los escribas). En ese contexto resulta lógica la doble respuesta de Marcos:

- **Jesús ha condenado a los escribas**, diciendo que pecan contra el Espíritu Santo: al no aceptar ni perdonar a los posesos pierden ellos mismos el perdón. Para recorrer el camino de Jesús, tendrían que dejar su función legisladora, abandonando su mismo oficio antiguo, vinculado a la sacralidad israelita.
- **Jesús rechaza el control de sus familiares**, pero no les condena de forma absoluta. Ciertamente, él rechaza su autoridad, pero acepta la función y nombre de hermanos/as y madres en un Reino donde no hay escribas, pero sí verdaderos familiares.

Se estaría ante tres grupos:

- **familiares**: judíos próximos a él, que le consideran loco: fuera de sí.
- **los escribas** que le creen poseído por el jefe de los demonios.
- **la Madre y los hermanos** que quieren hablar con él: le buscan.

Marcos estaría reflejando aquí los problemas surgidos en la comunidad primitiva con respecto al judaísmo y la familia de Jesús. En efecto, habría un grupo de judíos que intentaría excusar la ruptura de Jesús con el judaísmo tradicional como efecto de locura, otro, el de los escribas –los eruditos del rabinismo– como posesión diabólica, como algo intrínsecamente malo, y los más estrechos familiares de Jesús que quieren llevarle a la casa, que no rompa con el judaísmo.

En el camino que lleva de la muchedumbre desarticulada (*okhlos* de 2, 20) a la familia mesiánica de madres y hermanos se gesta la comunidad eclesial. Quedan fuera los escribas, pues no aceptan el modelo de Jesús. Quedan a la puerta los parientes, pues deben superar el judaísmo genealógico. Sin la protección de la ley y familia nacional, Jesús y sus amigos han de juntarse en nueva casa edificada desde el más hondo misterio de Dios.

CAP 4

Hasta ahora frecuentemente se decía que Jesús enseñaba, pero nunca se explicitaba el contenido de sus enseñanzas. Una vez que Jesús ha constituido su nuevo Israel y que se ha mostrado como ser libre, que no depende de su familia ni de su pueblo, que es capaz de domar las fuerzas demoniacas y que, por consiguiente, ha salido de Dios, se dispone a expresar la dinámica que preside su proyecto.

Y lo primero que llama la atención es que lo hará desde el mar. La entrada en el mar significa para Marcos la dimensión universal que va a revestir su doctrina.

El Evangelio es Palabra (Mc 4)

Marcos es un evangelio de pocos «discursos», especialmente si se compara con Mateo. Ciertamente, Marcos dice que Jesús habla mucho, pero apenas recoge sus palabras. Da la impresión de que lo que importa de Jesús son los gestos (curaciones, exorcismos, camino de entrega de la vida). Pues bien, en el fondo de esos gestos se haya una profunda teología de la Palabra, o mejor dicho, de Jesús como Parábola, como se dice en 4, 14: «El Sembrador siembra la Palabra». Jesús mismo es sembrador, que siembra la semilla de Dios, sembrándose a sí mismo.

Aparte del contenido en el capítulo 13, este es el «discurso» más amplio de Jesús transmitido por Mc. La crítica sostiene en general que el evangelista ha elaborado el inicio, por lo que la primera parábola comenzaría en el v. 3. Se ha sostenido también que, como el relato está en aoristo (pasado) y no en presente —que sería lo original en una parábola—, Mc la ha reelaborado, preparando así la explicación que sigue después. Pero no hay consenso a este respecto, ni tampoco en cuanto a su interpretación.

4,1-34.- Las paráboles del Reino

Situación de los destinatarios. La comunidad de Marcos está atravesando una situación difícil. Han pasado muchos años desde la Pascua de Jesús y, aunque la comunidad ha crecido, está soportando continuas presiones por parte de su entorno. No son acogidos, sino más bien hostigados por ser seguidores de Jesús. Esta persecución está amenazando la misma integridad de la comunidad, porque cuestiona el sentido de la fe y parece desestabilizar a algunos.

Dentro de la comunidad, por su parte, hay dificultades para vivir con coherencia la responsabilidad de ser seguidores de Jesús. Existen muchas tentaciones de relajación, de desviación, de relativización del mensaje de Jesús por las riquezas, los bienes materiales, etc. Además, los dirigentes quizás no están siendo totalmente consecuentes con la responsabilidad de ser los eslabones autorizados para hacer que el mensaje del Reino crezca. La comunidad se pregunta por su fe.

Estrategia del texto: Es uno de los pocos discursos de Jesús en Marcos. Llega un momento en el que Jesús, que ha proclamado el Reino de Dios, tiene que explicar en qué consiste, ante los interrogantes de quienes se encuentran decepcionados o ante las expectativas equivocadas de otros.

Marcos ordena las cinco parábolas en dos grupos, de acuerdo a los destinatarios a quienes habla Jesús: la primera está dirigida “a toda la gente” (4,1), así como las dos últimas (“también decía [a todos]”: 4,26.30), mientras que la segunda y la tercera, junto con la explicación de la primera, están dirigidas “solo” a “los que le seguían a una con los Doce” (4,10.13.21.24). Marcos insiste en esta diferencia al final del discurso: “[a la gente] no les hablaba sin parábolas, pero a sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado” (4,34).

Las enseñanzas parabólicas de Jesús tienen un objetivo concreto: ayudar a los que escuchan a Jesús a conocer su propio corazón. Es preciso posicionarse ante su persona y su mensaje. El lenguaje parabólico es el más apropiado para conseguir su objetivo. Obliga a pensar e ilumina, pero también enturbia; desvela, pero al mismo tiempo esconde. Esta enseñanza parabólica de Jesús es explicada por el evangelista. A dos auditorios diversos corresponden dos lenguajes diversos: la multitud es instruida con una serie de parábolas sacadas todas de la vida agrícola (4,3-9; 4,26-32), mientras que los discípulos reciben una instrucción adicional en privado, con explicaciones sobre el lenguaje parabólico (4,10-25).

Estructura del pasaje:

a: Introducción (4, 1-2). La parábola es lenguaje para todos, a la orilla del mar.

b: Parábola de siembra y tierras (4, 3-9),

c: División (4, 10-12). A los humanos les une y separa la palabra, que acogen o rechazan.

d: Explicación eclesial, alegorizante (4, 13-20).

c': Ampliación parabólica (4, 21-25). Mc introduce unas sentencias sapienciales sobre la luz

b ': Ampliación parábola (4, 26-32).

a': Conclusión (4, 33-34).

4,1-34.- Enseñanza en parábolas

Jesús acaba de hablar sobre su verdadera familia. A su alrededor se halla congregada una gran multitud. Muchos están allí por simple curiosidad o por intereses meramente humanos. Permanecen “fuera” de esa familia. Es preciso, pues, disipar equívocos y tomar una decisión.

Jesús pretende ayudarles a sondear su propio corazón con una larga enseñanza en parábolas. Es quizás el lenguaje más adecuado para conseguir tal objetivo. Obliga a pensar. Aclara, pero también oscurece. Desvela, pero esconde al mismo tiempo.

Como Marcos no trae el sermón del monte, el discurso de las parábolas está haciendo sus veces. Jesús no habla sobre el monte, sino sobre el mar. Se dirige a todos, quiere abrir Israel a los paganos. Atravesar el mar evoca los oráculos de los profetas que hablan de pueblos numerosos que vendrán de lejos.

Una cuestión que se plantea en torno a las parábolas evangélicas es saber cuál fue el significado primitivo que tuvieron en labios de Jesús. Esta cuestión procede del hecho observable de adaptación y alegorización que han sufrido en la predicación.

Conviene tener en cuenta que la parábola en los evangelios siempre viene acompañada de su interpretación.

C. H. Dodd dio una definición de la parábola que se ha hecho clásica... “una metáfora o símil, que, inspirándose en la naturaleza o la vida cotidiana, llama la atención de quien escucha por su viveza o extrañeza y suscita la duda sobre su aplicación precisa, provocando así la intervención del pensamiento activo”

Introducción y la parábola del sembrador (Mt 13, 1-9; Lc 8,4-8)

El interés de Jesús sigue centrado en el pueblo, y se dedica a abrirle nuevas perspectivas por medio de la enseñanza.

La determinación de la forma del relato de la parábola ofrece dificultades. Hay que distinguir entre relatos parabólicos y parábolas en sentido estricto. El relato parabólico informa acerca de un caso especial que habría tenido lugar una vez y que no pocas veces está marcado por rasgos raros. Con ellos se pretende captar la atención del oyente y determinar el asunto tratado. Por el contrario, la parábola en sentido estricto reproduce una experiencia general que todo el mundo comparte y que permite acceder más fácilmente al relato.

Por lo regular, estos relatos de parábolas tratan, en el evangelio, del reino de Dios. Generalmente se los narra en tiempo presente. Puesto que el actual relato está conservado en aoristo, parecería sugerir que se trata de un relato parabólico, pero al estar tomada del mundo natural de la siembra y de la cosecha es de suponer, más bien, que informa de algo general. Por consiguiente, y a pesar del aoristo, es preferible hablar de una parábola en sentido estricto.

La escena de entrada crea el marco para el discurso que Jesús pronuncia en parábolas ante el pueblo. Es el único discurso detallado de Jesús en público que Marcos recoge.

El discurso de Jesús viene situado en un escenario magnífico. Cuando todos los hombres tienen que escucharle, no bastan los estrechos recintos de una casa o de una sinagoga. Se requiere un espacio más amplio: la orilla del lago. Separado de la gente, subido y sentado sobre una barca, Jesús aparece realmente como maestro.

La barca es su cátedra. Los oyentes, que permanecen sobre la tierra, constituyen el campo sobre el que ha de caer la semilla de su palabra, que es ante todo una invitación a pasar de la tierra a la barca de su comunidad en el seguimiento.

1 Καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν. καὶ συνάγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλεῖστος, ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι ἐν τῇ θαλάσσῃ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἤσαν.

1 De nuevo empezó a enseñar junto al mar, pero se congregó alrededor de él una multitud grandísima; él entonces se subió a una barca y se quedó sentado, dentro del mar. Toda la multitud se quedó en la tierra, de cara al mar,

Jesús no se acobarda ante la condena oficial y reanuda su enseñanza pública. El mar es el lugar de paso a los pueblos paganos (cf. 1,16; 2,13; 3,7a). Mientras enseña a un grupo, una gran multitud judía se acerca para escucharlo; el descrédito de la institución religiosa ha llegado a tal punto, que la gente acude a Jesús a pesar de la condena que pesa sobre él.

“De cara al mar” (= les obliga a estar abiertos a la universalidad).

Jesús interrumpe su enseñanza, sube a una barca (no suya) y comienza de nuevo a enseñar. Quiere ayudar a la multitud, pero evitando un choque frontal que bloquearía toda posible liberación ulterior; por eso les enseña de otro modo, utilizando parábolas para exponer su mensaje. Tiene así en cuenta la ideología de la gente, animada por el espíritu reformista y los ideales de gloria nacional: la multitud no comprende lo radical de la iniciativa de Jesús, ve en él un caudillo para su lucha contra la institución injusta y capaz de liberar a Israel de la opresión: quiere reforma interior y triunfo exterior. Comenzar por una exposición abierta del mensaje, basado en la entrega personal y en la solidaridad con todos los hombres, para constituir una sociedad nueva y universal, la alejaría para siempre. La asimilación, si se produce, ha de ser lenta.

No se dice que sube “*a la barca*”, sino “*a una barca*”, indicando ser una entre otras que podía haber utilizado; de hecho, “otras barcas estaban con él” (4,36). Es decir, no existe una barca que sea “la barca de Jesús”; la que usa en las travesías es la de los discípulos, que están presentes en ella (“Maestro”; 6,45; 8,10). Como sucede con la “*casa*”, esta “*barca*” no representa a la entera comunidad de Jesús, sino a un grupo perteneciente a ella, en este caso el de los discípulos. Las tres travesías terminan o deberían terminar en territorio fuera de Galilea (5,1: Gerasa; 6,45: Betsaida, aunque el viento desvía la ruta hacia Genesaret, cf. 6,53; 8,10.22a: Dalmanuta, Betsaida). Es decir, la barca, en la que se viaja con Jesús, representa a un grupo activo de seguidores, orientado a la misión universal. Es, por tanto, una figura que está en relación con la de “la pesca de hombres” (Mc 1,17 par.); el hecho de que las travesías deban terminar en territorio pagano confirma la universalidad implícita en el objeto de la misión, los “hombres” (1,17: “pescadores de hombres”, sin distinción).

«Se congregó en torno a él el pueblo numeroso.» El verbo “*se congregó*” tiene, como siempre, connotaciones con “sinagoga” (= *congregación*, y más tarde: “*lugar donde se congregan los judíos*”); por otro lado, queda mucho más subrayado de qué clase de público se trata en el texto occidental, donde se precisa: “*el pueblo numeroso*”, con artículo; y no: *una multitud muy numerosa*, como dice el texto alejandrino. “*El pueblo*”, cuando lleva artículo, hace

referencia siempre a Israel; por tanto, están reunidos como “el pueblo de Israel”, en este caso el Israel mesiánico, que ya no se puede “congregar” en la sinagoga y lo hace “a la orilla del mar”.

Este “*pueblo numeroso*” ha de hacer, pues, un cambio radical, atravesando el mar, de lo contrario no entenderán nada. Están atrapados por todo el sistema religioso y político de su tiempo. Han de hacer un éxodo fuera de estos ambientes. Diciendo que “**se congregó**”, deja entrever que aún tienen la mentalidad de la sinagoga, no han renunciado del todo a su pasado religioso, si bien ahora están reunidos como “*pueblo*”, porque están tomando conciencia de que son ellos el Israel mesiánico. Jesús les instruirá en qué consiste el Reino de Dios.

Es curioso que el texto griego afirme que estaba *sentado en el mar*. Quizá la expresión es totalmente intencionada. De la multitud, en cambio, dirá que estaban *sobre la tierra hacia (pros) el mar*. Es decir, mirando al mar. El evangelista quiere decir que la gente ya se halla capacitada para captar el mensaje universal que les va a proponer. La doctrina de Jesús de ahora en adelante se va a configurar plenamente por la apertura a todos los pueblos.

SEGUNDA SECCIÓN: Mc 4,2-8,26

La segunda sección tiene un marcado carácter interpretativo o hermenéutico. Comienza con una secuencia de parábolas salteada de paradojas, preguntas, imágenes, propuestas y acertijos en torno al sembrador, la semilla, la lámpara, el grano de trigo, o de mostaza... El narrador inunda al lector con señales de atención para que capte la clave hermenéutica.

Secuencias de la sección; Enlazadas y separadas a la vez aparecen las secuencias de la sección, de diferente extensión.

- 1^a) 4,2-34: Historias de siembra. Dando que pensar
- 2^a) 4,35-5,43: Liberando los miedos humanos
- 3^a) 6,1-30: Los doce estrenan su misión
- 4^a) 6,31-8,30: Jesús come con la gente.

4, 2-20

La parábola que narra Jesús en primera persona, tomada por sí misma, es muy rica desde el punto de vista interpretativo. Se puede leer en varias claves: la clave del sembrador, aunque tal vez no sea la principal; la clave que proporciona el punto de vista de la semilla, que puede ser seguida en sus diferentes avatares; y también, como ha sido habitual, se puede leer en la clave de los diferentes terrenos en los que la simiente se va alojando. Cada una de estas perspectivas encierra sus propias posibilidades y riquezas¹¹⁰.

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.

Parábola de la semilla

Esta parábola se encuadra en una secuencia hermenéutica. En ella la narración de Jesús detiene el tiempo de la acción a fin de interpretarlo y darle sentido. El episodio de esta secuencia hermenéutica se organiza según el esquema concéntrico de a-b-a': Jesús narra la parábola sobre la semilla: (a), los discípulos le preguntan por el sentido y Jesús responde con dichos paradójicos y una cita de Isaías (b), y a continuación narra una parábola engañosamente parecida a la primera, desplazando el Sujeto, de la semilla, a los terrenos (a').

El narrador, Jesús, parece decir que la lógica progresiva está destinada a fracasar. Es preciso romper esa lógica, como expresa el salto final, pues el efecto exitoso de la semilla en tierra buena no se deduce de la progresión precedente. El final desborda todas las expectativas y el éxito es tan exagerado que al lector u oyente le cuesta creérselo. La lógica, además, se rompe justamente donde se produce el éxito: en el segundo final (4,8bc) referido a

¹¹⁰ En principio, no es fácil saber cuál es el mensaje exacto de la parábola, o bien el más importante, a partir de la especificación de cuál es el punto central de la narración: ¿sobre qué descansa el mensaje? ¿Sobre el sembrador (que al final tiene éxito)? ¿Sobre la semilla (que es oída por los humanos casi siempre y que al menos al final brota espléndidamente)? ¿Sobre el campo (unas veces árido o lleno de abrojos, pero que al final produce cuantiosos frutos)? Cualquier punto de vista es posible. A tenor de los ejemplos judíos de la época, lo más probable es que el mensaje se refiera ante todo al «campo» que produce gran fruto: el reino de Dios, la edad futura, que inaugura Jesús con su predicación, que fructificará en un reino esplendoroso en esta tierra, de gran riqueza material y espiritual. Véase v. 12.

la tierra buena. La ruptura de la lógica debe crear un aprendizaje. En la escena en la que se narra el éxito (la gradación del porcentaje) se vuelve a encontrar una secuencia parecida, mucho más breve, sobre la producción de la cosecha: treinta por ciento, sesenta por ciento... y, en esa lógica del múltiplo de tres, donde habría que seguir noventa por ciento, se rompen de nuevo las expectativas, con la producción del cien por cien, evocadora de plenitud.

En el nivel del discurso la parábola evoca mitos y narraciones cuyo sentido ancestral es interpretado, a la luz del ciclo de las estaciones en las sociedades agrícolas, como una especie de «regeneración» o de «resurrección». La vida de la tierra, que se agosta y se muere en el invierno, renace en la primavera y el verano gracias a esa semilla que «cae en tierra, está sepultada y muere».

Desde esta perspectiva las parábolas del cap. 4 dan claves al lector, de forma que al llegar a la escena de la tumba ha tenido ocasión de aprender, o, al menos, dejar abierta la posibilidad de que pueda ocurrir lo inesperado e imprevisible. Las prolepsis de la pasión emiten este mismo mensaje bajo la forma verbal de la profecía. Las parábolas lo dejan entrever en la línea más simbólica, la sapiencial, a través de las imágenes de los relatos narrados por Jesús. Parábolas y predicciones dicen lo mismo de maneras distintas.

4,2.- “En parábolas...” (Mt 13,10-17; Lc 8,9-10)

El término griego **parabolē** significa comparación o analogía, pero su equivalente hebreo tiene un campo semántico más amplio, que incluye dichos, relatos e incluso enigmas. No hay duda de que Jesús utilizó las parábolas como recurso didáctico, aunque es posible que su significado originario se hubiera perdido durante su proceso transmisión en la Iglesia primitiva. Así pues, es posible interpretar las parábolas en tres niveles diferentes: el del Jesús histórico, el de la Iglesia primitiva y el de la redacción de los evangelios.

Mc habla de parábolas en plural (4, 2.11.33) pero de hecho sólo expone una parábola que trata del evangelio de Dios (cf. 1, 14).

- Esta parábola se identifica con la obra de Jesús. Toda su acción (llamar, curar, reunir a los humanos) se vuelve siembra de palabra, apertura racional (o dialogada) hacia los humanos.

- La parábola es en fin el mismo Jesús. No dice cosas, se dice a sí mismo; no expande ideas, siembra su vida. Por eso no puede haber en Mc más que una parábola que expresa todo su evangelio.

2 καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά, καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, 3 Ἀκούετε. ἴδου ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραται.

2 Les enseñaba muchas cosas con parábolas y les decía instruyéndolos: 3 «Escuchad: Salió el sembrador a sembrar;

La exhortación inicial: **Escuchad**, recuerda la llamada a Israel de Dt 6,4. El sembrador representa a Jesús. En primer lugar, les expone Jesús la necesidad de una adecuada disposición interior para captar el mensaje (la tierra buena). No propone el mensaje fácil de la rebelión contra las instituciones, sino el de la renovación profunda del hombre, única base y garantía de una sociedad verdaderamente humana.

La plasticidad de la parábola echa mano de la experiencia de los agricultores galileos. Pero se tiene en cuenta solo un aspecto de su actividad, el de la sementera. Por eso en la introducción no se habla de un agricultor, sino de un sembrador. La cosecha parece sólo preparada al final.

No hay para Marcos tierra buena y tierra mala, lugar aprovechable y campo yermo, pues Jesús, buen maestro, siembra entre piedras y zarzas, en el duro camino y en la fértil gleba... Esto significa que todos (posesos y publicanos, paralíticos y leprosos) pueden ser y son tierra apropiada para el Reino.

4 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρεται ὁ μὲν ἐπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἥλθεν τὰ πτεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτό.

4 Sucedío que, al sembrar, algo cayó junto al camino; llegaron los pájaros y se lo comieron.

Las semillas no cayeron en el camino, sino que «**un puñado cayó en el margen del camino**» (no en el margen, en la orilla de un camino cualquiera).

Juan pondrá en boca del mismo Jesús: «**Yo soy el camino**». Se comprende así lo que es este “camino” y aquello que ha caído “*al margen del camino*”, donde las semillas no germinan, pero no por el hecho de haber caído sobre un camino duro y compacto, sino porque no han caído sobre la tierra buena, *marginándose* del único Camino que verdaderamente da vida: «*Yo soy el camino, la verdad y la vida*», decía Juan (14,6). Por tanto, “**el camino**”, en sentido figurado, es la tierra buena.

Más adelante volverá a salir esta expresión cuando se encuentra un ciego sentado también *al margen del camino* por el cual Jesús iba subiendo a Jerusalén. Designa a aquél que, al *marginarse* a sí mismo del *camino* que abría Jesús, se

ha quedado ciego. Las imágenes de las semillas y del ciego son complementarias. Quien se sitúa *al margen del camino* de Jesús ni da fruto ni da luz... No se trata de los marginados sociales o excomulgados por la religión, sino de los que deliberadamente se colocan *al margen del camino* de Jesús: «vinieron los pájaros del cielo y lo devoraron».

5 καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθὺς ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς· 6 καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος ἐκαυματίσθη, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ρίζαν ἐξηράνθη.

5 Otra parte cayó en el terreno rocoso, donde apenas tenía tierra; como la tierra no era profunda, brotó en seguida, 6 pero cuando salió el sol se abrasó y, por falta de raíz, se secó.

La tierra, el suelo que no tiene profundidad, hace referencia a la gente superficial, que se entusiasma fácilmente, pero como no tienen savia, ya que no han cavado ni abonado la propia tierra, *el pedregal* enseguida les hace sacar raíces. *El suelo* no es negativo: indica tan sólo que la alegría de haber recibido el mensaje no ha tenido continuidad. La culpa no es del suelo, sino del hecho de *no tener raíces* profundas.

7 καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ συνέπνιξαν αὐτό, καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν.

7 Otra cayó entre las zarzas: brotaron las zarzas, la ahogaron, y no llegó a dar fruto.

Aun cuando había tierra buena y húmeda, esta tierra trabajada no estaba suficientemente labrada.

Los cuatro terrenos ponen de relieve un aspecto que no se vinculaba a los tiempos mesiánicos: la colaboración humana. Aunque en otras parábolas se tiende a insistir en la soberanía de la palabra, en esta se matiza, y se hace depender su eficacia de la respuesta del hombre. Este aspecto muestra bien el estilo de Jesús de asociar a los hombres a su proyecto. *No llegó a dar fruto...*

8 καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν, καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα, καὶ ἔφερεν ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἑξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν. 9 καὶ ἔλεγεν, Ὅς ἔχει ὥτα ἀκούειν ἀκούετω.

8 Otros granos cayeron en la tierra buena y, a medida que brotaban y crecían fueron dando fruto, produciendo treinta por uno y sesenta por uno y ciento por uno. 9 Y añadió: «Quien tenga oídos para oír, que escuche!»

“Ciento”; es el número de la bendición de Dios.

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, como una expresión de la potencia creadora del reino de Dios y su evangelio. Antes de ofrecer un «catálogo» de tierras, Mc 4,3-9 quiere hablar de aquel Dios que siembra su semilla salvadora en todas ellas. Sólo en un segundo momento, 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.

La parábola describe situaciones que se dan en una misma persona. Es decir que en cada uno hay una posibilidad de estar *“al margen del camino”* de Jesús, de estar *“en los pedregales”*, de recibir la semilla *“sobre las zarzas”* o de recibirla en *“la tierra buena”*. Todo depende de allí donde uno recibe la semilla... por eso dice enfáticamente al principio: *¡Escuchad!* porque lo primero que debería haber hecho el sembrador, si es que se refería a diferentes individuos, sería sacar primeramente las piedras, arrancar los matorrales, comprar tierra buena, como cuando se desea arreglar un pequeño huerto, antes de sembrar.

4, 10.- El sentido de las parábolas y de todo el evangelio

Antes de pasar a la explicación de la parábola, Mc inserta unas líneas en las que muestra el sentido que quiso dar Jesús a su enseñanza en parábolas. Se trata de un texto de difícil interpretación y que crea una de las dificultades célebres¹¹¹. Quizá el texto de Isaías (6, 9-10), al que alude Marcos, no puede ser aislado del contexto en el que este le ha insertado. Son, para algunos autores, los versículos de más difícil interpretación de todo el N.T. El v.12, además, representa un suplicio para todos los intérpretes.

¹¹¹ Existe un consenso bastante amplio en considerar estos versículos como un arreglo del evangelista, incluido el v. 11, que según muchos comentaristas parece reflejar una situación pospascual; se achaca ya a Israel un endurecimiento de corazón y una incredulidad respecto al Mesías que parece pertenecer a las discusiones entre la comunidad y sus antagonistas judíos, posteriores a la muerte de Jesús.

Jesús quiere que le entiendan y por eso esparce la semilla de Reino en toda tierra. Pero no puede imponerla, pues lo impuesto no es palabra. Siendo totalmente gratuita, la Palabra requiere aceptación, lo mismo que la llegada del Reino implicaba conversión (en 1, 14-15). Un mismo don del Reino puede transformar y transforma a los oyentes.

Doce: la formulación marcana da a entender que los oyentes originarios son los discípulos en general y que la mención a los Doce ha sido introducida posteriormente por el evangelista. Eso supone que hay una tradición previa a Mc, que hablaba quizás solo del significado de la crucial parábola del sembrador; la extensión al significado de todas las parábolas parece posterior y redaccional. Si como es natural, el Jesús histórico debía de querer siempre ser entendido al máximo, la teología que sigue acerca de la finalidad ambivalente de las parábolas, tan negativa, y que está de acuerdo con la teoría sobre el «secreto mesiánico», se debe a la pluma de Mc.

10 Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς.

10 Cuando se quedó a solas, los que estaban en torno a él le preguntaron con los Doce la razón de usar parábolas.

Aparecen los dos grupos de seguidores: los Doce (el nuevo Israel, cf. 3,13-19) y los que estaban en torno a él (los seguidores no israelitas, cf. 3,32.34). Los Doce, por su parte, comparten las convicciones reformistas de la multitud y creen en la superioridad de Israel. El otro grupo de seguidores se deja llevar por los Doce y acepta este planteamiento: es necesario que Israel se renueve y triunfe; por ahí llegará la salvación a todos los pueblos, en conexión con el nuevo Israel y subordinados a él. Unos y otros esperan, pues, un levantamiento liderado por Jesús para cambiar el orden social. No se explican que Jesús hable a la multitud en parábolas, cuando exponiendo claramente el proyecto reformista y nacionalista toda esa gente se iría detrás de él. Esta mentalidad ha impedido a los dos grupos comprender la parábola anterior, destinada a la multitud, que trataba de las disposiciones interiores del hombre. Piensan que el mensaje es accesible sin más a la multitud que escucha; no ven diferencia entre ellos mismos y la gente.

4,11-12

El sentido de 4,11-12 es incomprensible para el lector actual. En realidad, Jesús no pronunció estas palabras en esta ocasión ni con este sentido, sino que fue Marcos quien las insertó aquí en función de su explicación de la incredulidad. El sentido primitivo de 4,11-12 no tenía relación con el género literario “parábola”. Jesús, hablando en general de la predicación sobre el Reino, dijo:

**a vosotros se os ha dado a conocer el misterio del Reino;
a los de fuera¹¹² todo se vuelve un enigma.**

Se trata de una frase antitética, en la que se contraponen vosotros/los de fuera y conocer/enigma. Jesús dice a sus discípulos que han recibido la gracia de conocer los misterios de Dios que expone en su predicación, cosa que no sucede con los que no son discípulos, “los de fuera”, para los que esta predicación no tiene sentido, resulta enigmática.

Enigma en hebreo se dice *mashal*, palabra que además puede tener otros significados, como “comparación”, “parábola”. Marcos, por su parte, toma esta sentencia de la tradición y la coloca en el contexto de las parábolas, dando, además, al término *mashal* el sentido de parábola, género literario. Presenta así el *mashal*-parábola como un procedimiento querido por Dios para que no comprendan. A esto añade una cita de Is 6,9-10, un texto provocativo de Isaías en que, con sentido positivo y para estimular al pueblo, Dios asegura al profeta a quien envía que no le van a hacer caso, porque son unos incrédulos, cerrados a la revelación que se niegan a recibir. Marcos emplea aquí la cita en sentido negativo y la introduce con “para que”, fórmula que indica que se trata de un cumplimiento de la Escritura, es decir, de una realización del plan dispuesto por Dios.

“Vosotros estáis ya en el secreto de lo que es el reinado de Dios. En cambio, a los de fuera todo se les queda en parábolas enigmáticas; así, por más que miran, no ven; por más que oyen, no entienden, a menos que se conviertan y se les perdone”. Estas palabras no se remontan a Jesús. Se trata de una composición cristiana posterior en un momento en el que algunas parábolas se han convertido en relatos difíciles de entender, bien porque se ha perdido su contexto original, bien porque han sufrido una reinterpretación alegórica. Según Marcos, las parábolas solo las entienden los seguidores de Jesús, que “han entrado” en el reino. “Los que están fuera” no pueden captar ni entender nada, a menos que se conviertan. El texto es objeto de discusiones interminables.

¹¹² Marcos coge la expresión «los de fuera» del Targum de Isaías 6,9-10 y, por tanto, debe considerarse como redacción tradicional, ya que se desvía del texto masorético y de los LXX. El final de Mc 4,12, no se encuentra ni en Mt 13,13 ni en Lc 8,10. Marcos se inspira en Isaías, pero de una manera personal y singular, diferente del resto de autores del Nuevo Testamento. Los otros utilizan Is 6,9-19 para evidenciar el rechazo a Jesús de Israel; por el contrario, Marcos no se interesa solo en esto, sino que sobre todo quiere interrogar a quien escucha o lee su evangelio e invitarle a conocer el misterio.

4,11.- Los de fuera

“**Los de fuera**” era la forma como los judíos llamaban a los paganos. Pero ahora los mismos judíos son “los de fuera” son como paganos porque no han dado su adhesión total al proyecto de Jesús. El Israel antiguo ya no existe, el nuevo Israel, el de Jesús implica un cambio radical que haga comprender los nuevos valores del reino de Dios.

Esta frase, tan discutida, tiene lingüísticamente un intenso colorido palestino. En el contexto actual, esta frase da la razón de que Jesús hable en parábolas; de este modo, Jesús pretende endurecer a los que están fuera. Pero, con seguridad, no es ésta la intención de las parábolas. Sino que Mc 4, 11 no se vio puesto en su contexto actual sino mucho más tarde, y a causa de la voz **parabole**. Originalmente, **parabole** (término detrás del cual se halla la voz aramea **matla**) no tenía en el «lóglion» el significado de «parábola» sino de «enigma». «A vosotros os ha revelado Dios el misterio del reino»; «pero a los de fuera todo ocurre en palabras enigmáticas, a no ser que se conviertan y Dios les perdone». Es una afirmación que se refiere a toda la predicación de Jesús, no sólo a las parábolas. A su predicación, Jesús le atribuye doble efecto: en unos produce ojos abiertos para captar el misterio de Dios, a saber, que en el evangelio de la misericordia divina hacia los pecadores irrumpen ya en el presente algo de la futura «basileía». Pero en otros el evangelio está produciendo sin cesar obcecación.

11 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται,

11 Él les dijo: «A vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios; en cambio a los de fuera todo se les presenta en parábolas,

A vosotros se os ha comunicado el secreto del reino de Dios. El trasfondo de esta idea se encuentra en el AT (especialmente Dn 2), en donde existen testimonios de cómo Dios desvela el misterio (**rüiz**) al vidente. La enseñanza de Jesús (y su acción) desvela el misterio del reino de Dios; la tarea de los discípulos consiste en transmitir esta enseñanza.

.-“**En parábolas**” En este contexto, el término parece tener el sentido de «enigmas» cuyo objetivo es desconcertar a los de fuera. Pero Jesús utilizaba las parábolas para enseñar al pueblo, aunque el elemento de misterio formaba parte del género.

La actitud de los Doce es inexplicable, pues han presenciado la actividad de Jesús y escuchado su mensaje, con los que ha expuesto el secreto del reino de Dios, es decir, el fundamento último del cambio radical que implica su obra: el amor universal de Dios, que quiere comunicar vida a la humanidad entera, para formar una nueva sociedad universal, solidaria y fraterna, digna del hombre (2,1-3,12). El mensaje de la universalidad del amor de Dios, que suprime la frontera entre el pueblo judío y los demás pueblos, lleva consigo la desaparición de las instituciones de Israel y la superación de la Ley.

Aunque se les ha hecho patente este secreto, los seguidores de Jesús, en primer lugar, los Doce, no lo han asimilado y siguen aferrados al pasado; el nuevo Israel no sale de las categorías del antiguo, no comprende la profundidad del cambio y, como la multitud, sigue en la idea reformista. De ahí que ni los Doce ni, bajo el influjo de éstos, los otros seguidores alcancen a comprender la parábola, que estaba destinada exclusivamente a «**los de fuera**».

Los de fuera «mirando no ven y oyendo no entienden» Posiblemente, en el fondo de esa afirmación hay un toque de ironía porque, conforme a lo que sigue, tampoco los discípulos comprenden a Jesús.

4, 12

Expone Jesús la razón de su enseñanza en parábolas: No quiere que la multitud capte su mensaje a menos que se efectúe en los individuos un cambio, designado con los términos “convertirse” y “ser perdonados”. Mc utiliza en este pasaje el texto de Is 6, 9-10, citado según una traducción aramea, pero sin mencionar al profeta ni indicar que se trata de un texto de la Escritura. Por otra parte, el texto no contiene vocabulario particular judío, sino metáforas inteligibles para todos, y Jesús lo aplica a la multitud, que continúa la mala disposición denunciada en otro tiempo por Isaías.

La utilización que hace Marcos de **īwa**, que significa «para que», sugiere que, con las parábolas, Jesús pretendía ocultar el misterio “a los de fuera” y así impedirles que se arrepintieran y se les perdonase, no sea que se conviertan y se les perdone.

Son varios los intentos que se han hecho para resolver el problema que suscita esta frase:

- 1) La conjunción griega **μήποτε**, «no sea que», puede ser una traducción errónea del arameo **dilma'** «a no ser que»; por lo tanto, el dicho original dejaría la puerta abierta a la posibilidad de arrepentimiento y perdón.
- 2) El dicho es expresión de aquel período en el que ya se había perdido el significado de las parábolas de

Jesús, por lo que a los de fuera les resultaban enigmáticas.

3) Mc 4,12 integraría el carácter irónico (Is 6,9-10 “porque la última cosa que desean es arrepentirse y que sus pecados les sean perdonados”)

12 ἦντα βλέποντες βλέποσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς.

12 para que “por más que miren, no vean, por más que oigan, no entiendan, no sea que se conviertan y sean perdonados”».

Sean perdonados¹¹³

(*O bien)... Para que por más que vean no perciban y por más que escuchen no entiendan, a menos que se conviertan y se les perdone.*

(*Otra posible traduc.) Para que viendo vean y sin embargo no vean, por mucho que oigan, oigan y sin embargo no entiendan, para que no se conviertan y se les perdone.*

Los seguidores de Jesús debieron comprender el mensaje de la parábola; *los de fuera* (únicos destinatarios de las parábolas) no pueden comprenderlo a menos que se conviertan (= den su adhesión a Jesús) y sean liberados del lastre de su pasado, de la ideología que conlleva actitudes de discriminación e injusticia.

La multitud es nacionalista y esperan de Jesús una simple reforma de las instituciones judías, pero sin abandonar sus ideales. Pero Jesús les dice que, si no hay cambio interior en el hombre dispuesto a amar a todos según él, les va instruyendo, no sirven para nada las reformas institucionales. Para comprenderlo es necesaria la conversión, un cambio interior en la actitud del hombre para que dé fruto. *Y se les perdone* (= se borre su pasado).

El pasaje de Isaías en el texto hebreo atribuye a Dios el endurecimiento del pueblo. Literalmente, este envía al profeta a endurecerlo. La interpretación más general de este pasaje se refiere a que en la mente semita el hecho sucedido se atribuye a algo a lo que siempre se le vincula como causa, sin distinguir más. La predicación del profeta iba dirigida a la conversión del pueblo, pero esta sería, por diversas circunstancias, causa u ocasión de que el pueblo no la aceptara y se endureciera más. No obstante, el texto isaiano ha causado siempre extrañeza. Ya la traducción de la Septuaginta no hace a Dios causa del endurecimiento o ceguera al poner los verbos en futuro en lugar de en imperativo.

4,13-20.- Explicación de la parábola del sembrador

El sentido de la explicación de la parábola, fácilmente detectable en detalle, ¿se refiere al predicador o al oyente de la palabra? En otros términos: ¿es la explicación consuelo para el predicador que no debe ceder al desánimo en la predicación carente de fruto o exhortación al oyente para que se pregunte a qué grupo de oyentes pertenece? Las opiniones se encuentran divididas. Unos autores entienden la explicación como parénesis: «La explicación convierte la parábola en una exhortación a los conversos para que examinen la situación de su corazón y vean si han tomado en serio su conversión». A esta interpretación se opondría el hecho de que el material simbólico no es muy apropiado para la parénesis. No pueden cambiarse las características del suelo. ¿O es ésta una dificultad que el exégeta de la parábola tuvo en cuenta?

Los cuatro terrenos no son cuatro tipos distintos de personas sino más bien cuatro disposiciones del hombre ante el mensaje:

- a) No lo deja penetrar (cf. 10,46ss) (Satanás, la ideología / ambición de poder lo neutraliza y no deja huella);
- b) lo acepta superficialmente, sin compromiso serio (cf. 14,27-31);
- c) no renuncia a la ambición de dinero (cf. 10,26),
- d) lo hace propio y da fruto.

En cada persona se pueden dar estas cuatro posibilidades.

Les está advirtiendo por tanto que tengan cuidado de con qué actitud van a acercarse a su mensaje.

¹¹³ Sean perdonados: cita de Is 6,9-10, abreviada y diferente de los textos hebreo o griego. Hay variantes que parecen tomadas del Targum de Isaías (traducción popular al arameo, a menudo parafrásica), teología popular palestina («perdonados» en vez de «curados», y cambio de orden entre «mirar» y «oír»). El que los salvados sean pocos en número era algo que no causaba problemas a los judíos y judeocristianos del siglo I, como demuestra el libro IV de Esdras. No puede traducirse la cita de Isaías como «a menos que se conviertan y se les perdone», en un intento desesperado de resolver el problema de la mentalidad predeterminacionista.

La explicación alegorizada de la parábola del sembrador presenta el otro factor responsable de la fe y la incredulidad: la responsabilidad humana, la situación del corazón que acoge la palabra. Este sentido alegórico es secundario y fue creado por la comunidad primitiva, que gustaba de buscar nuevos sentidos a las palabras y hechos de Jesús¹¹⁴.

Explicación alegórica: La parábola (un símbolo central, provocador y luminoso) se vuelve alegoría: enseñanza concreta, de tipo moralista, donde cada detalle recibe un sentido. Lo que era “poesía”, metáfora expandida o poema que ilumina como rayo el horizonte de la vida se vuelve «prosa» y teología, también necesaria, pero ya secundaria. Ciertamente, las palabras de la «explicación» son importantes, porque permiten conocer la experiencia teológica y moral (¡moralista!) de la comunidad de Marcos, en el principio de la Iglesia. Pero ellas no pertenecen ya al origen del mensaje de Jesús, con su poder provocador, sino que forman parte de una reflexión de la Iglesia, que aplica el mensaje a sus propias circunstancias.

La parábola original situaba en la perspectiva fundante de Jesús, que ofrecía siembra de Dios en toda tierra. La interpretación alegórica que se evoca (4, 13-20) ya no se entiende en ese plano, sino que ha de verse en perspectiva eclesial, es decir, desde el lugar donde aquellos que siguen a Jesús sienten más dificultad en mantener y hacer que fructifique la semilla recibida.

4,13.-No entendéis esta parábola.

El tema de la incomprensión de los discípulos es continuo en Mc. Ejemplos: 6,52; 7,18; 9,10, etc. Tanta incomprensión estando tan cerca de Jesús durante tanto tiempo es inverosímil históricamente; en realidad pretende justificar la huida de los discípulos a la muerte de Jesús y, tras la creencia en su resurrección, el cambio interpretativo de la figura y misión de este. Mt y Lc suelen corregir el punto de vista de Mc, aunque en algún caso persiste el tema de la incomprensión (Mt 28,17).

El evangelista constata que a los discípulos les resulta difícil creer en Jesús, seguirle y convertirse, como quedará demostrado en 8,17-21 cuando Jesús se sorprenderá de su falta de entendimiento y les habrá de recordar los dos milagros de los panes, porque pese a todas sus explicaciones continúan sin entender.

13 Καὶ λέγει αὐτοῖς, Οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε;

13 **Y añadió:** «¿No entendéis esta parábola? ¿Pues cómo vais a conocer todas las demás?

Los seguidores no han entendido la parábola, porque no se esperaban que Jesús hablase de disposiciones interiores, sino de acción exterior. Jesús explica abiertamente a los dos grupos que lo primero es el cambio interior, que sin hombre nuevo no hay sociedad nueva y que esto es lo que deberán proclamar. Si hay cambio personal, el reino de Dios es posible; de lo contrario, no se realizará.

En primer lugar, les expone Jesús la necesidad de una adecuada disposición interior para captar el mensaje (la tierra buena). No propone el mensaje fácil de la rebelión contra las instituciones, sino el de la renovación profunda del hombre.

“La parábola del sembrador es la parábola clave para entender qué es la proclamación del reino de Dios: ella ilustra el misterio de la elección de Dios”

14 ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. 15 οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὄδον ὅπου σπείρεται ὁ λόγος, καὶ ὅταν ἀκούσωσιν εὐθὺς ἔρχεται ὁ Σατανᾶς καὶ αἴρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς.

14 **El sembrador siembra la palabra. 15 Hay unos que están al borde del camino donde se siembra la palabra; pero en cuanto la escuchan, viene Satanás y se lleva la palabra sembrada en ellos.**

Satanás es la tentación del poder. Allí cae el mensaje, pero no puede fructificar.

El texto de Mc es confuso, porque la semilla es al principio la palabra (Mc 4, 14) y desde el v. 16 son las personas que han oído la palabra. Se trata presumiblemente de un «simple desliz», constatable asimismo en otros escritos, que es insalvable objetivamente y del que no cabe extraer otras conclusiones.

La parábola se identifica con la entrega de Jesús (sus panes comunitarios). Lógicamente, entender la parábola supone aceptar la vida de Jesús con el camino de su muerte. De ese modo se confirma lo ya sabido: para Marcos sólo existe en realidad una parábola: la palabra de la vida de Jesús que se siembra se comparte como pan, se entrega

¹¹⁴ Hay casi un consenso general en que el vocabulario de la explicación de la parábola no es propio de Jesús, sino de la comunidad primitiva; en el caso de Mc, paulina. Refleja el ambiente de la predicación de los seguidores de Jesús, no la de este. Obsérvese la repetición del vocablo «palabra» (8 veces), que apunta claramente al mensaje cristiano. Es posible que nos hallemos ante una tradición cristiana primitiva recogida por el evangelista.

hasta la muerte. Quienes no la aceptan quedan fuera. Los mismos discípulos de Jesús tardarán en entenderla, como indican los textos citados de los panes.

Escuchan: aquí, y en el v. 16 «oír» está en subjuntivo aoristo que indica eventualidad en el futuro; el v. 18 «los que oyen» está en participio aoristo, acción puntual, o única: una vez; por el contrario, en el v. 20 «aquellos que oyen» está en presente de indicativo que indica duración: oyen y conservan.

16 καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι, οἵ ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν, 17 καὶ οὐκ ἔχουσιν ρίζαν ἐν ἑαυτοῖς ἀλλὰ πρόσκαιροί εἰσιν· εἴτα γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζονται.

16 Hay otros que reciben la semilla como terreno pedregoso; son los que al escuchar la palabra enseguida la acogen con alegría, 17 pero no tienen raíces, son inconstantes, y cuando viene una dificultad o persecución por la palabra, enseguida sucumben..

Son los superficiales, los que no quieren compromisos. Les parece el mensaje atractivo pero que no afecte su vida. La explicación ya se hace con el lenguaje de la predicación apostólica. En la explicación la referencia central se halla en cada uno de los terrenos. A veces los oyentes son la semilla sembrada o los diversos terrenos. Con esa ambivalencia de sentido se manifiesta la urgencia de que el hombre se considere tan estrechamente vinculado a la semilla (palabra) que no se comprenda sin ella. Se repite la palabra sembrar cuatro veces. Se señala de este modo la urgencia que persigue al hombre de dar frutos.

A los del pedregal se les califica de inconstantes (v. 17). La palabra griega significa, literalmente, “provisionales”. Quien no tiene raíz, no tiene profundidad, es “provisional”. Son “los hombres de un momento”.

«El terreno pedregoso son los hombres...». Así pues, los hombres son, inconsecuentemente en apariencia, la tierra donde se siembra y también, a la vez, la semilla sembrada o la planta que surge.

18 καὶ ἄλλοι εἰσὶν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι· οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες, 19 καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσιν τὸν λόγον, καὶ ἄκαρπος γίνεται.

18 Otros son «los que se siembran entre las zarzas»: éstos son los que escuchan el mensaje, 19 pero las preocupaciones de este mundo, la seducción de la riqueza y los deseos de todo lo demás van penetrando, ahogan el mensaje y se queda estéril.

Quienes no son capaces de renunciar a sus ambiciones personales. Esto quiere decir que aun cuando había tierra buena y húmeda, esta tierra trabajada no estaba suficientemente labrada.

20 καὶ ἔκεινοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες, οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἑξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν.

20 Y ésos son «los que se han sembrado en la tierra buena»: los que siguen escuchando el mensaje, lo van haciendo suyo y van produciendo fruto: treinta por uno y sesenta por uno y ciento por uno».

Treinta por uno; al esfuerzo del hombre (el treinta) por el anuncio del Reino, añade Dios otro tanto igual al esfuerzo humano. Viene un regalo de Dios que lo agranda hasta duplicar (**el sesenta**). Al esfuerzo del hombre se añade la fuerza del Espíritu, el sesenta y el ciento. **El ciento** por uno es la plenitud de la fuerza del Espíritu. No es solamente el esfuerzo sino la colaboración del hombre con la fuerza del Espíritu.

4,21-25.- La lámpara y la medida (Mt 5,15; 10,26; 7,2; 13,12; Lc 8,16-18)

No hay discusión entre los estudiosos de que fue Mc quien introdujo por su cuenta estos dichos de Jesús entre las parábolas. Pero no se sabe el porqué, aunque no por ello debe negarse su autenticidad. No se sabe si tales dichos estaban reunidos previamente, o si la unión fue cosa del evangelista. Ciertamente aparecen en otros lugares en Lc y en la Fuente Q y con un formato un tanto diferente. Por ello, lo más probable es que hayan sido arreglados por Mc para servir de comentario a la parábola del sembrador y sobre todo a 4,10-12: el «misterio del reino de Dios» no será siempre así, sino que llegará a revelarse (vv. 21-22), y los fieles deben prestar atención porque habrá un juicio divino acerca de la recepción de la Palabra por cada uno (vv. 24-25). Pero es también posible que, situados en su contexto original, tuvieran otro significado. Véase EvTom 5.33.41.

21 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ;

21 Les decía: «;Se trae la lámpara para meterla debajo del cedemín o debajo de la cama?, ¿no es para ponerla en el candelero?

El símbolo de la lámpara introduce en la ordenada casa Palestina, iluminada por una lamparilla de aceite hecha de arcilla. Se coloca esa lamparita sobre el portalámpara de hierro con pie alto, desde donde ilumina el recinto de la mejor manera. El celemín es propiamente una medida para cereales que no faltaba en ninguna casa judía, entre otras razones porque era indispensable para medir los diezmos. Con este aparato se cubría la lámpara bien sea para impedir que la llama prendiera fuego a las vigas de madera o para apagar la luz. El extinguir la lámpara produciría un desagradable humo.

La doble pregunta antitética sólo admite una respuesta afirmativa. Sería absurdo traer la lámpara para cubrirla inmediatamente, pues todo el mundo la coloca sobre el candelero. El meterla debajo de la cama no hace sino subrayar lo absurdo de tal medida. En el evangelio de Marcos, el símbolo ejemplifica el secreto del reinado de Dios confiado a los discípulos. La palabra del evangelio quiere iluminar el mundo como una luz.

22 οὐ γάρ ἐστιν κρυπτὸν ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ, οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ. ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν.

22 No hay nada escondido, sino para que sea descubierto; no hay nada oculto, sino para que salga a la luz.

El secreto que ellos conocen deberá ser publicado en la futura misión. A ellos se les ha comunicado el secreto del Reino de Dios, (lo que ahora está escondido) es para que salga a la luz. No se puede silenciar el amor de Dios a todos los pueblos; sin exclusividad y sin limitación.

23 εἴ τις ἔχει ὥτα ἀκούειν ἀκούετω. 24 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Βλέπετε τί ἀκούετε. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν καὶ προστεθήσεται ὑμῖν. 25 ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ. αὐτοῦ.

23 El que tenga oídos para oír, que oiga». 24 Les dijo también: «Atención a lo que estáis oyendo: la medida que uséis la usarán con vosotros, y con creces. 25 pues al que produce se le dará, pero al que no produce le quitarán hasta lo que había recibido».

El fruto que uno produce, su maduración personal, se verá multiplicado más allá de toda expectativa (4,20). El desarrollo humano no debe quedar frustrado: quien no produce, lo pierde todo.

Las parábolas del reino

Bajo formas de parábolas, Jesús va a exponer los dos aspectos del mensaje, el individual, la génesis del hombre nuevo, y el comunitario, el desarrollo y las características de la nueva sociedad.

Jesús se dirige de nuevo a la multitud, y expone en dos parábolas el secreto del Reino, los dos aspectos o etapas del reino de Dios. En la primera parábola propone el aspecto individual: el hombre se realiza mediante un proceso interno de asimilación del mensaje, que culmina en la disposición a la entrega total (el fruto = el hombre, se entrega). La siembra se hace en la tierra, indicando la universalidad (cf. 2,10), y el que siembra debe respetar ese proceso interior (*sin que él sepa cómo*). La siega significa el momento en que el individuo se integra plenamente en la comunidad, tanto en su fase terrestre como en su fase final (cf. 13,27).

La parábola de la semilla que crece por sí misma es propia de Marcos; ni Mateo ni Lucas la utilizan, quizá porque tienen miedo de que se entienda como expresión de una soberanía exclusiva de Dios, sin cooperación humana.

La parábola del grano de mostaza que crece y se hace grande... ha sido recogida y reelaborada en formas distintas por Mt y Lc. Es una de las imágenes privilegiadas del Reino de Dios, en su pequeñez, en su fragilidad, y, al mismo tiempo, en su apertura.

4, 26-29.- Semilla y tierra de Dios (Mt 13, 31-32; Lc 13,18-19)

El texto comienza diciendo que el Reino se parece a un hombre sembrador, que puede ser Jesús (como en 4, 3-9) o uno de sus discípulos, que realizan la siembra del Reino tras la Pascua. Los discípulos han podido pensar que son ellos los que deciden la llegada del Reino; más aún, alguien podría angustiarse, suponiendo que el reino depende de sí mismo y que no llega por su culpa. Pues bien, la parábola puede y debe ser para ellos una voz de aliento, pues habla del poder de la semilla y de la tierra que germina por sí misma. Desde ese fondo se entienden sus tres temas o protagonistas: el hombre, la simiente, la tierra, la siega¹¹⁵.

Lo realmente importante no lo hace el sembrador. La semilla germina y crece impulsada por una fuerza misteriosa que a él se le escapa. Jesús describe con todo detalle este crecimiento para que sus oyentes lo puedan casi ver. Al comienzo solo asoma de la tierra una brizna insignificante de hierba verde; luego aparecen las espigas; más tarde se

¹¹⁵ Parece que la parábola resultó demasiado extraña y difícil de entender, y quizá por eso Mateo no la copió. También falta en Lucas, aunque en este caso algunos lo atribuyen a que Lucas usó una primera edición de Marcos que no contenía esta parábola. Mt y Lc la han transformado en la parábola de semilla de mostaza.

pueden observar ya los granos abundantes de trigo. Todo sucede sin que el sembrador haya tenido que intervenir; incluso sin que sepa muy bien cómo se produce esa maravilla.

Contexto bíblico. En la manera de Dios de conducir a su pueblo se da siempre una desproporción sorprendente entre los fines y los medios empleados. Desde la llamada a Abraham queda de manifiesto que su estrategia a la hora de hacerse un pueblo no es partir de algo grandioso, sino de un hombre solo, peregrino y extranjero. A través de él, depositario de las promesas y de la alianza, la bendición divina abrazará a toda la humanidad (Gen 12,1-3).

26 Καὶ ἔλεγεν, Οὗτος ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς 27 καὶ καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται νύκτα καὶ ἡμέραν, καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ καὶ μηκύνηται ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός.

26 **Y decía:** «El reino de Dios se parece a un hombre que echa semilla en la tierra. 27 Él duerme de noche y se levanta de mañana; la semilla germina y va creciendo, sin que él sepa cómo. .

En esta “semilla” tan enfatizada se contiene virtualmente todo el programa de la enseñanza de Jesús. Tampoco usa el evangelista el término “sembrar”, sino «*tirar*», en el sentido de *dejar caer*. El hombre de la parábola *no siembra*, sino que actúa *como quien deja caer una semilla sobre la tierra*: si la sembrase, indicaría que ha preparado la tierra para recibir la semilla, que ha escogido el lugar más apropiado y que la ha escampado de una manera ordenada. Además, el lugar donde aquí “*tira la semilla*” es *toda la tierra*, no la tierra prometida ni ningún otro territorio particular. Por tanto, ni es suya la semilla ni se la ha de apropiar nadie. Por eso se ha de comportar seguidamente como si «durmiera y se despertara», es decir no se ha de preocupar del proceso que se desarrolla en el seno de la semilla ni se ha de hacer responsable de su crecimiento; “de noche y de día”, despreocupándose de la semilla que tiró “*sobre la tierra*”.

El hombre que siembra (*anthropos*, ser humano; es Jesús, sembrador principal de 4, 3-9), pero también sus discípulos (en el tiempo de la iglesia), quizá angustiados, porque les parece que el Reino no crece o no llega a su fin, como habían supuesto. Pues bien, este Jesús pascual les dice que no se preocupen. Ellos han hecho lo que debían hacer, no han guardado la semilla en su bolsa, no han cerrado en sí mismos la Palabra, sino que la han “sembrado”, de manera que, en un plano, deben descansar, dormir y levantarse. No son responsables finales del fruto, están comprometidos en una tarea que les desborda, porque es de Dios.

28 αὐτομάτῃ ἡ γῆ καρποφορεῖ, πρῶτον χόρτον, εἶτεν στάχυν, εἶτεν πλήρη σῖτον ἐν τῷ στάχυϊ.

28 **Por sí misma la tierra va produciendo el fruto: primero hierba, luego espiga, luego grano repleto en la espiga.**

(La tierra va produciendo fruto sola: primero los tallos, luego la espiga, después el grano.)

De manera abrupta, allí donde parece que bastaba la referencia a la simiente, sin ninguna partícula que sirva de unión con lo anterior (ni un *kai*, ni un *gar*: *y, pues...*), el texto añade que la tierra (*hē gē*) “*produce por sí misma*” (*automatē*, automáticamente). Da la impresión de que esa frase alude a Gen 1, 24, donde Dios dijo a la tierra que produzca los vivientes, que provienen de la palabra de Dios, pero que, al mismo tiempo, provienen de esa tierra. Se trata pues de la imagen de la “*madre tierra*” que recibe semilla de Dios (del hombre), pero que *karpophorei*, da fruto, por sí misma. Antes (en 4, 3-9), en otro contexto, aparecían cuatro tipos de tierras. Ahora, en cambio, hay un solo tipo de tierra generosa que acoge la semilla y da fruto generoso (¡toda tierra!).

De la misma manera, «*la semilla va germinando y creciendo*»: dos procesos paralelos, el del “*hombre*” que se va a “*dormir y se despierta*”, es decir que durante mucho tiempo se mantiene completamente al margen de lo que pasa con la semilla, y el de “*la semilla*” que contiene en sí misma la fuerza para llevar a término este proyecto. Así y todo, se realiza «*sin que sepa él que por sí misma la tierra va dando fruto*». Aquí está la clave: «*por sí misma*». El término griego utilizado es bien claro: “*automate*” (**αὐτομάτῃ ἡ γῆ**) significa “de una manera automática, por sí misma”, excluyendo toda otra intervención externa. Es “*la buena tierra*” la que, en combinación con “*la semilla*”, tiene la energía suficiente para desarrollar todas sus potencialidades. Además del largo proceso marcado por el inciso temporal, «*de noche y de día*», un larguísimo período de tiempo, con la expresión doble «*duerme y se despierta*», que de por sí describe el conjunto de acciones hechas en un día determinado, se hace una velada alusión a la muerte (*dormir*) y resurrección de Jesús (*despertarse, levantarse*, el mismo verbo).

29 ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός, εὐθὺς ἀποστέλλει τὸ δρέπανον, ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός.

29 **Y cuando el fruto se entrega, envía en seguida la hoz, porque la cosecha está ahí».**

El “*hombre con semilla*” del principio (4, 26) viene a convertirse al final en “*hombre con hoz*” (*drepanon*), conforme a una imagen que aparece, casi en los mismos términos, en Ap 14, 14-19 donde se habla de un Hijo de Hombre con hoz, al que se le dice que la envíe, y así lo hace. En este caso el “*hombre*” (que ahora puede ser ya el mismo Jesús en cuanto segador final) envía la hoz, pero no con el verbo más neutral del Apocalipsis (*pempô*), sino con el más específicamente cristiano de *apostellô*, vinculados a los “*apóstoles*” de 3, 14 y 6, 7. Hay, además, otra

diferencia: la hoz de la siega del Hijo de Hombre (o del otro ángel segador) del Apocalipsis tiene un carácter amenazador; aquí, en cambio, este envío de la hoz tiene un carácter positivo (el hombre podrá recoger el buen trigo de la buena siembra y de la buena tierra).

Esta parábola es muy significativa para Marcos, pero ni Mateo ni Lucas han querido recogerla en sus evangelios, lo que indica que quizás se han sentido molestos con ella, no sólo por la imagen de una simiente/tierra que producen el fruto por sí mismas (como si el esfuerzo del hombre no contara), sino también por el carácter positivo de la conclusión (en la que parece que no hay lugar para la condena). Sea como fuere, éste es un texto clave de Marcos. La semilla del reino y el carácter bueno de la tierra tienen más poder que todos los principios negativos de este mundo.

La sensación que Jesús experimentó en la cruz fue que él había “echado la semilla” y que, a pesar de la situación límite que vivía en aquel momento, «la semilla iba germinando y creciendo, sin que supiese él que por sí misma la tierra iba dando fruto».

Parábola del grano de mostaza

La pequeñez del grano de mostaza se usaba en los dichos: «*Jamás se pone el sol antes de haberse hecho sangre como un grano de mostaza*», se decía, por ejemplo, para hablar de la mínima cantidad de luz solar. La planta de mostaza crecida alcanza, en el Lago de Genesaret, una altura de hasta tres metros, por lo que supera a todas las restantes hortalizas.

¿El relato «se ha convertido en alegoría referida a la Iglesia, que es el acontecimiento de la palabra que se propaga» o incluso a la «historia de la Iglesia» que ha llegado ya a su meta? Lo más probable es que apunte en este sentido la alusión de la Escritura que habla de los pájaros que anidan en la sombra de la hortaliza, porque podría considerarse como indicación de que vienen los pueblos gentiles. Con suma claridad aparece esta interpretación de la imagen en Ez 31, 6 en la imagen del cedro que representa al faraón: «En sus ramas anidaban todos los pájaros del cielo... a su sombra se sentaban numerosas naciones». En Ez 17, 23 se refiere la imagen al reino mesiánico. Al final de la parábola no se encuentra la Iglesia extendida por todo el mundo, sino el consumado reino de Dios, al que afluyen los pueblos (cf. Mt 8, 11 par).

A diferencia de la anterior, tanto Mateo como Lucas (Mt 13, 31-32; Lc 13, 18-19) han recogido esta parábola, aunque la abrevian y aplican con variantes. El Reino no es ya como un hombre que siembra, sino como un grano pequeño sembrado en la tierra de un huerto (no en el campo al descubierto, como se supone en el caso anterior). De todas formas, el centro de interés no es el grano en sí, sino su tamaño, en el momento de la siembra y de su crecimiento final. El texto supone que el grano de mostaza (*kokkos sinapeōs*) es la menor de todas las semillas conocidas. Los botánicos pueden discutir sobre esa afirmación, pero es evidente que se trata de una semilla proverbial por su pequeñez (como saben Mt 17, 20; Lc 17, 6). Tanto Mateo como Lucas han sentido la extrañeza de la imagen y por eso, quizás sin conocer la planta, han dicho que el grano de mostaza se convierte en un árbol (*dendron*: Mt 13, 32; 13, 19). Marcos sabe, en cambio, que la mostaza no se hace árbol, sino que sigue siendo una hortaliza, pero una hortaliza que se vuelve grande.

El lenguaje de Jesús es desconcertante y sin precedentes. Todos esperaban la llegada de Dios como algo grande y poderoso. Se recordaba de manera especial la imagen del profeta Ezequiel, que hablaba de un “cedro magnífico” plantado por Dios en “una montaña elevada y excelsa”, que “echaría ramaje y produciría fruto”, sirviendo de abrigo a toda clase de pájaros y aves del cielo. Para Jesús, la verdadera metáfora del reino de Dios no es el cedro, que hace pensar en algo grandioso y poderoso, sino la mostaza, que sugiere algo débil, insignificante y pequeño. (Ezequiel 17,22-23). Los evangelistas subrayan el contraste entre la pequeñez de la semilla y la altura de la planta, pero probablemente Jesús quiso destacar sobre todo el contraste entre la humilde mostaza y el poderoso cedro del Líbano.

30 Καὶ ἔλεγεν, Πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; 31 ως κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς,

30 Dijo también: «¿Con qué podemos comparar el reino de Dios? ¿Qué parábola usaremos? 31 Con un grano de mostaza: al sembrarlo en la tierra es la semilla más pequeña,

Se expone el aspecto social del Reino: a partir de mínimos comienzos ha de extenderse por todo el mundo, pero sin el esplendor ni magnificencia que son los emblemas del poder dominador y que el judaísmo, basándose, entre otros textos, en Ez 17,22-24;

Esto dice el Señor: Tomaré una guía del cogollo del cedro alto y encumbrado; del vástago cimero arrancaré un esqueje y yo lo plantaré en un monte elevado y señero lo plantaré en el monte encumbrado de Israel. Echará ramas, dará fruto y llegará a ser un cedro magnífico;

anidarán en él todos los pájaros, a la sombra de su ramaje anidarán todas las aves.

La gente se sabía de memoria esta profecía. Se pueden leer otros pasajes donde se utiliza también la comparación, la misma manera de preguntar: *¿Con qué compararemos...? ¿Qué comparación utilizaremos...?* Es el típico paralelismo hebreo. La gente, al ponerles esta comparación, hablándoles del cedro, pensaban todos en la restauración de Israel. Pero Jesús, les asombra: *«Es semejante a un grano de mostaza...».* Ha cambiado completamente el término de comparación. No hay continuidad entre *el grano de mostaza y el cedro*, nada de una copa que cortaron, y que volvió a hacerse un cedro muy grande, cuando lo trasplantaron de nuevo al Monte de Sión. Jesús tiene conciencia de que lo que les está proponiendo no es la continuación de la gran historia de Israel. Jesús utiliza sencillamente un elemento de la tierra, menospreciado por todos, un grano de mostaza.

4, 32

Jesús rectifica la profecía de Ezequiel, ya que lo nuevo no va a venir de un brote ya existente, sino que se trata de una semilla nueva. Tampoco va a ser algo grande y majestuoso sino de algo pequeño “como un grano de mostaza”. No se planta en cimas de montes si no en el huerto. En el llano, en la sencillez. Pero cuando esto fructifica es capaz de superar a todo.

32 καὶ ὅταν σπαρῇ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὅστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.

32 pero después de sembrada crece, se hace más alta que las demás hortalizas y echa ramas tan grandes que los pájaros del cielo pueden anidar a su sombra».

Semilla nueva, no esqueje del antiguo cedro, como en Ez. Tampoco se planta en un monte alto como en el texto profético, sino en la tierra, indicando universalidad; el resultado será una realidad de apariencia modesta, pero que ofrecerá acogida a todo hombre que busca libertad (*los pájaros del cielo*). El Reino, por tanto, excluye la ambición de triunfo personal y de esplendor social.

En la antigua imagen de Ezequiel los pájaros hacían nido en las ramas y las fieras reposaban bajo la sombra del cedro; las naciones de la tierra, una vez sometidas a Israel, serían las fieras que descansarían a la sombra del gran cedro. Aquí han desaparecido las fieras, sólo ha retenido a los pájaros, personas libres, que plantan su tienda, “*acampan*”, hacen nido en las ramas de este arbusto, en un huertecillo, acompañados de toda clase de hortalizas. Esta era la idea que propugnaba Jesús sobre como la comunidad cristiana debía proponer y construir el Reino de Dios, en contraste con las situaciones como las que él vivía, de exaltación patriótica y religiosa, culminadas con la majestuosidad del templo, la copa del gran cedro restaurado.

En un sentido más extenso, las aves del cielo que anidan en las ramas del árbol (arbusto) de mostaza son los pueblos (gentiles) que encontrarán refugio en la “*planta*” de Jesús, conforme a la imagen de Dan 4, 21 LXX, donde se habla de un Rey mítico que domina como un árbol (aquí *dendron*, no *lakhanon*, como en Mc 4, 32) sobre toda la tierra, de manera que en sus ramas anidan *ta peteina tou ouranou*, que son los pájaros del cielo que, igual que en este caso, pero ahora de manera expresa, son el signo del poder de la tierra y de los pueblos (*iskhys tēs gēs kai tōn ethnōn*). Esta parábola sitúa, según eso, ante la imagen de un Jesús/árbol (arbusto) de huerto, que es pequeño, casi invisible, pero que crecerá y se mostrará capaz de albergar a las naciones de la tierra. La sombra es la imagen del amor de Dios que protege al hombre.

4,33-34

El mensaje de Jesús es parábola/palabra (es decir, kerigma, anuncio salvador). Pero es palabra que debe penetrar en la tierra de los hombres. Por eso es necesario que Jesús la explique a sus discípulos, y que ellos a su vez la expliquen a todos los hombres y mujeres del mundo. En ese lugar donde la Palabra creadora (la siembra de vida) se convierte en explicación, que debe acogerse y entenderse¹¹⁶.

El evangelio de Marcos sigue siendo Palabra Viva, kerigma, como la parábola de 4, 3-9, pero empieza a convertirse ya en explicación alegórica, es decir, en teología (como en 4, 14-20).

33 Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἡδύναντο ἀκούειν· 34 χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ. ιδίαν δὲ τοῖς ιδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.

33 Con muchas parábolas parecidas les exponía la palabra, acomodándose a su entender. 34 Todo se lo exponía con parábolas, pero a sus discípulos se lo explicaba todo en privado.

¹¹⁶ Son versículos redaccionales, en los que Mc recoge una tradición que indudablemente proviene de Jesús (v. 33), a los que añade su propia interpretación (v. 34). Parece claro de nuevo que Jesús intentaba que todo el mundo lo comprendiera y que, según él, la salvación era potencialmente para todos, judíos o conversos.

Jesús trabaja pacientemente con la multitud y continúa exponiéndole el mensaje con otras parábolas. El grupo de discípulos (4,10: los Doce), que no abandona la ideología del judaísmo, sigue sin entender, está a la altura de los de fuera. Jesús no lo abandona, les explica el significado de las parábolas que habrían debido comprender por sí mismos. El otro grupo ya no aparece: después de la exposición anterior de Jesús ha entendido el secreto del Reino y se ha independizado ideológicamente de los Doce.

Esta enseñanza la realiza Jesús *kat "idian*, es decir, en privado, a sus *idiois*, que, estrictamente hablando, son sus "privados", es decir, sus propios discípulos.

Jesús habla en parábolas, de un modo universal, pero sólo a aquellos que le escuchan y le siguen en privado, es decir, aquellos que aprenden (*los mathētai*) son capaces de entenderlas. En ese sentido, el mensaje del Reino se vuelve palabra esotérica (es decir, que sólo se entiende desde la fe), de modo que, sin ella, sin fe, se vuelve incomprensible.

4,35-6,6.- Milagros de Jesús y diferentes reacciones

Situación de los destinatarios. La comunidad de Marcos confiesa a Jesucristo como Hijo de Dios y le considera en posesión de la plenitud del Espíritu. Marcos quiere dejar claro que esta cristología tan elaborada y alta solo puede confesarse desde el seguimiento del Crucificado y que los milagros no son portentos mágicos, sino que solo pueden descubrirse con una actitud de fe. Por eso aparecerán en estos versículos unos personajes aparentemente secundarios y marginales (impuros) que van a ejercer de modelos de fe. En los milagros se revela Jesús, pero su interpretación queda muy abierta.

Los milagros que aparecen en esta sección son representativos de los poderes y miedos de los que salva Jesús: una tempestad calmada, un exorcismo y dos sanaciones que están marcadas claramente por el género. El tema de los espíritus o seres intermedios, que pululaban por doquier, era muy importante en aquella cultura.

4,35-5,43. Actuación prodigiosa

El grupo de discípulos, que ha comenzado ya a comprender el misterio del reino de Dios, pero que sigue necesitado todavía de inteligencia, recibe ahora una instrucción más eficaz que la de la palabra¹¹⁷.

El evangelista refiere cuatro milagros concretos y los ordena de manera significativa. El poder de Dios en Jesús se extiende desde los elementos naturales hasta la muerte, sin que el territorio pagano o la impureza legal obstaculicen dicho poder.

Testigos presenciales de tales milagros son especialmente los discípulos. Como en las parábolas, también aquí aparece una revelación "en privado". Son prodigios de Jesús para los suyos.

Milagro de Iglesia. Curación y convivencia. Jesús no es ya un desconocido. Ha suscitado en su entorno una familia (3, 20-31), ha iniciado con ella un proyecto: ha sembrado en la tierra su grupo de familia (4, 1-34). Por eso, lo que viva y haga en adelante ha de entenderse a partir de esa familia. No va solo. Normalmente está acompañado por los Doce que son expresión de su evangelio, su verdad concretizada.

- Jesús inicia con sus discípulos una travesía difícil que lleva al otro lado del mar, en gesto de misión universal; lógicamente, el mar se encrespa, la barca eclesial ha de enfrentarse a la tormenta (4, 35-41).
- Al lado opuesto aguarda el geraseno, señal de los paganos dominados por un diablo de violencia, en locura sin remedio; precisamente allí ofrece Jesús poder de curación, en el comienzo de la Iglesia (5, 1-20).
- Vuelve otra vez a Galilea y encuentra al archisinagogo, incapaz de mantener viva a su hija, y a la hemorroisa, expulsada de la comunidad por impura; son el judaísmo que debe transformarse (5, 21-43).

4,35-41.- Tempestad calmada. (Mt 8,23-27; Lc 8,22-25)

La popularidad creciente de Jesús suscita tres reacciones muy distintas: desconfianza por parte de su familia, rechazo por parte de los escribas, aceptación por parte de su nueva familia ("estos son mis hermanos, mis hermanas y mi madre"). A esa nueva familia, Jesús **la instruye** en el capítulo de las parábolas e, inmediatamente después, **la salva**. Con este episodio de la tempestad calmada Marcos pretende también que el lector se pregunte una vez más quién es Jesús.

Marcos expone la dificultad que tuvieron las primeras comunidades cristianas para llevar el mensaje fuera de territorio y mentalidad judía. No quieren hacerlo con las indicaciones de Jesús con una mentalidad abierta y

¹¹⁷ Es muy posible que Mc 4,35-5,43 represente una colección premarciana de tres (o cuatro) relatos de milagros que formaban una especie de ciclo didáctico en la tradición cristiana primitiva

universal, acogedora hacia todos. Los discípulos pretenden trasmitir el mensaje, pero vinculado fuertemente a las tradiciones judías, como haciendo ver a todos que el judaísmo tiene una supremacía sobre todos los otros pueblos a la que los demás se deben someter. Así la tormenta es imagen de la situación de los discípulos a negarse a trasmitir el mensaje despojado de categorías culturales judías que deban imponerse a los demás. La comunidad que retrata Marcos seguía apegada a la mentalidad antigua que solo aceptaba la superioridad del pueblo de Israel sobre todos los demás.

La narración, rica en detalles pintorescos e indicaciones precisas, refleja una experiencia vivida, pero pretende ser ante todo una instrucción catequética.

Lugar del relato en el Evangelio de Marcos.

Marcos sitúa la tempestad calmada en un punto crucial de su Evangelio. Casi todo el cap. 4 lo tiene ocupado con las parábolas que constituyen el primer discurso de Jesús (4,1-34). Seguidamente, en 4,35, pone fin a esa colección de parábolas e inicia una colección de relatos de milagro: la tempestad calmada (4,35-41), el episodio del geraseno endemoniado (5,1-20) y la resurrección de la hija de Jairo, relato este último que aparece entrelazado con la curación de la hemorroísa (5,21-43).

Bastante antes en su Evangelio, al narrar el primer día de ministerio de Jesús en Cafarnaún (1,21-28), Marcos ha subrayado la conexión entre la autoridad de la palabra doctrinal de Jesús y la autoridad de su palabra taumatúrgica (1,27). Ahora ofrece un extenso ejemplo de ese mismo nexo yuxtaponiendo el discurso en parábolas (4,1-34) con los milagros realizados en el mar de Galilea y sus alrededores (4,35-5,43).

Los relatos de 4,35-5,43 están conectados geográficamente mediante el ir y venir de Jesús por el mar de Galilea, e “interiormente” por su estilo literario y su tono teológico, que en buena medida los distinguen de los relatos de milagro presentes en los tres primeros capítulos de Marcos. A diferencia de algunos relatos de milagro de Mc 1-3, en el ciclo de Mc 4,35-5,43 no se menciona la enseñanza de Jesús (compárese con 1,21-28; 2,1-12; 3,1-6; 3,7-12); aquí, el milagro no cumple la función de sostener o acompañar la enseñanza, sino que desempeña un papel central.

Travesía a país pagano. La tempestad. El impedimento para la misión

Possiblemente, el trasfondo de este relato se encuentra en la idea extendida por todo el Próximo Oriente antiguo de que el mar era el símbolo de los poderes del caos y del mal que luchaban en contra de Dios. Al controlar la tormenta en el mar, Jesús hace lo mismo que Dios y vence a las fuerzas del mal.

El gran obstáculo para la misión entre los paganos era la mentalidad del judaísmo, conservada por el grupo de discípulos (Israelitas). El sentido de superioridad judío que ofendía a los otros pueblos suscitaba por parte de estos una reacción violenta que ponía en peligro la existencia del grupo misionero.

Todos los exégetas cristianos saben que los relatos de la tempestad calmada y del paso al otro lado son símbolos pascuales, experiencias de Jesús en la tormenta; ellos se fundan en la historia del propio Jesús que atravesó, sin duda, el lago con sus compañeros pescadores, en días y noches de tormenta, pero la cuentan de un modo pascual, como signo de la travesía de la Iglesia.

La perícopa tiene puntos de contacto y semejanzas con el relato de Jonás: se produce una tempestad; Jonás duerme en el interior del barco. Los marineros le despiertan pidiéndole que tenga a bien orar a su Dios «para que Dios nos salve y no nos hundamos» (Jon 1,6). Y se produce la calma, aunque esto sucede después que Jonás ha sido arrojado al mar. El Talmud cuenta un relato similar. Un muchacho judío suplica a Dios que calme la tormenta. El éxito impresiona a los marineros paganos cuyos dioses fueron incapaces de prestar ayuda.

El mar o lago de Galilea se encuentra situado sobre una profunda depresión del terreno y rodeado por montañas que hacen las veces de contrafuerte. Generalmente es un mar tranquilo, pero a veces y de forma imprevista sobrevienen fuertes tormentas debido a la acción de corrientes subterráneas, que no permiten la navegación sobre sus aguas. La calma suele llegar de la misma manera inesperada que la tormenta.

Marcos abre, con la perícopa de la tempestad calmada, un ciclo de relatos de milagro. Su trabajo redaccional pretendió que la iniciativa de esta travesía cargada de riesgo partiera de Jesús y que los discípulos se vieran metidos en una situación en la que fracasan. El reproche del taumaturgo a los discípulos como respuesta al que éstos le dirigieron egoístamente no elimina el milagro, sino que le confiere la dirección adecuada. En el mismo sentido apunta el camino que Jesús recorre en el evangelio. La fe sólo es posible al final del camino, no cuando se concibe como algo teórico, sino cuando se ha experimentado en el camino.

Parábola pascual.

Ésta es una parábola pascual. Ciertamente, contiene un recuerdo biográfico y un "milagro" o, mejor dicho, un signo cósmico de la vinculación de Jesús con la naturaleza¹¹⁸.

Pero en un sentido más profundo es una narración de pascua: Jesús resucitado inicia con sus discípulos una dura travesía misionera, pidiéndoles que vayan con él a la otra orilla, que le lleven a nuevas tierras, nuevas gentes. En el camino del mar surge la tormenta. Ellos tienen miedo y le llaman, él responde despertándose y mostrando su poder, en la barca amenazada. Es ámbito de iglesia.

El pasaje está transido de significaciones. El sentido central es claro. Jesús quiere llevar el mensaje a las regiones paganas y esto solo tendrá lugar después de la resurrección. La travesía en medio de la tormenta y el sueño de Jesús pudieran estar aludiendo a la Pasión y muerte del Señor. Solo después de ese paso se logra llegar a la otra orilla y entrar en contacto con los gentiles.

El texto ha recogido recuerdos de historia prepascual, experiencias de un pasado en que Jesús calmó a los miembros de su grupo temeroso sobre el lago familiar donde muchas veces navegaron con sus barcas. Pero ofrece también una experiencia de Jesús resucitado, proyectada de un modo simbólico al pasado de su vida.

La "otra orilla"

En la "otra orilla" se halla la Decápolis, región habitada preferentemente por paganos, pero donde también había judíos. La región puede muy bien denominarse semipagana. Más adelante, cuando Jesús llegue a una región pagana, el evangelista lo va a señalar claramente (7, 26). El endemoniado será un judío de la diáspora, que vivía en un ambiente pagano.

La Decápolis era una Federación de diez ciudades, situadas en la Transjordania a excepción de Escitopolis... Esta federación se formó el 63 a.C. para debilitar los poderes locales y para reforzar en la región la influencia helenística, preponderante en estas ciudades.

Los discípulos no van a comprender esta acción de Jesús, de llevar el mensaje a los semipaganos. Más adelante se producirá el encuentro de Jesús con el endemoniado de Gerasa. No van a aparecer los discípulos, por eso, al llegar a la otra parte, algunos códices leen en singular: "Y llegó al otro lado del mar".

Después de exponer el mensaje universalista de Jesús, Mc saca sus consecuencias y anticipa al tiempo de la vida histórica de Jesús la misión entre los paganos, que comenzó en realidad después de su muerte (**aquel día**, como en 2,20, indica el de la muerte de Jesús).

Esa tierra está cerca: sus colinas se ven desde Galilea. Pero sus gentes son lejanas: distintas por cultura y religión, por tradiciones y formas de existencia. Este paso implica un verdadero comienzo en la travesía del evangelio. Es simbólicamente el inicio de una gran marcha, de la misión universal de la Iglesia, que ha de hallarse dispuesta a llevar su semilla a tierra pagana.

4,35-38

Jesús inicia el gesto, pero luego duerme en la popa (4, 35-38a). Embarca a los suyos, pero no responde. Deja que sufran ante el riesgo, en la nave amenazada. En el cabezal trasero, él duerme.

Los discípulos despiertan a Jesús gritándole su miedo (4, 38b-41). Él se eleva y responde, ordenando al viento y diciendo al mar: *¡Calla, sosiégate!* Ambos se calman y la barca puede hacer la travesía.

Barca azotada, casa frágil, entre el viento exterior y el miedo interno, es la Iglesia de Jesús.

Jesús duerme, ellos combaten contra el viento y las olas. Parece que no pueden sembrar nada (4, 1-34) y se limitan a luchar contra el mar, aislados en medio de la gran tormenta, sin tierra firme ni ayuda sobre el mundo. Así realizan la primera misión pospascual de la Iglesia, al oriente de Galilea.

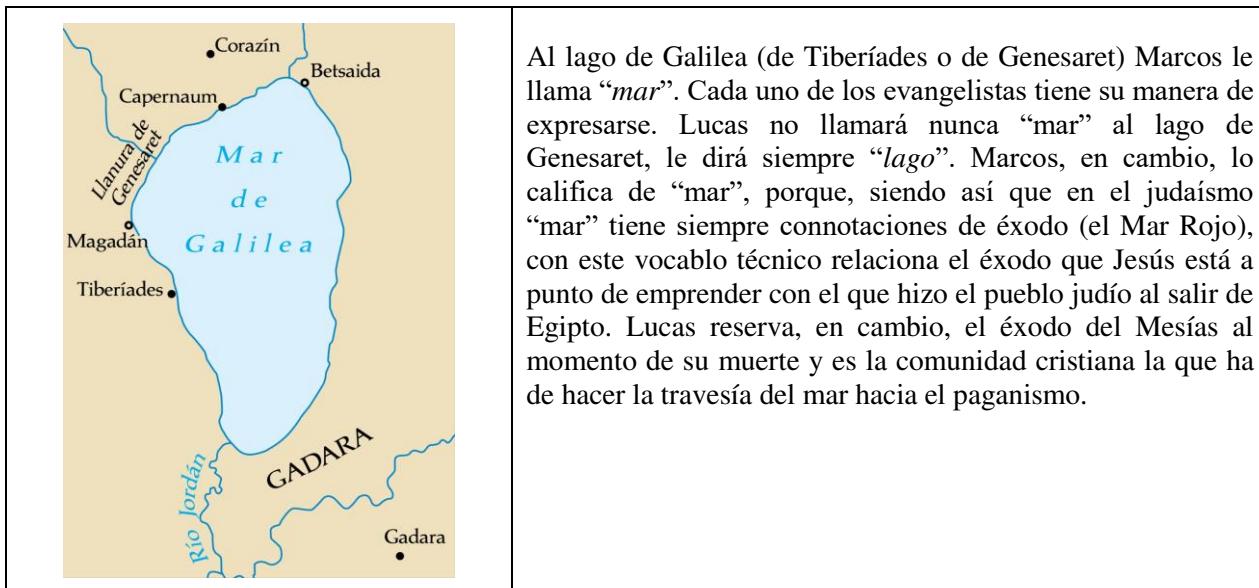
Según una cierta mentalidad de la que con frecuencia se hace eco la Biblia, el mar es considerado como el receptáculo de las fuerzas del mal, sobre las que sólo Dios puede imponerse. Por tanto, el gesto de Jesús es para indicar el poder de Dios, que manda incluso al mar y exorciza las fuerzas infernales allí recluidas.

¹¹⁸ Sobre un hecho plausible en el entorno de Jesús, un traslado en barca y una tormenta en el lago, la tradición cristiana construye un milagro especial que va contra las denominadas leyes naturales, y presenta a un Jesús divino dominando las potencias del caos (el mar), al igual que Yahvé en la Biblia hebrea. Se trata probablemente de un relato alegórico pospascual, que proclama ante la comunidad cristiana la fe en el Mesías como exigencia de salvación, pero que más tarde fue pasado a la vida terrestre del Mesías.

Hay que tener en cuenta que Jesús se está dirigiendo al territorio pagano de la Decápolis, por tanto, hacia el dominio incontrastado del demonio, según la mentalidad de entonces. Es natural, pues, que el adversario, aprovechando la complicidad de los elementos naturales, se desencadene para impedírselo.

4,34.- Aquel mismo día, (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ)

Este es el día de las parábolas, es decir, de la enseñanza que Jesús ha ido dirigiendo a sus discípulos a lo largo de todo Mc 4. El día de las parábolas que él empieza diciendo a la orilla del mar (Mc 4, 1) y que él explica después en la casa de la Iglesia (Mc 4, 10), a solas con los suyos, ofreciéndoles su enseñanza más honda.



Al lago de Galilea (de Tiberíades o de Genesaret) Marcos le llama “mar”. Cada uno de los evangelistas tiene su manera de expresarse. Lucas no llamará nunca “mar” al lago de Genesaret, le dirá siempre “lago”. Marcos, en cambio, lo califica de “mar”, porque, siendo así que en el judaísmo “mar” tiene siempre connotaciones de éxodo (el Mar Rojo), con este vocablo técnico relaciona el éxodo que Jesús está a punto de emprender con el que hizo el pueblo judío al salir de Egipto. Lucas reserva, en cambio, el éxodo del Mesías al momento de su muerte y es la comunidad cristiana la que ha de hacer la travesía del mar hacia el paganismo.

35 Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὄψιας γενομένης, Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.

35 **Aquel día, al atardecer, les dice Jesús: «Vamos a la otra orilla».**

.-Caída la tarde, es una figura de la falta de luz, que tienen sus seguidores, hay cosas que no acaban de tener claras. Va a aparecer un caso que no van a comprender.

Escenario del suceso es el mar; más concretamente la barca en la que se encuentra Jesús. Las restantes barcas no desempeñan función alguna, ni siquiera en la exclamación final coral. La hora es el momento de echarse la oscuridad de la noche. Si Marcos computa la tarde con el día anterior, sigue el calendario griego, ya que, para los judíos, el atardecer marcaba el comienzo de un nuevo día. La iniciativa de cruzar el mar parte de Jesús. Con ello se hace absolutamente responsable de todo lo que pueda suceder a continuación. Los discípulos que se encuentran con él en la barca actúan acatando sus órdenes Al apartarse de la orilla despiden a la multitud que ha escuchado la predicación.

El evangelio de Marcos ha situado el evangelio de Jesús en torno al mar de Galilea, entendido como lugar de llamada (Mc 1, 16-20; 2, 13-17) y reunión de las muchedumbres (3, 7-12); este es el campo donde Jesús ha ido sembrando su semilla de palabra (4, 1-2) y curando a los enfermos (6, 53-56). Pues bien, ese mismo mar aparece para Jesús y sus discípulos como lugar de paso, espacio de peligro que debe cruzarse para llegar al otro lado.

El sentido que tiene ese cruzar el mar y la valoración del otro lado varía en cada uno de los casos, pero hay una constante: siendo signo de peligro, el mar es también fuente de exigencia; tanto Jesús como sus discípulos han de ir más allá, deben superar los lugares conocidos, para introducirse de esa forma en la novedad de una experiencia distinta, de un mundo renovado.

Parece una breve travesía, sus discípulos marinos debieran estar acostumbrados a realizarla. No van a pescar como en Lc 5, 1-11 o Jn 21, 1-14 (escenas ambas de tipo pascual). Quieren simplemente cruzar al otro lado, al lugar donde se encuentra el poseso geraseno (Mc 5, 1-20), que es un símbolo de todos los gentiles que están necesitados de la curación.

Vamos a la otra orilla. Los discípulos saben que en la otra orilla del lago Tiberíades está el territorio pagano de la Decápolis. Un país diferente y extraño. Una cultura hostil a su religión y creencias.

Ésta fue una de las palabras fundamentales de Jesús: no se pueden resolver las cosas desde esta orilla, si no se miran las cosas también desde la otra, sin arriesgarse a pasar a tierras nuevas, con otras gentes y costumbres, para aprender y compartir con ellas el trabajo de la vida.

Ésta fue una de las palabras fundamentales de la comunidad de Marcos, tras la muerte de Jesús, en tiempos de conflicto y miedo; frente a los que querían cerrarse en aquello que siempre había sido, Marcos supo que el evangelio debía expandirse, en una marcha arriesgada de entrega creadora, descubriendo comunidades y formas de vida nueva, para recrear desde ellas el evangelio.

Jesús dice a los suyos que se arriesguen a dejar la casa, *para tomar con él la barca y llevarle a lugares de habitantes distintos*, a través del mar bravío. Es evidente que su riesgo se encuentra calculado: forma parte de la misma estrategia eclesial del evangelio tras la pascua. Éste es el día de pasar a la otra orilla.

Ir a la otra orilla del lago es por tanto como ir al paganismo. Las circunstancias tan desfavorables le están obligando a hacerlo. Ha de pasarse a la clandestinidad. El rechazo de que es objeto es cada vez mayor. Nadie entiende su proyecto. Ni tan siquiera sus discípulos.

Les está indicando que han de pasar para hacer el éxodo saliendo de una tierra de opresión —que ellos consideraban como la tierra prometida— hacia “la otra orilla”, la orilla pagana. Un caso semejante al de Jonás. Ha de ir a Nínive, a predicar a aquella gente malvada, pero él preferirá tomar la dirección contraria e irse a Tarsis. La orden de Jesús es muy clara: “**¡Atravesemos!**” (imperativo plural), él y los discípulos que están en la barca. De nuevo ha cambiado la función de la barca. La primera función de la barca consistía en ir a pescar, cazar gente, hacer prosélitos o, peor, alistar y preparar hombres para levantarse contra los romanos. Jesús ha utilizado la barca para enseñar, la ha utilizado como una cátedra de enseñanza. Esta tercera función habría de servir para ir hacia el territorio pagano. Pero los discípulos se le opusieron frontalmente.

4,36

El v. 36 termina con la críptica afirmación de que «*otras barcas estaban con él* [pronombre que, menos probablemente, en el texto griego puede referirse a la barca, no a Jesús]». καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ. αὐτοῦ.

36 καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ. αὐτοῦ.

36 Dejando a la multitud, se lo llevaron mientras estaba en la barca, aunque otras barcas estaban con él.

La misión tropieza con dificultades provocadas por el grupo judaizante, representado por los discípulos (v 38: *Maestro*). De hecho, este grupo quiere monopolizarla (se llevaron a Jesús mientras estaba en la barca), para conducirla según las categorías del judaísmo (superioridad de Israel, salvación de los paganos a través y por subordinación a Israel), e impide que el grupo no israelita tome parte en ella; (**aunque otras barcas estaban con él**). El término griego empleado para designar “las barcas”, *ta ploia* (en pl.), es neutro y, por tanto, los dos adjetivos que las califican habrían de concertar en neutro. Pues, no. Marcos se salta —según el Códice Bezae— una de las reglas más elementales de la gramática y habla de *otras muchas barcas*, *allai ploiai pollai*, en femenino plural (-ai, tres veces) dejando entrever que no se trata de unas barcas físicas y materiales, sino de comunidades de personas que se le han unido en ellas y que están dispuestas a ir con Jesús a la otra orilla. Son comunidades de seguidores de Jesús, gente muy liberada que ya han asimilado las parábolas, prontas a acompañarlo en esta travesía, saliendo de la tierra prometida para ir precisamente hacia la tierra pagana, porque aquí la situación se ha tornado irrespirable.

La multitud (= es la multitud judía, que no entendía las parábolas por su mentalidad ligada a Israel triunfante y exclusivo).

Las otras barcas representan a los otros seguidores, que no son judíos. (Tienen otra mentalidad más abierta y libres porque no estaban ligados al legalismo judío).

En el momento en que empieza la misión entre los paganos, los de mentalidad judía, quieren imponer esa ideología de superioridad a los que no son judíos, quieren evitar la misión de otros más libres y que han comprendido mejor el mensaje de Jesús. Por eso “secuestran a Jesús” (=Se lo llevaron mientras estaba en la barca).

La Tormenta

Se trata evidentemente de un símbolo de los riesgos que deben superar los discípulos para iniciar y realizar la travesía misionera de la iglesia, en una frágil barca, amenazada en el centro de la noche.

- Los discípulos miedosos despiertan a Jesús, pidiéndole ayuda (4, 38). La palabra despertar (en griego *egeirein*) es la misma que se emplea muchas veces para hablar de la resurrección. Los discípulos le llaman, Jesús despierta se levanta y aplaca la tormenta (4, 39). Este es el centro de la experiencia pascual.

La visión pascual va unida, según eso, al paso por el mar: al gesto y compromiso de los discípulos que se esfuerzan por atravesar el agua adversa, llevando al Cristo de la salvación al otro lado, al ancho mundo donde esperan los gentiles. Jesús mismo les ha ordenado que vayan, pero luego parece que les deja abandonados.

Pues bien, Jesús duerme (= ha muerto), pero sigue vivo, más vivo y poderoso que antes, en el cabezal de la barca,

presidiendo y guiando su movimiento en medio de la tormenta de la noche. Ha muerto, pero se le puede despertar: los mismos gritos de miedo de los discípulos aterrados le llaman y elevan en la noche.

Se trata de un milagro muy complicado. Los milagros, llamados de naturaleza, son los que menos visos tienen de responder a hechos reales. Están tan cargados de simbolismos que no es preciso que partan de un suceso concreto para justificar la narración.

Lo que importa, es descubrir el verdadero sentido de esa manera de hablar¹¹⁹. El milagro era un modo de expresarse, comprensible para todos los que vivían en tiempos de Jesús.

El significado general del relato está en la apertura del mensaje de Jesús a todas las gentes. Jesús pide a los discípulos que vayan a la otra orilla. Está haciendo referencia al paso del mar Rojo y la travesía del desierto. Aquellos pasos, a pesar de los peligros que supusieron, los llevaron a la tierra prometida.

La tormenta es la dificultad en una travesía que debe conducir a la otra orilla (eis to peran, dice el texto original: 4, 35). Muchos habían venido ya para escuchar a Jesús, desde la otra orilla (3, 7-8), es decir, desde las tierras del otro lado de Galilea, comarcas distintas, de gentiles a quienes en principio se les considera peligrosos, bárbaros...

Pero ahora es Jesús quien decide pasar al otro lado, a la tierra donde habitan los paganos de Decápolis. Está cerca: sus colinas se ven desde este lado. Pero sus gentes son lejanas: distintas por cultura y religión, por tradiciones y formas de existencia. Este paso implica un verdadero comienzo en la travesía del evangelio.

Es lógico que teman. ¿Qué hallarán en la otra orilla? Los lectores saben que está esperando el loco violento de la otra orilla (5, 1-20), rodeado de porqueros miedosos, atrapado en la ciudad de la violencia, invadido por una legión interior (locura) y exterior (ejército romano), expulsado de la propia familia, solitario en los sepulcros. Los discípulos en barca no lo saben, pero lo presienten. Tienen miedo. Quien haya escuchado la voz de Jesús (¡a la otra orilla!), embarcándose en la nave de su angustia entenderá este pasaje.

Quien no comparta el terror de los discípulos gritando en frágil barca no podrá comprenderlo. ¿Por cuánto tiempo van? ¿Cómo podrán resolver, al otro lado, los problemas? El texto no lo dice. Simplemente evoca el miedo del viento y de las olas, con un Jesús dormido en popa.

37 καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου, καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἥδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.

37 Se levantó una fuerte tempestad y las olas rompían contra la barca hasta casi llenarla de agua.

De pronto se levanta una fuerte tempestad, metáfora gráfica de lo que sucede en el grupo de discípulos. El viento huracanado, las olas que rompen contra la barca, el agua que comienza a invadirlo todo, expresan bien la situación: ¿Qué podrán los seguidores de Jesús ante la hostilidad del mundo pagano? No solo está en peligro su misión, sino incluso la supervivencia misma del grupo.

El viento, = espíritu (= es la reacción del paganismo ante la mentalidad de los discípulos, es una fuerza contraria al mensaje de Jesús) que intenta imponer a los demás previamente a su mensaje liberador de la ideología judía.

El torbellino de viento es figura del mal espíritu de los discípulos: las tesis judaizantes exasperan a los paganos (*las olas se abalanzaban*) y corre peligro la misión y la existencia misma del grupo (la barca).

La gran tempestad que se abate contra la barca hasta casi hundirla es como consecuencia de la actitud de los discípulos de marginar a las otras comunidades (*barcas*) que en gran número acompañan a Jesús. No hay duda de que son los Doce los que se han apoderado de Jesús y se lo llevan tal como estaba, sin preguntarle ni tan sólo cuales eran sus intenciones, a pesar de que ya las habían descubierto suficientemente. Así, dejando de lado la multitud y las otras barcas que le hacían compañía, “le secuestran” para que no vaya a la otra orilla. Y eso provoca la gran tempestad. Aparece aquí el paralelo de Jonás. Los Doce, en lugar de irse a la otra orilla (que sería Nínive), se llevan a Jesús, si bien no se dice a dónde (que equivaldría a ir hacia Társis). Es decir, desvían el proyecto de Jesús. No tiene nada de extraño que hayan levantado una gran tempestad.

4,38

Jesús se echa a dormir (= no se deja sentir su presencia). Los discípulos están, sin embargo, tan convencidos de su ideología que se extrañan del fracaso y reprochan a Jesús su falta de apoyo, sin reconocer que son ellos los culpables. Dormir es figura de inactividad; cuando no se cuenta con Jesús para el anuncio de su mensaje sino con la

¹¹⁹ La Biblia utiliza varias palabras griegas para expresar lo que se denomina milagro: “*thauma*” = maravilla, “*dynamic*” = portento, “*teras*” = prodigo, “*semeion*” = signo. El concepto de milagro que se maneja hoy es relativamente reciente. No tiene ningún sentido preguntarse hoy si los evangelios hablan de milagros (tal como se entiende hoy), pero tampoco tiene sentido poner en duda que Jesús hizo milagros, (tal como lo entendían entonces).

propia ideología que se quiere imponer es como si Jesús estuviera muerto (=dormido).

Al hablar de la tempestad, está haciendo referencia a Jonás¹²⁰. (También Jonás se echó a dormir cuando empezó la tormenta, y también fue increpado por el capitán por estar durmiendo mientras ellos estaban muertos de miedo). El mar es en la Biblia, símbolo del caos, lugar tenebroso de constantes peligros. Dominar el mar era exclusivo de Dios. El mensaje de Jesús tiene que llegar a todos los hombres, pero no se conseguirá si no se abandona la falsa seguridad de pertenecer a un pueblo elegido; y a través de constantes luchas con las fuerzas del mal.

38 καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸπροσκεφάλαιον καθεύδων· καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;

38 Él estaba en la popa, dormido sobre un cabezal. Lo despertaron, diciéndole: «Maestro, ¿no te importa que perezcamos?».

Jesús duerme en la parte trasera de la barca que, por estar un poco más elevada, se ve protegida del agua. Su sueño no es consecuencia de la actividad agotadora de la predicación ni está motivado por la nocturnidad que comienza, sino que es expresión de su soberanía y seguridad. No es que no quiera intervenir, sino que es una figura para explicar que son los discípulos que no lo dejan actuar porque no quieren trasmitir el mensaje de acuerdo a las indicaciones de Jesús, no estaban en sintonía con él. Pero al mismo tiempo le reprochan que no intervenga. Es como si dijera: ¿Cómo puedo intervenir si vosotros mismos hace poco me habéis rechazado? Y queréis hacer las cosas a vuestra manera.

Jesús desentendiéndose de la tempestad que han levantado los discípulos, se ha puesto a dormir ostentosamente sobre el cabezal de la popa. «*Mientras tanto permanecía él en la popa, sobre el cabezal, dormido*». Es la figura de Jonás, pero con los términos invertidos. El evangelista con plena libertad ha cambiado algunos detalles. Jonás se encontraba “en el vientre de la nave”, Jesús **en la popa**, arriba del todo, a la vista de todos, Jonás “roncaba”, Jesús “duerme”; Jonás era el responsable de la tempestad, aquí lo son los discípulos.

El mensaje del relato es la tranquilidad de Jesús en medio de la tormenta. Mientras todos estaban muertos de miedo, él dormía tranquilamente... Hay que tener en cuenta que se llamaba también “cabezal” a la especie de almohada, donde se colocaba la cabeza de un muerto. “Dormir” y “cabezal” están haciendo clara referencia a una situación pos pascual. La primera comunidad tiene claro que Jesús está con ellos, pero de una manera muy distinta a cuando vivía. Aunque no lo vean, tienen que seguir confiando en él.

Naturalmente, cuando la comunidad de discípulos no va en la dirección que deberían de ir, Jesús no puede hacer nada más que dormir.

¿No te importa que nos hundamos? La necesidad extrema les obliga a pedir ayuda a Jesús como último recurso. Las palabras que le dirigen indican su estado de ánimo. No dudan que Jesús pueda salvarlos, dudan de que esté interesado en hacerlo, lo cual es el colmo de la desconfianza. Es dudar de su amor. Esta actitud es la que Jesús reprocha a los discípulos. Siguen necesitando de la acción externa para encontrar la seguridad.

(Otra posible traducción) **Lo despertaron y le dicen: «Maestro, ¿no te importa nada que nos perdamos?»**

Los discípulos despiertan a Jesús y le increpan por su actitud insolidaria ante el peligro. En ningún momento toman conciencia de que es su actitud la que ha provocado la tempestad. Igual que Jonás: «Le despertaron y le dicen –en presente–: *Maestro, –está claro, son los discípulos– ¿No te importa nada que nos perdamos? ¿No te importa nada...?*”, le dicen de una manera enfática. Marcos ha hecho una experiencia parecida. Las iglesias o comunidades que recientemente acaban de constituirse, cuando hace cuatro días que Jesús ha muerto, no van todas en la dirección que el Resucitado les había marcado, ¡y Él no tiene ya más remedio que dormir! (El presente, **le dicen**, hace referencia a esta situación.)

4,39.-Jesús increpa al viento y dice al mar «silencio, calla», y viento y mar se calman.

Jesús lanza un conjuro contra los elementos encrespados. “*Egerzeis*”, es la palabra clave que expresa el credo más primitivo de la comunidad: “*ha resucitado*”, en el sentido de “*se levanta*”. Se ha despertado, se ha levantado. *Dormir* es símbolo de muerte; *levantarse*, de resucitar. Y continúa: **«conjuró al viento y al mar y dijo: “¡Calla y enmudece!”**. *Conjurar* es otro término técnico, presupone que los elementos, personificados, están endemoniados, como el hombre poseído por un espíritu inmundo de la sinagoga de Cafarnaún (cf. 1,23-25). Y Jesús lanza dos

¹²⁰ La situación —y todo el milagro— está inspirada en el caso de Jonás (1, 4ss) que duerme en la bodega de un carguero: la misión del profeta, predicar a los paganos ninivitas la penitencia, tiene relación con la de Jesús que va a tierra de paganos. Pero con una diferencia: Jesús no es desobediente al mandato divino, como Jonás; además, la situación en sí es inverosímil y no se explica por el cansancio del ajetreado día de predicación, sino que sirve para destacar el dominio de Jesús sobre los elementos y su señorío.

conjuros, dos imperativos; uno va dirigido al viento y el otro a la mar. Están endemoniados en el sentido de que una ideología contraria al proyecto de Dios ha enfurecido a los elementos.

Esta palabra conduce de algún modo al principio de la creación (Gn 1, 1-2, 4a). Teniendo poder sobre el sábado (cf. 2, 28), Jesús ha de mostrar su Poder sobre los peligros y los riesgos de este duro mundo, conforme a la palabra del principio de la Biblia: «¡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 avance en el camino.

39 καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσσῃ, Σιώπα, πεφίμωσο. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος, καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.

39 Se puso en pie, increpó al viento y dijo al mar: «¡Silencio, enmudece!». El viento cesó y vino una gran calma.

Jesús comina al viento como a un espíritu inmundo (cf. 1,25; «silencio»: alusión al espíritu fariseo, cf. 3,4) y cesa la tempestad. Es decir, al hacer callar las pretensiones judías (el viento) y proponerse a los paganos (y se lo dijo al mar) el auténtico mensaje, el de la igualdad de todos los pueblos, cesa toda hostilidad (*y sobrevino una gran calma*): la aceptación es tan grande e inmediata que hace patente la fuerza divina del mensaje de Jesús.

Increpó al viento y dijo al mar: ¡Cállate! Son las mismas palabras que Jesús dirige a los espíritus inmundos cuando los expulsa. Además, en singular, como queriendo personalizar al viento. La palabra “ruah” (viento) es la misma que significa espíritu. Viento que perjudica, equivale a *mal espíritu*. El “poder” de Jesús se dirige contra la fuerza del mal, no contra los elementos, que, aunque sean hostiles, nunca son malos.

Los elementos, obedientes a la orden de Jesús, se apaciguan y se hace una gran bonanza. Pero ¿qué mal viento, qué mal espíritu ha encrespado los elementos? El nacionalismo judío, que los discípulos comparten, y que es contrario a la apertura a los paganos. Marcos, situándolo en el tiempo del llamado Jesús histórico, está describiendo experiencias post-pascuales. Igual que ha habido un golpe de viento, el viento ha callado también de golpe. El Espíritu de Jesús es un viento suave que calma y serena. En el caso de Jonás, también se apaciguaron los elementos.

Sin embargo, algo decisivo se ha producido en ellos: han recurrido a Jesús; han podido experimentar en él una fuerza salvadora que no conocían; comienzan a preguntarse por su identidad. Comienzan a intuir que con él todo es posible.

4,40.-¿Por qué sois cobardes?

Reprocha a los discípulos su cobardía, que nace de su falta de adhesión *¿Aún no tenéis fe?* Temen que ese proceder con el mundo pagano signifique perder para siempre la posibilidad de llevar adelante los ideales judíos, lo que ven como su fracaso como individuos y como pueblo.

Pero todos ellos escuchan un tranquilizador: «*No temas...*» por parte de Dios.

40 καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τί δειλοί ἐστε; οὐπω̄ ἔχετε πίστιν;

40 Él les dijo: «¿Por qué sois cobardes? ¿Aún no tenéis fe?»

A pesar de que han sido ellos los que han desatado el torbellino Jesús siempre vienen en su ayuda. Pero el poder de Jesús lo van a interpretar de manera negativa (tienen miedo) ven a Jesús como una amenaza no como una liberación.

La fe significa la respuesta al don recibido. Si el don del Padre, según les ha enseñado Jesús es un amor generoso, la respuesta tendría que ser un amor que se comunica, en cambio los discípulos no están dispuestos a eso. Ellos están encerrados en su mentalidad y la tradición antigua que no consiguen superar. Por eso Jesús les tiene que hacer ver que son *cobardes* para abrirse a la nueva mentalidad del evangelio que ya no esté enraizada en los valores tradicionales del judaísmo. Y siguen pensando que, si no lo hacen así, el mensaje será un fracaso. Priorizan evangelizar con categorías propias y exclusivas del pueblo de Israel.

Fe para pasar a la otra orilla.

El contexto es el de la iglesia del Jesús dormido, atravesando con su barca el mar airado. Es una travesía pascual y en ese fondo ha de entenderse el miedo (cf. 16,8) y su superación. El mismo Jesús de la nueva familia eclesial, vencedor de los riesgos del mar (de la muerte) quiere que los suyos crean, decidiéndose a pasar al otro lado. Por eso les pregunta: *¿aún no tenéis fe (pistis)?* Había hallado fe en los camilleros del paralítico (Mc 2, 5) y más tarde la hallará en la hemorroísa (cf. 5, 34), la sirofenicia (7, 24-30), el padre del enfermo (9, 23-24) y el ciego de Jericó (10, 52). Ahora no la encuentra en sus discípulos miedosos. Es fe de pascua, que cura y salva, supera la tormenta y crea vida.

Es fe que permite pasar con la iglesia (como iglesia) al otro lado de la tierra segura, del antiguo judaísmo (de las sagradas actuales), para iniciar la misión universal, en tierra de paganos (cf. 11, 22-24). Con esa fe todo es posible.

4,41.-¿Pero quién es este?

Temen ahora por sí mismos (les entró un miedo atroz). Dominar el mar era propio de Dios (Sal 107,29s); no entienden al Hombre-Dios (*¿Quién es éste?*), pero sienten miedo del poder de Jesús y de posibles represalias por su conducta anterior. La perícopa encierra un mensaje permanente para la comunidad cristiana. Enseña que no se puede discriminar entre los pueblos ni se puede mezclar el mensaje de Jesús con elementos culturales ajenos a él, por entrañables que sean. Los que pretenden monopolizar a Jesús o manipular su mensaje muestran carecer de verdadera adhesión: no se adhieren ellos al mensaje de Jesús; quieren, por el contrario, que éste se adapte a su ideología. Cuando la comunidad actúa sin contar con Jesús, él queda inactivo. No se le puede ignorar en la misión: ésta no predica una estructura ni un sistema religioso, sino la persona y el mensaje de Jesús: el del amor de Dios a todos los hombres y pueblos por igual, con el propósito de comunicarles vida.

41 καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, καὶ ἔλεγον πρὸς ἄλλήλους, Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;

41 Se llenaron de miedo y se decían unos a otros: «¿Pero quién es este? ¡Hasta el viento y el mar lo obedecen!».

La presencia del miedo en el texto sólo se comprende recurriendo al AT en el que se repite constantemente esta escena: Dios se acerca, aquellos a quienes visita se llenan de temor y Él les dice: «*No temáis*». El miedo será la reacción de Abraham (Gen 15,2), de Sara en el encinar de Mambré (Gen 18,15), de Agar junto al pozo del desierto (Gen 21,17), de Jacob al despertarse de su sueño en Betel (Gen 28,17), de Moisés frente a la zarza ardiente (Ex 3,6), del pueblo a la orilla del Mar Rojo cuando los perseguían los egipcios (Ex 14,10), de Isaías en la teofanía del templo

No pueden aceptar que, en Jesús, hombre como ellos, se pueda manifestar la grandeza y la potencia del amor del Padre. Marcos así recuerda que Jesús está trabajando para que sus discípulos se liberen por fin de toda la mentalidad y tradición antigua y se puedan abrir a la novedad de su mensaje.

Sobre la tempestad calmada

El capítulo de las parábolas se cierra con esta teofanía, que abre el evangelio a nuevos rumbos. El endemoniado de Gerasa es una primicia que va a mostrar los horizontes hacia donde se dirige el evangelio. Los judíos deberán dar un giro vertiginoso para aceptarle y también, a su modo, los paganos.

La calma de la tempestad tiene su correspondencia literal en la narración paralela del caminar sobre las aguas (6, 51); la llegada de la calma está en contraste narrativo con la llegada de la tormenta. En cuanto al tema, se reconoce en la presentación el poder de Yahvé sobre las inundaciones de las aguas, sobre la tormenta y sobre el mar, repetidamente descrito y celebrado en el antiguo testamento y de manera especial en los salmos. Junto a ello predomina la idea de que Dios rescata de la situación apurada: «y entonces clamaron a Yahvé en su apuro y él les sacó de sus ansiedades. Convirtió la tormenta en aura leve, callaron las olas del mar» (Sal 107, 28 s) y también la idea de la lucha de Yahvé con los poderes caóticos: «Tú hendiste el mar con tu poder, quebraste las cabezas de los dragones en las aguas» (Sal 74, 13 s). El trasfondo bíblico y no los modelos del mundo greco-romano determina el relato.

Es importante caer en la cuenta de que el poder atribuido a Yahvé en el Antiguo Testamento se afirma ahora de Jesús, quien, a diferencia de Jonás, no logra que suceda lo milagroso por medio de la oración, sino que lo realiza en virtud de su plenitud de poder.

Más allá de los simbolismos, los discípulos aprenden esta lección: que las fuerzas del mal obstaculizan, de todas las maneras, la difusión del Evangelio. La evangelización pasa —he aquí la travesía— por medio de tempestades, oposiciones y rechazos.

Y también es invitada a reflexionar la comunidad primitiva a la que se dirige Marcos, o sea, la Iglesia de Roma sacudida por la tormenta de la persecución. Ella es portadora de una fuerza que, aunque revestida de debilidad —el sueño de Jesús, su aparente estar ajeno a todo—, está en condiciones de vencer a todas las fuerzas hostiles.

Es evidente que en el relato de milagro evangélico se ha pretendido utilizar el relato sobre Jonás a modo de paradoja; para el autor cristiano, con el acontecimiento protagonizado por Jesús quedan superados y cancelados los eventos del libro de Jonás. El mensaje cristológico del relato evangélico evoca vagamente el dicho Q de Mt 12,141 || Lc 11,32: «*Y aquí hay uno que es más importante que Jonás*». En vez del profeta desobediente vemos al profeta escatológico, que es de una obediencia absoluta a la voluntad de Dios. Siendo Mesías e Hijo de Dios, Jesús no

necesita invocar al Dios de Israel, como el capitán del barco pide a Jonás que haga, y mucho menos aplacar a un Dios enojado; antes bien, valiéndose del poder que el AT atribuye a Yahvé y que Yahvé ejerce en Jon 1, Jesús calma el viento y el mar con dos órdenes. La cristología¹²¹ de Mc 4,35-41, tan sorprendente como la del caminar sobre las aguas, combina el papel de Jonás, profeta de Yahvé, y el de Yahvé, dominador de los elementos, en una sola persona: Jesús.

La fe tiene que abrirse camino a través del miedo.

Además del invencible cansancio físico y de la confianza en la capacidad de sus hombres, el sueño de Jesús tiene otro significado: «*Descubrir, a través de su silencio o su ausencia aparente, la presencia del que todo lo puede*» (X, Léon-Dufour).

También aquí Marcos juega con el efecto de los contrastes. Los apóstoles reprochan a Jesús el estar ajeno al drama que les azota y que amenaza con anegarlos. Jesús invierte el reproche y denuncia lo lejos que están de abandonarse confiadamente en Dios, que es Padre.

Sólo abriendose camino a través del miedo, la fe tiene la posibilidad de arribar a la tierra de la libertad y de enfrentarse con el enemigo en su propio terreno.

CAP 5

A partir de este capítulo 5 y hasta 8, 21, Marcos va exponiendo cómo surgen los dos tipos de comunidades o iglesias: la cristiano-judía y la cristiano-pagana. Dos jovencitas son el símbolo de ambas. La hija de Jairo, de la judía (5, 21-43), y la hija de lo sirofenicia (7, 24-30), de la pagana. La doble multiplicación de los panes son otros tantos banquetes que Jesús ofrece a ambas comunidades (6, 30-44; 8, 1-10).

El mundo de los espíritus y demonios. Las posesiones y los exorcismos

La demonología, en la época del Antiguo Testamento, es casi imperceptible, pero experimentó un crecimiento muy grande en el período intertestamentario (siglos III a.C.-I d.C.) por influencia de las doctrinas mesopotámicas de forma directa o indirecta a través de su recepción por el helenismo. En esta época, el término “demonios” (*daimonia*) señalaba una serie de fuerzas personificadas que rodeaban al ser humano y podían llegar a influir y controlar su existencia, para bien o para mal. Los demonios malignos, que eran los más abundantes, son la única clase que se menciona en el Nuevo Testamento.

De acuerdo a los estudios de antropología cultural, las posesiones tienen también un componente social y cultural muy grande. Social porque son estrategias indirectas de respuesta; es decir, los que están poseídos están en realidad utilizando el cuerpo para expresar una protesta contra la sociedad. Y cultural porque la posesión es una interpretación de una serie de síntomas que da un grupo y que supone la creencia en espíritus que pueden introducirse en la persona y manejárla, alienándola.

En las culturas que admiten la posesión, esta funciona frecuentemente como una válvula de escape utilizada por ciertos individuos que se hallan sometidos a una intensa presión social con el objeto de liberarse de dicha tensión.

Esta es la situación que se vivía en la Palestina del siglo I, marcada por la dominación política, la explotación económica y otra serie de tensiones que desembocaron en la guerra judía de los años 66-70 d.C.

La función del exorcista era hacer de intermediario entre los espíritus y la persona afectada. La condición más importante es que el poseído reconozca que el exorcista tiene poder, autoridad sobre el espíritu que la ha poseído. Lo que va a tener lugar en el exorcismo es una lucha casi invisible entre el poder del exorcista y el del demonio; es decir, entre el que le da el poder al exorcista y el que le da el poder al espíritu que le ha poseído.

5,1- 20.-Entre la desconfianza y el seguimiento: Jesús en la Decápolis

A la manifestación del poder sobre la naturaleza sigue una nueva manifestación del poder sobre los demonios, contada con gran dramatismo y concediendo gran importancia a la reacción de los interesados. Algunos ven el fundamento de esta unión en Sal 65,8-9:

¹²¹ Como el caminar sobre las aguas, la tempestad calmada recuerda que inesperados casos de “alta cristología” (Jesús en el puesto de Yahvé y actuando como Yahvé, el Señor de la creación) reciben una temprana expresión simbólica en algún que otro relato de milagro premarciano.

*Tú, que reprimes el estruendo del mar,
el estruendo de las olas y el tumulto de los pueblos.
Los habitantes del extremo del orbe se sobrecogen ante tus signos.*

Este pasaje tiene especial importancia en la revelación creciente del poder de Jesús. En la Antigüedad se pensaba que cada nación o región tenía su dios. Algunos profetas, como Amós e Isaías, hablaban de un dios universal, cuyo poder se extiende a todos los pueblos. Pero no era lo normal. Por eso, el hecho de que Jesús pueda vencer a los demonios en la Decápolis, demuestra que su poder se extiende más allá del territorio de Israel.

El relato es muy distinto de la otra expulsión de un demonio (1,21-28). Tiene importancia capital la región y sus habitantes. Marcos presenta una región pagana (cementerio, espíritu inmundo, cerdos) liberada por la presencia de Jesús, en la que comienza a extenderse el evangelio. Lo que se cuenta es el anverso y el reverso de Is 65,1-7: por una parte, Jesús sale al encuentro de un pueblo que no lo busca; por otra, aunque ese pueblo termina rechazándolo, no se venga de él, sino que le envía un misionero.

5, 1-12.- Encuentro de Jesús con el poseído; (Mt 8,28-29; Lc 8 26-31)

Para Marcos la máxima injusticia que encuentra el mensaje para penetrar en territorio pagano es la esclavitud, prototipo de toda opresión social.

A Marcos le interesan los detalles que ambientan el episodio en un contexto de impureza ritual; el endemoniado vive entre las tumbas, los espíritus inmundos son enviados a los cerdos y estos se arrojan al mar. Jesús entra en contacto con todo este ambiente de impureza, pero no se contamina.

La narración es tan abundante en detalles que solamente puede atribuirse a una intención bien concreta¹²².

El texto ha sido embellecido con elementos propios del Antiguo Testamento (Is 65,1-7; Sal 65,7-8; 68,6; Ex 14-15) para mostrar que Dios manifiesta su misericordia en su pueblo, pero también en sus enemigos. La posible relación del exorcismo del endemoniado de Gerasa con el Éxodo queda confirmada por un conjuro de exorcismo en que se invoca a Dios y se presenta a Jesús cumpliendo la misión de Moisés con un poder divino incomparable¹²³.

La posesión diabólica.

En general, los exégetas tienden a ver en la “posesión diabólica” una enfermedad. Se trataría de casos de epilepsia, histeria, esquizofrenia o “estados alterados de conciencia” en los que el individuo proyecta de manera dramática hacia un personaje maligno las represiones y conflictos que desgarran su mundo interior.

Son bastantes los estudiosos que consideran la posesión demoníaca en Galilea como una forma de secreta resistencia contra Roma, propia de gentes desesperadas. Es sorprendente que la “posesión demoníaca”, tan extendida en tiempos de Jesús, esté prácticamente ausente en siglos anteriores.

Aunque la curación del endemoniado de Gerasa no es una narración estrictamente histórica, puede ayudar a intuir la conexión que se podía establecer oscuramente entre la posesión demoníaca y la opresión de Roma. Según el relato, el demonio es uno solo, pero se llama “legión”, porque son muchos, como la división armada de Roma que controla Palestina; los demonios entran en los “cerdos”, los animales más impuros de todos y los que mejor podían definir a los romanos; más tarde, los cerdos se precipitan en el “mar”, lugar donde la resistencia judía quería verlos hundidos para siempre.

En toda esta sección no aparecen los discípulos que venían con Jesús en la barca. Aunque los códices más significativos ponen el texto en plural: “y llegaron”. Pudiera ser que la lectura original fuera en singular, puesto que después del versículo segundo ya afirma expresamente que el único que bajó de la barca fue Jesús. De todas formas, los discípulos no solo no van a representar ningún papel en el pasaje, es que no aparecerá ni su mención. De aquí se infiere que ellos no eran partidarios de esta travesía. Esta salida del Israel tradicional no era comprendida por ellos. No les era tolerable la equiparación con los paganos. Precisamente el evangelio de Marcos va a insistir en la igualdad de ambos pueblos para Jesús, y comprobará además que la respuesta de los paganos es más positiva y más numerosa.

¹ Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν.

¹ Y llegó al otro lado, al país de los gerasenos.

¹²² Franz Annen, que ha dedicado mucho trabajo a la perícopa del geraseno endemoniado, encuentra un argumento para pensar que en la base de esta perícopa hay algún hecho del ministerio de Jesús. Buscando al relato una “situación vital” (Sitz im Leben) plausible, Annen sugiere que fue formulado por judeocristianos de la primera generación favorables a la misión entre los gentiles y enzarzados en una disputa sobre este punto con judeocristianos más conservadores que se oponían a esa misión.

¹²³ Más aún, como afirma J. Marcus, Jesús supera el poder de Moisés, porque su soberanía va más allá de la nación israelita.

Con los códices de mayor solvencia debe leerse gerasenos. Probablemente, como suponen algunos, la región llevaba el nombre de la ciudad mayor. Y dado que Marcos quiere dar un protagonismo especial al personaje, como representante de los judíos de la diáspora, ha buscado la localidad de mayor realce; así, desde este punto de vista, el relato encuentra su lógica. Tal vez Marcos pretenda describir una zona amplia entre Gerasa y el mar. Se podría interpretar también como un término genérico aplicado a la toda la comarca o como una prueba de que Marcos no poseía un conocimiento preciso de la geografía palestina.

El primer problema que se plantea es el del lugar del desembarco de Jesús. Como es sabido, Gerasa se halla a unos 55 km del lago. Esta localización no es compatible, desde este punto de vista, con el tenor del pasaje. Se han hecho varias propuestas. Otros códices leen gadarenos, de Gadarara a 10 km. Se ha propuesto también gergesenos.

El texto habla genéricamente de la “región de los gerasenos”. Nada impide sostener que el territorio de Gerasa se extendiera hasta casi el lago. O que el evangelista quisiera decir simplemente hacia Gerasa.

5,2-3

En el episodio anterior Jesús ha atravesado el lago en barca junto a los discípulos (4,35-41). Ahora, aunque todos han llegado a la región («llegaron»), sólo Jesús baja de la barca y los discípulos no aparecen en todo el episodio. El evangelista estima que los discípulos no son aún capaces de afrontar el mundo pagano y por medio de un recurso narrativo los elimina de la escena.

La primera vez que en Israel Jesús ha puesto el pie en una sinagoga se ha enfrentado con un hombre poseído por un espíritu inmundo (1,21-28). Igualmente, la primera vez que Jesús pisa en tierra pagana tropieza con un hombre poseído por un espíritu inmundo que vive en los sepulcros. Para el evangelista tanto la sinagoga como los sepulcros son lugares de impureza.

Los marginados y los violentos en el mundo pagano, en tiempos de Jesús, eran los esclavos. Trataban de rebelarse con la violencia contra la opresión de quienes los mantenían en la esclavitud. Pero el recurso a la violencia los conducía a una situación de autodestrucción, situándolos cada vez más en un ambiente de muerte («sepulcros»).

El endemoniado viene de los sepulcros, probablemente tumbas excavadas en la roca. La palabra «sepulcros» se repite tres veces. Tal vez una velada alusión al hecho de que los demonios tienen algo que ver con la muerte y no con la vida. O que sus conciudadanos le habían excluido, considerándolo irrecuperable, como si para ellos estuviese ya muerto. En Palestina, de todos modos, no era raro que la gente pobre habitase en alguna cueva-tumba, adaptándola lo mejor posible.

Al incorporar en la detallada descripción del enfermo que su espacio son los sepulcros, destaca la situación doblemente maldita e inmunda de este hombre poseído por un espíritu impuro. Lo presenta de esta manera como ejemplo en el evangelio de *los que no tienen casa*.

2 καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου [εὐθὺς] ὑπῆντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, 3 ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν· καὶ οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι,

² Apenas desembarcó, le salió al encuentro, de entre los sepulcros, un hombre poseído de espíritu inmundo
³ Y es que vivía entre los sepulcros; ni con cadenas podía ya nadie sujetarlo;

El episodio del endemoniado geraseno es proverbialmente difícil. Pero, en medio de la dificultad, el evangelista da las pistas necesarias para que pueda interpretarse debidamente. No tiene nombre por lo que es un personaje representativo (=gente esclavizada y explotada) (En territorio pagano sí que existía una sociedad donde era frecuente la esclavitud)

Según el texto, antes de la llegada de Jesús existía en la región pagana de Gerasa un enfrentamiento: entre el endemoniado (sin nombre) y una sociedad (colectivo) que había pretendido domeñarlo con la violencia, inmovilizándolo con cadenas y grillos (5,4). El endemoniado, sin embargo, había roto todas las ataduras y se había refugiado en los cementerios y en los montes, donde se destrozaba a sí mismo (5, 3.5). Era un rebelde, pero su

rebeldía no le proporcionaba una salida a su situación; antes bien, lo llevaba a la destrucción. El individuo vivía en los sepulcros, pero salió espontáneamente de ese lugar de muerte para ir al encuentro de Jesús (deseo de vida).

Si se lee el Sal 67, 6 no puede dudarse de que existe una repetida alusión a su texto en la perícopa del geraseno: Dios hace habitar en una casa gente de la misma clase (Mc 5,19: “Márcate a tu casa con los tuyos”), sacando fuera con valentía a los sujetos con grillos (“muchas veces lo habían dejado sujeto con grillos y cadenas”), e igualmente a los rebeldes, a los que habitan en tumbas” (Mc 5,3: “Este tenía su habitación en los sepulcros”).

Las últimas palabras del texto citado explican que “habitar en los sepulcros” significa ser un rebelde. Este rebelde está además poseído por un espíritu inmundo, pero como se explicará más adelante, los evangelistas utilizan la figura del espíritu inmundo para designar un fanatismo violento y destructor, una ideología inaceptable para Dios (“inmundo”).

Otros autores lo identifican como un predicador judío paganizado. Se trataría de un predicador fanático, que ha roto con algunas creencias del judaísmo tradicional y quiere convertir a los gentiles con los que convive a su causa. En este sentido el herirse con piedras aludiría a que la Ley (de piedra) no le deja reposar (era un fanático).

Apenas desembarcó Jesús, al verlo de lejos el endemoniado sale a su encuentro. Reconoce la supremacía de Jesús y le denomina Hijo del Dios altísimo, nombre con el que se conocía entre los gentiles al Dios de los judíos. La acotación “desde lejos” en la Biblia designa normalmente a los no judíos.

5,4.- Nadie podía dominarlo

La descripción de la conducta violenta del hombre da lugar al uso singular de una serie de palabras que sólo aparecen en este versículo (*halysis, damazô, diaspao, katoikêsis, pedê.*= cadenas, dominar, destrozar, habitar, grillos para los pies).

Es hombre sin familia, signo del mundo pagano, sometido a la violencia, expulsión y soledad. Evidentemente, ha pactado con su propia locura para seguir sobreviviendo.

Y en los montes; se ha visto en esta mención extraña una alusión a Is 65,1-7, donde aparece el vocablo y donde se describe a los gentiles como impuros, que no evitan el contacto de tumbas y comen carne de cerdo.

4 διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἀλύσεσιν δεδέσθαι καὶ διεσπάσθαι ὑπ. αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετριφθαι, καὶ οὐδεὶς ἵσχυεν αὐτὸν δαμάσαι. 5 καὶ διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἐαυτὸν λίθοις.

“de hecho, muchas veces lo habían dejado sujeto con grillos y cadenas, pero él rompía las cadenas y hacía pedazos los grillos, y nadie tenía fuerza para domeñarlo. 5 Todo el tiempo, noche y día, lo pasaba en los sepulcros y en los montes, gritando y destrozándose con piedras.

Los grillos o cepos eran propios de los esclavos, especialmente de los prisioneros de guerra reducidos a la esclavitud (cf. Jue 16,21, de Sansón hecho cautivo por los filisteos; 2 Sm 3,34; 2Re 25,7, de Sedecías hecho cautivo por Nabucodonosor; Sal 79,11; 146,7); se trata, pues, de un hombre al que por una acción violenta se le ha privado de su libertad, haciéndolo esclavo. De hecho, el verbo “domeñar”, que describe la acción que intenta la sociedad contra el individuo, significa también “vencer” en una lucha o batalla.

En país pagano: El endemoniado indomable, figura de los esclavos (grillos, cadenas); un muerto en vida (cementerio, sepulcros); espíritu inmundo, ideología de violencia (Legión). Un rebelde al que la sociedad no puede dominar; desesperado y destruyéndose a sí mismo con su violencia, porque no hay alternativa.

Se trata de un individuo, que se siente esclavizado y explotado y la única solución que ve es revelarse con más violencia. Ser más fuerte que quien le explota y destruirlo.

La visita que realiza Jesús a la región pagana es algo fundamental. Tiene numerosos puntos de contacto con Is 65, 1-7, donde se habla de los impíos y de los idólatras. Se dice de ellos «que habitan en tumbas y en antros hacen noche, que comen carne de cerdo y en cuya vajilla hay bazofia inmunda», «que quemaron incienso en los montes y en las colinas me afrentaron» (v. 4 y 7). No puede excluirse que el narrador se basara en este modelo. El gritar del poseído «en los montes» y los cerdos en el desenlace adquieren entonces una significación más amplia. El conocedor del antiguo testamento sabe que Is 65 comienza con las palabras: «Me dejó buscar por los que no preguntan por mí y me dejó encontrar por los que no me buscan... Alargo mis manos todo el día a un pueblo rebelde que sigue camino equivocado».

5,6-9

No es un ignorante. Es poseído, pero no un idiota. En algún sentido sabe más que los sabios del gran territorio, pues

su propio sufrimiento le permite barruntar el misterio mesiánico¹²⁴, diciendo: *¡Jesús, hijo del Dios Altísimo! Te conjuro por Dios que no me atormentes.*

Reconoce a Jesús y acepta su poder, pero le tiene miedo: ha pactado con su diablo y está a gusto dentro de su esfera. Por eso, la iniciativa parte del mismo Jesús que quiere curar al geraseno.

El relato está construido de forma admirable, paradigma de toda la violencia humana, en perspectiva social de paganismo y ocupación militar. Un loco, ese es el último eslabón y el signo más sangrante de la cultura de muerte del imperio. Jesús penetra con sus discípulos en ese territorio, en gesto de liberación, no de conquista.

5,6.- “Hijo del Dios Supremo”

Según la teoría marcana del “secreto mesiánico” (mejor, “el secreto del Hijo”), ningún hombre puede proclamar con veracidad que Jesús es el Hijo de Dios antes del acto decisivo y misterioso de revelación que es la muerte de Jesús en la cruz. Sólo entonces puede un ser humano –significativamente, un hombre ajeno al grupo de Jesús, un centurión gentil implicado en la crucifixión– manifestar la verdad: «Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15,39). Antes de ese momento, sólo Dios, al hablar desde el cielo en el bautismo y en la transfiguración de Jesús, y los demonios al ser exorcizados –por tanto, exclusivamente seres sobrenaturales– han podido expresar la verdad de la filiación divina de Jesús. El diálogo entre Jesús y el endemoniado de Mc 5,6-7 se ajusta perfectamente a ese plan, por lo cual debe ser visto como parte de un programa teológico y no como un dato histórico.

6 καὶ ιδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ, 7 καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ λέγει,
Tí ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦν νιὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ύψιστου; ὄρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς.

“Al ver de lejos a Jesús, fue corriendo y se postró ante él; ⁷y dijo gritando con voz potente: -¿Qué tienes tú contra mí, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Por ese Dios te conjuro, no me sometas al suplicio.

El endemoniado aparece como víctima de la violencia sociopolítica. Sus síntomas permiten ver el descontrol y una forma de hacer frente a la violencia de los otros: el desdoblamiento de la propia personalidad o la alienación, propia de los endemoniados, como ya había quedado patente en el primer exorcismo de Jesús, pero en la forma mimética, que indica una manera de defenderse, de sobrevivir y de protestar.

Si se interpreta al endemoniado como predicador judío paganizado, este piensa que Jesús le está reprochando el haberse desviado de ese judaísmo. Por eso le suplica por Dios que no le atormente quitándole esos propósitos de convertir a los paganos y de haber aceptado algunas de sus normas. No quiere abandonar esa región.

Las gentes de aquel lugar al oír lo sucedido con los puercos y al endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio, comprendieron la superioridad de Jesús, y llenos de temor sagrado le rogaron que se fuera de su tierra. Pensaron que Jesús les iba a imponer el judaísmo tradicional.

El relato ha de entenderse también en clave cristológica. Han acusado a Jesús de alianza con el Diablo (3, 22- 30). Este pasaje muestra la mentira de aquella acusación: Jesús se enfrenta a la legión de Gerasa y rompe la estructura diabólica del mundo. Como Hijo del Dios Altísimo, Jesús supera la opresión del Diablo, no sólo en Israel, sino también en una tierra de paganos.

5,8-9

«Legión» recuerda la brutal violencia de las tropas de ocupación. El hecho de que el anónimo poseído indique como espíritu inmundo la legión, quiere decir que su violencia no es más que una respuesta a la que ejercen contra él los ocupantes romanos.

5,9

Es señal de la política de Roma, no sólo por el nombre (¡me llamo Legión!: 5, 9), sino por la forma en que expresa la violencia del conjunto social. Es como si toda la fuerza represiva del imperio viniera a condensarse en el espejo de su vida. Al fondo del texto hay posiblemente una ironía, velada indicación de la locura de un mundo militarizado que descarga su violencia en los más débiles del grupo.

Jesús ha venido al lugar donde se cruzan las contradicciones del paganismo (Imperio romano) en la tierra gerasena. No le importa el rito religioso de la gente, ni los bellos edificios y los cultos de los sabios de Gerasa. No visita su

¹²⁴ Los demonios gritan dirigiéndose a Jesús como el «Hijo del Dios Altísimo» (5,7), sugiriendo el poder ilimitado de Jesús y anticipando su éxito final. Esta apelación es usada a menudo para referirse a Zeus (ύψιστος) y utilizada por los judíos de la diáspora. Por tanto, la manera de llamarlo es la propia del mundo gentil cuando se refieren al Dios de Israel, tal como leemos en los textos del Antiguo Testamento en que se manifiesta la soberanía de Dios sobre la tierra, incluso en los reinos de los gentiles (Dt 32,8; Dn 4,14).

teatro, ni conversa con sus grandes pensadores. Para Jesús, la «verdad» del territorio se refleja en este endemoniado que habita, con su propia violencia destructiva, entre sepulcros.

8 ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ, Ἐξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου. 9 καὶ ἐπηρώτα αὐτόν, Τί ὄνομά σου; καὶ λέγει αὐτῷ, Λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν.

8 Es que Jesús le había mandado: -Espíritu inmundo, sal de este hombre! 9 Entonces le preguntó: -¿Cómo te llamas? Le respondió: -Me llamo Legión, porque somos muchos.

El valor representativo de esta figura está indicado por Marcos de diversas maneras. En primer lugar, por su nombre, “**Legión**”, que indica su pluralidad (*porque somos muchos*); por otra parte, que el nombre sea primariamente el del hombre, y sólo secundariamente el de los espíritus, lo muestra la correspondencia entre la protesta del endemoniado: *¿Qué tienes tú contra mí?* y el diálogo que sigue: “*¿Cómo te llamas?*”, “*Me llamo Legión*”.

El uso del término “Legión” podría ser una alusión a la situación política reinante en el país. Los romanos estaban asentados como fuerza de ocupación y no tenían intención de abandonar el país. En línea con esto se encuentra precisamente la primera de las peticiones, la de que Jesús tenga a bien no expulsar a los demonios fuera del país. La morada natural de éstos era el desierto o el abismo.

El nombre (“Legión”) es también un término militar, en la línea de los notados anteriormente (“grillos/cepos”, “domeñar/vencer”) y denomina a un colectivo. 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. Se deduce que el hombre repite en sí mismo, interiorizada, toda la destrucción que las acciones y la dominación de las legiones romanas han traído al pueblo. El espíritu hace con él lo que las legiones hacen al pueblo: invaden, son violentas, ocupan con la intención de quedarse y suplantan la identidad original del territorio ocupado, transmiten una imponente idea de fuerza y parecen invencibles.

Reuniendo los datos obtenidos, resulta tratarse de la multitud de esclavos (“grillos”), poseídos todos por un espíritu de violencia fanática, rebeldes contra la sociedad que los ha tenido dominados y que no encuentran salida a su situación de rebeldía. Se describe el conflicto permanente intrínseco a la sociedad esclavista pagana.

Espíritu inmundo, sal de este hombre (significaría; *renuncia a tus expectativas de odio y violencia como medio de superar tu estado de injusticia*).

El endemoniado entiende que, si Jesús le propone rechazar la violencia, le está proponiendo volver a someterse a la esclavitud. **Por ese Dios te conjuro, no me sometas al suplicio.** No entiende el sentido de la liberación de Jesús.

Porque somos muchos. Es uno y son muchos, lleva en sí la locura de toda la ciudad, expresada como ejército invasor. Es un territorio ocupado: lugar poseído por una «legión de demonios». De esta forma evoca Marcos su violencia guerrera: como legión romana, que domina un territorio, impidiendo que sus gentes se puedan expresar de un modo libre, así son los demonios invasores de Gerasa. Es una víctima, chivo expiatorio de una sociedad militarizada.

5,10

Reconoce en Jesús un ser excepcional, **se postró ante él** (=reconoce su superioridad) pero piensa que, al intentar privarlo de su espíritu de violencia, quiere someterlo de nuevo a la esclavitud (el suplicio). Legión: aplicado al hombre, representante de su clase, y a los espíritus, indicando que todos los esclavos estaban animados del mismo espíritu de violencia. No quiere que su liberación sea un éxodo como el de los hebreos.

Y aunque reconoce el poder de Dios se revela, porque Jesús le había dicho “**espíritu inmundo sal de él**” y no está dispuesto a abandonar su violencia contra la clase opresora. Jesús le dice que abandone sus iniciativas de venganza y fanatismo.

10 καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτοὺς ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας.

10 Y le rogaba con insistencia que no los enviase fuera del país.

Otra prueba de la pluralidad representada por el geraseno es su petición a Jesús: “**Y le rogaba con insistencia que no los enviase fuera del país**”. El personaje que representa a los esclavos comprende que Jesús quiere liberarlos, pero no desea que esta liberación se haga como el antiguo éxodo de los judíos, que hubieron de abandonar Egipto. El evangelista expone así que la alternativa de Jesús ha de existir en medio de la sociedad injusta. La liberación que Jesús propone se debe hacer dentro de la sociedad en la que viven.

Piensa que lo que Dios quiere y lo que Jesús está diciendo no se ajusta, porque entendían a Dios como poderoso y

fuerte que con la violencia aplastaría a los opresores. No entiende el mensaje de Jesús.

5, 11-13

El texto evoca la destrucción dramática de los demonios que pasan del hombre a los cerdos (animales impuros) y de los cerdos al mar (lugar de miedo y muerte). Toda la escena ha de entenderse en clave de psicodrama (sociodrama, teodrama): Marcos ilumina con el gesto de este hombre que, ayudado por Jesús, puede vencer a sus demonios (poderes del mundo que le tienen atenazado) despertando de esa forma a una existencia verdadera.

La leyenda de que los demonios se metieron en un rebaño gigante de 2.000 cerdos pudo quizás originarse decisivamente por la ambigüedad del arameo *ligjona*, que significa primeramente «legión», y en segundo lugar «legionario». Cuando el espíritu maligno del poseído responde a la pregunta que se le hace acerca de su nombre: Λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν (Mc 5, 9), el tenor original de esta respuesta podría haber sido: “Yo me llamo soldado, porque hay muchos de mi especie (y nos parecemos como un soldado a otro soldado)”.

La palabra *ligjona* se habría entendido erróneamente como «legión»: “Yo me llamo legión, porque nuestro número es grande (y todo un regimiento de nosotros se alberga en el enfermo)” -y se sacó la idea de que el enfermo estaba poseído por miles de espíritus malignos. De ahí no había más que un paso a la leyenda de que los demonios se metieron en los cerdos, leyenda que empalma con el v. 11 (que, originalmente, continuaba en el v. 14) y que trata del tema del diablo engañado.

11 Ἡν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη· 12 καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες, Πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν.

11 Había allí, en la falda del monte, una gran piara de cerdos hozando. 12 Los espíritus le rogaron: Mándanos a los cerdos para que nos metamos en ellos.

El cerdo era en el judaísmo figura de un poder extranjero opresor de Israel, el pueblo elegido (Sal 80 14, “el cerdo salvaje/jabalí” el cerdo que pisotea la viña el pueblo de Israel) es siempre el poder opresor y en la época se aplicaba al poder de Roma. Además, los romanos llevaban en algunos estandartes el dibujo de un cerdo. En este pasaje, sin embargo, donde el protagonista no es judío, el cerdo designa a cualquier poder que opprime a los hombres, indicando que toda la humanidad es pueblo elegido.

La gran piara de alto valor económico representa el poder del dinero. El conjunto de los que dominan. Al salir del hombre, los espíritus, van a los cerdos, indicando que la violencia de los oprimidos tiene su origen en la de los opresores. Al aceptar los oprimidos la alternativa de Jesús, rompiendo con su dependencia del sistema opresor, este se destruye (los cerdos caen al mar, como el ejército del faraón).

Los cerdos; El texto acepta ese signo (animales impuros) e interpreta a los demonios como seres que tienen afinidad con los cerdos, pues unos y otros se definen para los creyentes como impuros. Este «milagro» sólo puede entenderse desde una perspectiva simbólica judía.

5,13

La alarma general indica que el interés («piara») era de toda la región («ciudad/aldeas»). No hay ninguna señal de alegría por parte de la gente que encuentra en su sano juicio al que había estado poseído por la «Legión», sino únicamente «temor», que se produce cuando sienten amenazado su propio capital¹²⁵ por los efectos del mensaje de Jesús. La liberación y la restitución de la dignidad al individuo perjudica los intereses de toda la comunidad.

Ironía del evangelista: si antes era el «espíritu inmundo» el que «suplicaba» a Jesús que no lo expulsara fuera de la región, sino que lo enviara a los puercos, ahora son los habitantes del lugar, propietarios de los cerdos, los que «suplican» a Jesús que se aleje. Esta petición los desenmascara y manifiesta que es de ellos de quienes procedía el «espíritu inmundo». Puesto que tienen que elegir entre el bien del hombre y su capital, no dudan en elegir este último.

13 καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς δισχίλιοι, καὶ ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσσῃ.

13 Él se lo permitió. Salieron los espíritus inmundos y se metieron en los cerdos; y la piara se precipitó acantilado abajo hasta el mar, unos dos mil, y se fueron ahogando en el mar.

Se resalta 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

¹²⁵ La multitud de cerdos simbolizaba también la riqueza de los pueblos, que colocaban los bienes por encima de cualquier otro valor: Por eso, la pérdida de esa multitud de cerdos era más importante para ellos que la liberación de un ser humano atormentado, y como consecuencia de dicha escala de valores le piden a Jesús que se vaya de la región.

creyentes como impuros. 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.

El proceso liberador que Jesús emprende es el final de los fanatismos violentos (*acaban ahogados en el mar*) (como ocurrió con el ejército del faraón).

Cuando el hombre es capaz de renunciar a sus pretensiones de violencia, los poderes económicos injustos, a largo plazo, van cayendo.

El número de los puercos ahogados, «unos dos mil», aparece en el Antiguo Testamento para designar a los enemigos de Israel derrotados por los judíos. 1 Mc 9,49; 16,10.

El hundimiento de los cerdos constituye un punto climático de la narración. Los demonios van a parar de esa manera a su lugar, al abismo. Tampoco puede pasarse por alto la alegría que siente el narrador, de origen judío, por el hundimiento de los cerdos, cuya degustación había sido prohibida por Moisés¹²⁶.

No se debe olvidar que los cerdos eran la riqueza del país y por eso, aunque Jesús no lo pretenda directamente, la manera de la liberación del endemoniado tiene consecuencias económicas.

5, 14-17

La curación del endemoniado Legión se convierte en principio de una serie de gestos llenos de admiración, miedo y rechazo. El endemoniado empieza a vivir de un modo distinto, en gesto de relación personal: se ha vestido (sabe estar entre la gente), se ha sentado en corro (compartir palabra, escuchando y respondiendo), razona sabiamente... (5, 15). Estos son los signos de su salud, las señales de su nueva vida humana. Ya no es Legión, no combate en forma ritual enfermiza contra los poderes de su pueblo. Simplemente aprende a vivir como humano. Jesús no le obliga a creer en dogmas especiales, no le impone el cumplimiento de ninguna ley sagral del judaísmo. Le ha ofrecido un camino de humanidad solidaria; en ella le mantiene.

La alienación que dominaba al hombre poseído da paso a una libertad humanizante. De estar desnudo pasa a estar vestido, de gritar pasa a estar sentado y a escuchar, de habitar en los sepulcros pasa a anunciar la liberación que Dios ha actuado en él.

14 καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς· καὶ ἥλθον ιδεῖν τί ἔστιν τὸ γεγονός. 15 καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἴματισμένον καὶ σωφρονοῦντα, τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, καὶ ἐφοβήθησαν.

¹⁴Los porquerizos salieron huyendo, lo contaron en la ciudad y en las fincas, y fueron a ver qué significaba lo ocurrido. ¹⁵Llegaron adonde estaba Jesús, contemplaron al endemoniado sentado, vestido y en su juicio, al mismo que había tenido la Legión, y les entró miedo.

Los dueños de la piara, (= los propietarios de la riqueza que explotan y dominan) que acuden a comprobar lo sucedido, sienten miedo ante la nueva condición del hombre, que ha recuperado su personalidad y no muestra temor alguno ante sus antiguos opresores (*sentado, vestido y en su juicio*).

Tiene vestido (= ahora es persona) es una forma de simbolizar la calidad humana de la persona nueva que ha renunciado a la violencia.

El texto griego presenta vacilaciones en los pronombres personales: a veces duda entre “*él, ellos*” masculinos (que se refieren al hombre) y las formas neutras (que corresponderían a los espíritus). En realidad, para el evangelista, la distinción entre hombre y espíritu no es la que existe entre dos seres yuxtapuestos, sino solamente la que existe entre el hombre y el fanatismo que lo despersonaliza. El hombre es uno con su violencia, aunque puede renunciar a ella. Puede hablarse de una doble personalidad: la suya de hombre y la que adquiere por el influjo de la ideología y el fanatismo. Por eso, en 5,8 se lee: “*Jesús le había mandado* (al hombre)”, pero se dirige al espíritu: *¡Espíritu inmundo, sal de este hombre!* Es decir, se dirige al hombre en cuanto poseído (=espíritu), en cuanto identificado con su violencia fanática; Jesús lo insta a renunciar a ella.

Es sorprendente que, cuando Jesús cura al endemoniado de Gerasa, el evangelista diga que los presentes tenían miedo. Hubiera parecido más lógico que el miedo se hubiera apoderado de los que contemplaban la situación

¹²⁶ Para la prohibición de comer carne de cerdo, cf. Lev 11,7; Dt 14, 8. Si bien es cierto que aquí se prohíbe únicamente la comida de la carne de cerdo, más tarde la Mishna (BQ 7, 7) prohibirá incluso la crianza de cerdos. El rechazo de la carne de cerdo como animal impuro hay que verlo sobre el trasfondo de la lucha contra los cultos sirios, en los que el cerdo tenía una función (Is 65, 4, 66, 17). No se sabe con certeza cuándo se produjo la prohibición de la crianza del cerdo. Una tradición legendaria lo relaciona con la guerra entre Hircano y Aristóbulo II el 65 a.d.C.

anterior cuando el hombre estaba poseído por un demonio. Así, Marcos parece querer insistir en el hecho de que la acción de Jesús desenmascara el miedo a la violencia y a la locura, al tiempo que crea espacios de libertad.

¹⁶ καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ιδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.

¹⁶**Los que lo habían visto les refirieron lo ocurrido con el endemoniado y también lo de los cerdos.**

La curación del demonio-legión es de tipo social y conflictivo. La muerte de los cerdos ha de verse como visualización sanadora. Pero el texto no se puede cerrar en un nivel de pura dramatización interna; es más que curación simbólica de meros males subjetivos. El conflicto tiene razones exteriores y la curación del oprimido resulta peligrosa para sus opresores. Por eso protestan los porqueros y habitantes de Gerasa, expulsando a Jesús de su territorio (5, 16-17).

5,17

Necesitan al enfermo para descargar en él su agresividad, necesitan la Legión para vivir. Sólo de esa forma desahogan y de algún modo controlan su violencia con otra violencia más grande. No son capaces de aceptar a Jesús, no quieren su paz, no pueden asumir su transparencia.

¹⁷ καὶ ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὄριων αὐτῶν.

¹⁷**Entonces se pusieron a rogarle que se marchase de su territorio.**

Para la sociedad pagana, el dinero y el poder valen más que el hombre y rechaza a Jesús.

El exorcismo es importante no tanto en sí mismo cuanto por permitir al narrador establecer una relación indirecta entre misericordia, palabra, fe y victoria sobre los espíritus. Además, permite mostrar el origen de la autoridad de Jesús, que proviene de Dios, que sólo puede ser interpretada a partir de la disposición de fe y a partir de sus resultados liberadores.

La reacción de temor de los gerasenos que piden a Jesús que salga de la región es consecuencia de la negativa a aceptar, por parte del grupo social, el precio de la libertad que supone la acción del Maestro, un orden –el del Reino de Dios– que tiene consecuencias socioeconómicas: los cerdos eran la riqueza de la región.

5,18-20.- El decapolitano misionero

El curado ha descubierto el don de Jesús y por eso desea acompañarle (5, 18). Ha superado la locura de su legión; se siente querido, perdonado, valorado. Es normal que quiera ir con Jesús, para guardar la verdad que ha descubierto. Busca la ayuda del Señor (cf. 5, 19), el refugio de una sociedad no represiva donde pueda realizarse.

Jesús no permite al que ha sido curado que le siga, pero le ofrece la posibilidad de volver a su casa, a su pueblo, y allí proclamar desde su propia experiencia «todo lo que el Señor le ha hecho» (5,19). El endemoniado se ha convertido en un seguidor de Jesús, pero no debe acompañarlo a la otra orilla del lago, porque los gentiles no han de convertirse en judíos para ser seguidores de Jesús.

¹⁸ καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαιμονισθεὶς ἵνα μετ. αὐτοῦ ॥

¹⁸**Mientras subía a la barca, el antes endemoniado le rogaba que le permitiese estar con él,**

Aunque se lo pide insistentemente, Jesús no le permite unirse al grupo de los Doce, pero le envía a anunciar lo que el Señor ha hecho con él. Se convierte de este modo en el primer misionero enviado por Jesús (antes que los Doce) a territorio no judío.

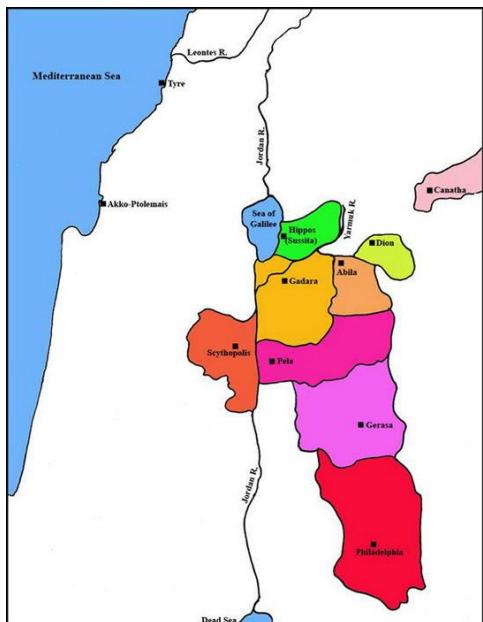
El endemoniado quiere seguir a Jesús, pero piensa que el seguimiento va a consistir entre otras cosas en volver con él al otro lado del mar, donde se halla la región donde domina el judaísmo ortodoxo. Pero Jesús no se lo permite, ordenándole que se vaya *a su casa*, frase idéntica a la que dijo al paralítico (2, 11), representante también de los paganos. La frase “*a tu casa, con los tuyos*” es, sin duda, paralela con la Decápolis del versículo siguiente. Los “suyos” es el grupo de los semipagano: judíos y paganos, que vivían en esa región.

El endemoniado ha sabido reconocer en la acción y en el mensaje de Jesús lo que los escribas no querrán reconocer nunca, porque separan la acción de Jesús de la acción de Dios: «¿Por qué éste habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo?» (Mc 2,7). Mientras que el endemoniado ha sido liberado del espíritu inmundo que lo dominaba, los escribas seguirán siendo víctimas y cómplices de él.

5,19-20.- Jesús le manda que se quede.

Jesús debe marcharse, porque ha realizado su tarea y no es un geraseno. Los habitantes de la ciudad le expulsan y él acepta la expulsión porque debe culminar su camino en Galilea y Jerusalén, como seguirá indicando Marcos. Pero quiere que el curado siga en la Decápolis como signo salvador, principio de una vida que supera la violencia reflejada en la Legión por siempre.

Este geraseno es, con el leproso de 1, 45, el primer misionero de Jesús. No ha tenido más catequesis o iniciación que su propia experiencia de libertad. Pero ella basta. Así aparece como portador de Reino en la Decápolis donde le han recordado y recuerdan.



Decápolis:

El nombre de esta región hace referencia a las diez ciudades que la formaban. Según Plinio eran: Damasco, Filadelfia, Rafaná, Escitópolis, Gadara, Hipos, Dión, Pela, Gerasa y Canata. Pero González Echegaray advierte que, en tiempos de Jesús, a pesar del nombre de Decápolis, solo comprendía ocho: Hipos, Gadara, Dión, Abila, Escitópolis, Pella, Gerasa y Filadelfia. Estas ciudades, fuertemente helenizadas, en las que se habla griego, consiguieron de Pompeyo en el año 63 a.C. que les permita formar una confederación con fines comerciales y defensivos, bajo el dominio directo del gobernador romano de Siria.

19 καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτὸν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ, "Υπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σούς, καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἡλέησέν σε.

19 pero no lo dejó, sino que le dijo: -Márchate a tu casa con los tuyos y cuéntales cuánto ha hecho el Señor por ti, mostrándote su misericordia.

Los así liberados pensaban en un primer momento que, siendo Jesús judío de origen, los paganos que le dieran su adhesión habrían de adoptar de algún modo la manera de ser judía (*que le permitiese estar con él*). El evangelista desmiente esta idea (*pero no lo dejó*) afirmando el derecho a vivir, y desarrollar el mensaje en cada cultura, sin subordinarse a los usos ni ideales hebreos, por tanto, el pagano no necesita integrarse en Israel, debe anunciar a los suyos la alternativa de Jesús.

Es enviado por Jesús mismo, como apóstol, a predicar en su tierra de paganos la “extraordinaria noticia” de la cercanía del Reino. Será el primer misionero entre no judíos. El texto debe leerse en el contexto de fuerte enfrentamiento entre las comunidades de los primeros años, sobre si la Buena Noticia se tenía que predicar o no a los paganos.

Márchate a tu casa... El envío a la casa formaría parte de la tradición del exorcismo recogida por el evangelista por ser la demostración de la curación. A diferencia de las otras dos escenas de curación con la orden de regresar a casa en Marcos (2,11; 8,26), aquí aparece una petición previa del sanado a Jesús de estar con él, que Jesús rechaza para enviarlo a su propia casa.

A tu casa... anunciales¹²⁷: expresión típica en Mc para definir el discipulado y el seguimiento.

20 καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον.

20 Se marchó y empezó a proclamar por la Decápolis cuánto había hecho Jesús por él; y todos se sorprendían.

Aunque la sociedad intente silenciar el mensaje liberador, la experiencia de los que, por haberlo aceptado, han recibido vida no puede reprimirse y hará que se siga difundiendo (*y empezó a proclamar por la Decápolis*) eran todas ellas ciudades paganas, las que tienen la oportunidad de escuchar lo que había hecho Jesús. ¡Un profeta judío que se interesa por los paganos! Lo normal para el judío era considerar a los paganos, pecadores y a las mujeres prostitutas.

¹²⁷ El «anunciar» se expresa en Mc con dos verbos: en 3,14 con una palabra técnica, gr. *keryssein* (el *kétyx* es el heraldo; de aquí viene el cultismo *kerigma*, ‘proclamación’); en este versículo con el griego *apaggélein*, que es en sí un vocablo neutro en otros lugares de Mc (véase, por ejemplo, 6,30), que se convierte en proclamación misionera. Resulta curioso que Jesús mismo rompa aquí con su orden del «secreto mesiánico» (véase 1,44). Esto ocurre probablemente porque la historia está relatada desde la óptica pospascual, momento en el que se puede y se debe proclamar la verdadera naturaleza de Jesús.

«La respuesta de Jesús demuestra que el “seguimiento” no debe entenderse con esquemas rígidos. Uno es apartado de su casa y de su familia; a otro se le devuelve a ella contra su voluntad. El seguimiento no es un método de salvación con el que uno pueda asegurar su propia felicidad; se trata siempre y únicamente del modo mejor de proclamar el anuncio gozoso para hacerlo llegar a otros hombres». E. Schweizer,

Esta misericordia de Dios es la experiencia clave que Pablo recuerda a los gentiles de Roma:

«En efecto, así como vosotros fuisteis en otro tiempo rebeldes contra Dios, mas al presente habéis conseguido misericordia a causa de su rebeldía, así también, ellos al presente se han rebelado con ocasión de la misericordia otorgada a vosotros, a fin de que también ellos consigan ahora misericordia» (Rom 11,30-32).

En este sentido, Pablo se presenta como «misericordiosamente (*η λεή θημεν*) investido de un servicio (2Cor 4,1) que consiste, precisamente, en ser «apóstol de los gentiles» (Rom 11,13), en «proclamar a Cristo crucificado» (1Cor 1,23), «el evangelio entre los gentiles» (Gal 2,2). El geraseno aparece así como precursor de la misión paulina, tal como recoge Pablo: «¿cómo predicarán si no son enviados? Como dice la Escritura: ¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien!» (Rom 10,15).

Las enfermedades y las sanaciones en los evangelios

La mayoría de las enfermedades que presentan los evangelios están muy relacionadas con la situación de marginación y opresión que sufría la mayor parte de la población. En ellos, la enfermedad aparece como una dolencia que afecta a las relaciones de una persona en su grupo familiar o vecinal o incluso respecto a su relación con Dios, más que como una mera disfunción biológica sin más consecuencias que la alteración física. La antropología médica ha estudiado la relación que hay entre cuerpo, mente y sociedad, lo que significa que ninguna condición física, patológica o saludable, es exclusivamente somática o psicosomática, sino también social.

Cuando los evangelistas hablan de enfermedades, están hablando de algo más amplio que una mera disfunción orgánica. Están aludiendo a personas en relación con sus grupos familiares y sociales y con sus normas.

5,21-43.- La fe que salva

Una vez que ha vuelto a atravesar el lago, Jesús se encuentra de nuevo en tierra judía. La muchedumbre se reúne en torno a él a orillas del mar. Se espera que dé una enseñanza, pero la llegada primero de Jairo y después de una mujer con pérdidas de sangre orienta al texto hacia dos relatos de salvación, encajados uno en el otro, que tienen numerosos puntos en común.

5,21-42.- Dos mujeres. Iglesia y pureza social

Jesús vuelve a la ribera galilea que había sido espacio de llamadas (1, 16-20; 2, 13-14), de curaciones (3, 7-12) y parábolas (4, 1). Entre los paganos, la opresión tenía rostro de hombre y signos de violencia externa (cf. 5, 14). Aquí aparece vinculada a un hombre y dos mujeres, con rasgos de violencia personal y familiar muy honda: una de ellas es joven, hija del Archisinagogo, y parece que no tiene más salida que la muerte, habiendo cumplido doce años (al hacerse mayor); la otra es ya madura, lleva doce años de mal flujo de sangre. Ambas están vinculadas por una misma enfermedad: son signo de impotencia del pueblo israelita. Jesús las cura, pero no para que vuelvan a lo antiguo, sino para que inicien un camino de humanización evangélica (de Iglesia) donde merece la pena crecer, ser mujer, realizarse en familia.

Marcos cultiva con maestría la alternancia y el suspense de sus narraciones. Había dejado atrás temas pendientes, simplemente esbozados, que ahora debe desarrollar; así el motivo de 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 (de 5, 1-20). Antes ocurre todo en tierra pagana, ahora se ha vuelto al espacio israelita, atravesando otra vez las grandes aguas. Al otro lado parecía dominar lo demoníaco, aquí se halla la angustia del Archisinagogo y la impureza de una judía enferma: allí dominaba la figura de un varón brutal, endemoniado, aquí están unas mujeres dominadas que no pueden realizar en libertad su vida.

Se pasa así de la lucha satánica (5, 1-20) al espacio de las preocupaciones familiares, donde es 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 adulta vencida por su misma impureza de sangre (5, 24b-34).

Un doble relato. En el doble relato, se descubre un mensaje muy profundo. Por una parte, la niña y su padre son imagen de los sometidos a la institución. Jairo es un cargo público, aunque no estrictamente religioso. La mujer enferma representa a los marginados y excluidos por una interpretación demasiado legalista de la Ley. Este

simbolismo se hace más claro por el anonimato de las dos mujeres, y los doce años de enfermedad de la mujer y los doce años de vida de la niña. El número doce es símbolo de Israel.

Los dos relatos tienen varios elementos comunes: dos mujeres que sufren, el número doce (5,25.42) y ciertas palabras (fe, temor, curada, hija, etc.). No obstante, el estilo de cada uno refleja un origen diferente. El relato de la hija de Jairo se cuenta con oraciones breves, pocos participios y la utilización del presente histórico; el relato de la hemorroísa (5,25-34) se narra mediante oraciones más extensas con muchos participios y tiempos en aoristo e imperfecto.

Jairo (símbolo de la institución) no encuentra salida en la religión y busca la salvación en Jesús, que ya había sido rechazado por sus jefes. La decisión es tan difícil que espera hasta el último momento para ir en busca de Jesús. La mujer enferma, también se había gastado toda su fortuna en buscar salvación sin hallarla. Tampoco le quedaba otra salida. La religión no sólo no le daba solución, sino que la marginaba y la excluía hasta límites inimaginables hoy. Jairo viola formalmente la Ley acudiendo a un proscrito. La mujer viola literalmente la Ley tocando a Jesús. Es muy interesante constatar que, en los dos casos, Jesús apela a la fe-confianza como motor de puesta en marcha de la curación-salvación.

Muy probablemente estos dos milagros, que en el relato de Marcos se narran entrelazados, circularon primero separados. Marcos en su proyecto de descubrir en las acciones de Jesús un segundo plano los ha presentado juntos. Pretende así mostrar cómo se origina la comunidad cristiana judía de Jesús, que es absoluta novedad, aunque esté estrechamente vinculada a Israel. La Hemorroísa representa al Israel que se extingue, la sinagoga, sin que ningún médico sea capaz de curarlo (¿los enviados de Dios: profetas, sabios y otros?).

Conviene considerar los **doce años** de la enfermedad de la mujer. Doce años también van a ser los que tenía la hijita de Jairo. Esta cifra es muy sospechosa. La sospecha se aumenta al poner el mismo número para los dos hechos. Todo indica que el evangelista ha querido cifrar los dos acontecimientos en clave judía. Las dos figuras van a representar a Israel, pero de forma distinta. Cuando nació la niña empezó la enfermedad de la mujer. ¿No podría ser esta mujer, la esposa de Jairo y madre de la niña de la que después hablará el relato (5, 40)? Marcos silenciaría esto con objeto de no hacer proceder la comunidad de Jesús del viejo Israel que se extingue en purificaciones y ritos (la Hemorroísa).

He aquí los paralelos:

Jairo (5,21-24.35-43)	Hemorroísa (5,25-34)
Presencia molesta de la muchedumbre en duelo (5,38-40).	Presencia molesta de la muchedumbre, que atosiga a Jesús (5,23.27.30-31).
Presencia de tres discípulos testigos (5,37.40).	Presencia de los discípulos, que no entienden (5,31).
Una joven de doce años (5,42).	La mujer lleva enferma doce años (5,25).
«Ven, imponle las manos y se salvará» (5,22).	«Si toco su manto me salvaré» (5,28).
Él cae a sus pies (5,22).	Ella cae a sus pies (5,33).
«No temas... ».	La mujer «llena de temor y temblorosa» (5,33).
«... solamente ten fe» (5,36).	«Tu fe te ha salvado» (5,34).

Pero conviene también fijarse en las diferencias.

El narrador presenta a las dos mujeres de manera muy distinta. A la hemorroísa la presenta como una adulta autónoma y desde ella misma (monólogo interior), con su propia acción que busca curarse; a la niña la introduce desde el punto de vista del padre, que pide su curación, que se salve y viva (5,23). La curación de la hemorroísa se hace pública cuando es requerida a comparecer y narrar lo sucedido (contar toda la verdad) y entonces tiene lugar la transformación completa. En esta transformación la mujer supera el temor y temblor. La curación de la «niña», que en realidad es una púber, tiene lugar en el ámbito privado de la propia familia y de algunos discípulos elegidos por Jesús como testigos, los mismos que le abandonarán al final.

Las dos historias muestran conexiones con la Pascua. El narrador dice que la hemorroísa ha padecido mucho bajo los médicos (5,26), utilizando el mismo término con que Jesús, en dos ocasiones, anticipará su pasión (8,31; 9,12). Así, el narrador vincula un aspecto de su final con la historia vivida por la mujer. Las relaciones entre la historia de la jovencita y la Pascua apelan al verbo levantarse (*egeirô*), el mismo que se utiliza para hablar de la resurrección.

Han de notarse también las diversas denominaciones con que se designa sucesivamente a la hija de Jairo: en boca de

Jairo es **mi hijita**, (*Tò θυγάτριόν μου*) indicando dependencia y cariño; los emisarios la llaman **tu hija**, (*H θυγάτηρ σου*) mera dependencia; Jesús, **la chiquilla**, (*τὸ παιδίον*) que subraya su edad inmadura, pero no denota dependencia (40.41); luego se dirige a ella llamándola **muchacha** (*Tὸ κοράσιον* joven casadera), señalando su independencia y el porvenir fecundo que le espera. Jesús, que da vida y fecundidad a este pueblo, es «el Esposo» (2,19).

Las sucesivas denominaciones van mostrando el proceso que se efectúa: el pueblo sometido a la Ley, representado por la hija del jefe de sinagoga, infantilizado (inmaduro, menor de edad) y dependiente, se encuentra en una situación límite que es objeto de preocupación para el dirigente (ternura).

Jesús nunca reconoce la vinculación ni la dependencia (nunca la llama "tu hija"), aunque constata el infantilismo de ese pueblo ("chiquilla"). Su solución pasa por abrirle un horizonte nuevo, un porvenir de emancipación y fecundidad ("muchacha" casadera). Dado que Jesús se ha atribuido el papel de Esposo/novio (2,19.20), esto quiere decir que el pueblo antes sometido a la Ley se salvará de la situación-límite por la adhesión a Jesús (papel de "esposa").

Lo expuesto muestra el esmero y la minuciosidad con que Marcos compuso su Evangelio. Al mismo tiempo se aprecia que no es posible interpretar la perícopa si no se presta cuidadosa atención a los matices que se van expresando con el cambio de vocabulario, y que muestran el progreso del pensamiento.

La hija del jefe de la sinagoga (Mt 9,18-19; Lc 8, 40 42)

En este episodio, registrado por los tres evangelios sinópticos, la escena de la mujer con flujos (Mc 5,24b-34) se intercala entre el principio (5,21-24) y el fin de la narración sobre la hija de Jairo (5,35-6,1a); aparecen en él dos personajes femeninos distintos, pero, muy relacionados entre sí.

Nótese que ni la mujer ni la niña llevan nombre ni se precisa el lugar donde tienen lugar los sucesos.

Ambos personajes femeninos tienen, pues, un valor representativo relativo a Israel. Cuál es éste se deduce del contexto. Por su enfermedad, la mujer con flujos de sangre está en perpetuo estado de impureza, y no hay remedio para ella mientras siga bajo el dominio de la Ley que la declara impura.

25 Cuando una mujer tenga flujo de sangre varios días fuera del periodo menstrual, o cuando su menstruación se prolonga fuera del tiempo normal, quedará impura mientras le dure el flujo, con la misma impureza del periodo menstrual. 26 El lugar en que haya dormido o se haya sentado, durante el tiempo de su flujo, serán impuros, lo mismo que durante su impureza menstrual. 27 El que los toque será impuro, lavará sus vestidos, se bañará y quedará impuro hasta la tarde (Lv 15,26s).

Possiblemente el texto tiene influjos de tradiciones de milagros de Elías-Eliseo (cf. 1 Re 17,17-24, 2 Re 4,25-37) y pueden citarse también paralelos de resurrecciones (Lc 7,11-17; Jn 11; Hch 9,36-43), pero Marcos ha construido una historia muy nueva, que trata de una adolescente “resucitada”, cuya enfermedad y curación se entrelaza con la curación de la hemorroísa, en forma de tríptico o sándwich (que formalmente responde al esquema de 3, 20-35, donde había también una introducción y una “historia” intercalada en la otra).

21 Καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ πάλιν εἰς τὸ πέραν συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ. αὐτόν, καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν.

21 Cuando Jesús atravesó de nuevo al otro lado, una gran multitud se congregó a donde estaba él, y se quedó junto al mar.

Una gran multitud judía acude a Jesús, que ha roto con la institución, mostrando su descontento con ella. Jesús vuelve de Gerasa: la multitud que acude a él aceptando su contacto con los oprimidos paganos, muestra que también ella ve en Jesús una esperanza de liberación. A continuación, desdobra Mc en dos personajes esta multitud de oprimidos por el régimen religioso judío: la hija de Jairo, que representa al pueblo sometido a la institución (23: hijita del jefe de sinagoga) y la mujer con flujos (5,24b-34), que representa al pueblo marginado por ella (impura). Tanto los fieles de la institución religiosa como los excluidos de ella son víctimas de la opresión que ella ejerce.

Se congregó = synagogo (= son gente con mentalidad judía que no han roto todavía con esos ideales)

5,22. Jairo

Es uno de los archisinagogos de la zona, y significativamente se recuerda su nombre, Jairo¹²⁸ (forma helenizada del

¹²⁸ **Jairo:** Mc no suele especificar el nombre de los personajes que intervienen en su evangelio; por tanto, esta excepción puede tener aquí un significado especial. El antropónimo Jairo se ha relacionado con el hebreo «Yahvé despierta (de los muertos)» (Yá 'ir), o «Yahvé ilumina» (Yá 'ir). De todas formas sobre el significado exacto no hay seguridad; La explicación más habitual del nombre se basa en la raíz hebrea y'yr ("él iluminará"; así Claudia J. Setzer, "Jairus", en Anchor Bible Dictionary III, 615), pero algunos señalan como origen la raíz y 'yr ("él despertará"; véase S. Sandmel, "Jairus", IDB 2, 789).

hebreo **Ya”ir**, que significa **Yahvé-alumbra**; cf. Num 32:41; Dt 3:14), o “el que está iluminado por el Señor”, lo que concede viveza al relato y confirma su antigüedad. Pues bien, este Jairo, que por su nombre está vinculado a la luz de Dios, viene y se arroja, en plena calle, a los pies de Jesús, lo mismo que los espíritus impuros de 3, 11 (que, caen a los pies de Jesús, en gesto de sumisión). Pero, a diferencia de los endemoniados, Jairo ruega a Jesús por su hijita, para que le imponga las manos y se salve. El “caer a sus pies” señala que reconoce en Jesús una gran autoridad. Confiesa sin palabras que la sinagoga no puede realizar lo que él va a pedirle.

Jairo solo es mencionado en realidad una sola vez, al comienzo (5,22); a continuación, el narrador prefiere destacar el estatus social del personaje (5,35.36.38). Esto ciertamente no carece de motivo, al constituir la sinagoga para el Cristo de Marcos un lugar de enfrentamiento particularmente duro: la curación del hombre con la mano seca ha dado lugar a un primer complot (3, 1-6); y, justo después del episodio en la casa de Jairo, Jesús se enfrentará a la incredulidad de sus compatriotas en la sinagoga (6, 1-6). En estas condiciones, este jefe de sinagoga tiene algo sorprendente; cae a los pies de Jesús y le suplica «mucho».

22 καὶ ἔρχεται εἰς τῶν ἀρχισυναγώγων, ὄνοματι Ἰάϊρος, καὶ ἰδὼν αὐτὸν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ

22 Llegó un jefe de sinagoga, de nombre Jairo, y al verlo cayó a sus pies...

Jairo, el Archisinagogo, tiene una hija que muere al hacerse mayor de edad y él no puede darle vida. Por eso acude a Jesús, buscando vida por encima de su ley y sinagoga, confesando de esa forma su impotencia.

.- De nombre Jairo; El dar el nombre concreto, sin duda, intenta fijar el relato en su contenido histórico, aunque después Marcos lo reelabore. Por eso, muy posiblemente el nombre tenga también un significado. Se ha sugerido que pudiera ser “Yahvé ilumine” o “Yahvé suscite”.

Con la figura de la niña, hija del jefe de sinagoga, describe Mc la dramática situación de los judíos integrados en la institución religiosa y sometida a ella. El tema había sido iniciado en el episodio del hombre con el brazo atrofiado (3,1-7a), donde se mostraba al pueblo como un inválido sin capacidad de acción, debido a la paralizante observancia de la Ley que se le impone. El legalismo mantiene a estas personas en una situación de dependencia tal, que se encuentran privados de toda libertad, creatividad e iniciativa y, por lo mismo, infantilizados (**niña**). Los fariseos, que imponen este modo de proceder, no aparecen en esta perícopa, indicando que no se interesan por el estado del pueblo. Mc presenta en cambio, a un funcionario, encargado de la administración y organización de la sinagoga, quien, ante la imposibilidad de encontrar solución dentro de la institución que él mismo representa, se atreve, por amor al pueblo, a acudir a Jesús, el rechazado por el sistema religioso del que él forma parte.

Jefe de sinagoga no es el jefe religioso de la misma, sino el responsable de la organización, del orden, etc. un funcionario (no es necesariamente fariseo, como lo eran los líderes religiosos). No parece por tanto ser el jefe (*arkhōn*) de la sinagoga, en sentido jerárquico, sino uno de los oficiales (*heis tōn...*), encargados de escoger lecturas y lectores para los oficios litúrgicos. En cada sinagoga solía haber uno, de manera que éste sería el de Cafarnaúm (como se puede suponer).

5,23

Como testigo de una estructura social y religiosa que no puede ofrecer vida a su hija, el Archisinagogo busca a Jesús pidiendo que le imponga las manos, ofreciéndole algo que él, jefe judío oficial, no puede darle. La sinagoga, que debía estar al servicio de la vida, parece incapaz de curar al hijo de aquel que manda en ella.

23 καὶ παρακαλεῖ αὐτὸν πολλὰ λέγων ὅτι Τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῆς τὰς χεῖρας αὐτῇ ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ.

23...rogándole con insistencia: «Mi hijita está en las últimas; ven a aplicarle las manos para que se salve y viva».

El problema está en que la opresión legalista va llevando a ciertos sectores del pueblo a un estado de indiferencia y de inacción que equivale a una muerte en vida (*mi hijita está en las últimas*). El jefe de sinagoga (cargo) no encuentra remedio en su sistema y opta como persona (Jairo) por acudir a Jesús, el excomulgado por ella. Piensa que Jesús puede evitar el desastre infundiendo vida en el contexto de las instituciones del pasado (*para que se salve y viva*); espera una revitalización del pueblo antes que éste pierda la capacidad de reacción.

La hijita es por tanto figura del pueblo que va a la sinagoga. El término **hijita** presupone dependencia. Los sometidos a la institución. Y él que es el jefe (**padre**) quiere a su hijita (= a su pueblo), pero lo nota infantilizado y no encuentra solución (**en las últimas**).

El archisinagogo no se limita a pedir a Jesús que cure a su hijita. Le dice lo que quiere que haga: que vaya, imponga sus manos sobre ella a fin de que se salve y viva. Esto no deja de ser enigmático para el lector, pues imponer las manos a alguien es un acto que suele vincularse a gestos curativos tanto como a gestos de autorización. En este

último caso supondría dotar a otra persona de autoridad y de poder. De este dato podría deducirse que Jairo conoce su falta de autoridad ante la hija.

Ee salve y viva, dos verbos¹²⁹ que señalan dimensiones básicas de la persona.

5, 24a

Jesús escucha al Archisinagogo y se dispone a ir a su casa. Esta disponibilidad indica que no está en contra de la sinagoga (ni de sus servidores), sino todo lo contrario: está dispuesto a ayudar a los que trabajan y viven en ella, como este padre de la niña enferma. Pero a fin de hacerlo debe enseñarle algo importante, que le permita superar un tipo de ley de pureza judía. Por eso, de pronto, se para la escena... El Archisinagogo tiene que ver algo que no ha visto, aprender algo que no sabe.

24 καὶ ἀπῆλθεν μετ. αὐτοῦ.

24a Y se fue con él

Sin decir palabra, Jesús lo acompaña, mostrando su entera disponibilidad para ayudar al que recurre a él.

Escucha al Archisinagogo y se dispone a ir a su casa. Está dispuesto a ayudar al servidor o jefe de la sinagoga judía, y por eso le escucha y va con él ante la mirada de la muchedumbre de la orilla del mar.

Se trata de un caso público de relación entre Jesús (que ha curado ya al endemoniado de la sinagoga: 1, 23-28) y este Jairo, que es ministro de la sinagoga, de manera que esta escena podrá definir, a los ojos de los espectadores y oyentes del evangelio, la relación entre Jesús (con su movimiento) y la estructura sinagoga.

- Aquí Mc, corta drásticamente la narración e introduce otra perícopa.

(En el trayecto hay una pausa. Entre la multitud que le sigue y opriime, una mujer logra tocar su manto y se ve libre de su hemorragia. Esta pausa, motivada por una mujer en el anonimato, provoca un cambio de situación. La hija de Jairo muere, y lo que iba a ser una curación debe convertirse ahora en una resurrección. El evangelista dirige así, mediante una narración tensa y de carácter concéntrico, al punto culminante de la actividad milagrosa de Jesús. Los dos milagros, perfectamente ensamblados y con numerosos puntos en común, tienden hacia un mismo objetivo: revelar el poder de Jesús e instruir al mismo tiempo sobre el poder de la fe).

La mujer con flujos¹³⁰ (Mt 9,20-22; Lc 8 42b-48)

El otro sector oprimido de la sociedad judía es el de los marginados por no atenerse a las normas de religiosidad exigidas por la institución sinagoga. Este sector es adulto y puede tomar la iniciativa de acercarse a Jesús.

Mientras Jesús se dirige a la casa de la adolescente, Marcos introduce el relato de una mujer que lleva doce años enferma de flujo de sangre, para retardar la narración y producir mayor suspense.

Enlaza temáticamente con el episodio del leproso (1,39-45), prototipo de los marginados por la institución religiosa, y expone la alternativa que ofrece Jesús a este sector del pueblo. Su colocación central, entre las dos partes de la narración sobre la hija de Jairo, muestra la importancia que tiene el problema de la marginación y la estrecha conexión que existe entre los dos modos de opresión.)

Era **hemorroísa desde hace 12 años** (5, 25). Nadie podía acercarse a su cuerpo, compartir su mesa, convivir con ella. Como solitaria, aislada tras el cordón sanitario y sacrificial de su enfermedad, vivirá en la cárcel de su impureza femenina. No puede curarla la ley, pues la misma ley social y sacrificial la ratifica como enferma. Por eso no puede acudir a los escribas ni a los sacerdotes para curarse. Vive sin esperanza de curación humana, pues tampoco los muchos médicos (5, 26) fueron incapaces de curarla. Lo ha gastado todo en sanidad y no ha sanado, como dice con ironía el texto.

El relato atiende a lo grave de su enfermedad, pero el sentido figurado señalado por Marcos indica que los ritos y purificaciones eran como una fuente que desangraba a los fieles de Israel.

¹²⁹ El verbo *salvarse* es polivalente en una mentalidad en la que salud y enfermedad se encuentran incluidas en la dimensión religiosa de la persona. La petición de salvación indica que en la percepción del personaje la grave enfermedad de la hija tiene que ver explícitamente con lo religioso.

¹³⁰ Mateo y Lucas incluyen en sus respectivas narraciones el episodio de la hemorroísa. Mateo lo narra brevemente y reduce el episodio a tres versículos, olvidando los detalles que ayudan a empatizar con el sufrimiento de la mujer, y Lucas cambia el tono íntimo de Marcos, perdiéndose de esta forma la fuerza de la narración marciana. Aunque Lucas narra este episodio más ampliamente que Mateo, introduce cambios sutiles como el hecho de omitir el v. 29 en que la mujer descubre que ha sido curada y también el v. 33 donde le dice «toda la verdad», la que libera y salva. Ambos evangelistas modifican el ambiente general de la escena, porque, contrariamente, en Marcos se une curación y salvación a la fe.

Καὶ ἡκολούθει αὐτῷ ὥχλος πολύς, καὶ συνέθλιβον αὐτόν.

24b Lo seguía una gran multitud que lo apretujaba.

Aparece otra **multitud**, ésta de seguidores de Jesús (**lo seguía**, cf. 2,15) que no proceden de la institución judía (cf. 3,32.34; 4,10: «los que estaban en torno a él»); su cercanía y adhesión a Jesús las expresa aquí Mc con la observación lo apretujaba. Estaba sola y excluida. Con la sangre se le estaba escapando la vida. Pero, además, sus hemorragias la separaban de la comunidad, del culto en el templo y también de Dios mismo. El bullicio de la gente que apretaba y estrujaba a Jesús (Mc 5,24) contrasta con su silencio.

5,25-27

El evangelista informa del sufrimiento de la mujer mediante siete participios de aoristo¹³¹: οὗσα, παθοῦσα, δαπανήσασα, ὠφεληθεῖσα, ἐλθοῦσα, ἀκούσασα, ἐλθοῦσα. Estos participios describen la situación que ha padecido esta mujer: exclusión, alejamiento y soledad a causa de su enfermedad durante doce años. Marcos rompe este movimiento lento que transmiten los participios con el aoristo de indicativo ἤψατο (ha tocado), provocando el clímax de lo que está narrando.

25 καὶ γυνὴ οὗσα ἐν ρύσει αἴματος δώδεκα ἔτη

25 Una mujer que llevaba doce años con un flujo de sangre,

Es persona sin familia. Conforme a la ley sacral judía, su condición de hemorroísa (mujer con hemorragia menstrual permanente) le expulsa de la sociedad: no puede tener relaciones sexuales ni casarse; no puede convivir con sus parientes ni tocar a los amigos, pues todo lo que toca se vuelve impuro a su contacto: la silla en que se sienta, el plato del que come... Es mujer condenada a soledad, maldición social y religiosa. El milagro de Jesús consiste en dejarse tocar, ofreciéndole un contacto purificador. En el fondo del relato hay un recuerdo histórico (forma de actuar de Jesús) y una experiencia eclesial (la comunidad cristiana ha superado las normas de pureza humana y sexual del judaísmo).

5,26

Es mujer solitaria, pues su mismo “tacto” ensucia lo que toca, pero tiene un deseo de curarse que desborda el nivel de los escribas de Israel y de los médicos del mundo. Lógicamente, su misma enfermedad se expresa como búsquedas de “contacto” personal.

Nadie puede acercarse, 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 la 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.

26 καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ιατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ. αὐτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα,

26 que había sufrido mucho por obra de muchos médicos y se había gastado todo lo que tenía sin aprovecharle nada, sino más bien poniéndose peor...

Tras intentar innumerables veces encontrar una solución, ha constatado la imposibilidad de salir de su situación dentro del marco de la Ley, mediante los ritos religiosos que ésta determina, pues es el legalismo fariseo el que la mantiene en ese estado, sometiéndola al mismo tiempo a una explotación económica.

Referida como está al pueblo judío (número “doce”), la figura de la mujer representa aquella parte de la sociedad judía que está irremediablemente marginada por ser considerada impura, es decir, por no cumplir los requisitos que impone la Ley y no encontrar manera de cumplirlos. Esta mujer puede sin duda identificarse con la llamada “gente de la tierra”, el vulgo, despreciado y evitado por parte de los influyentes fariseos y letrados por no conocer la Ley ni poder dedicarse a su práctica minuciosa.

La figura de la mujer continúa, pues, la del leproso. La diferencia está en que, en el momento de la curación del leproso (1,39-45), no se había verificado aún la ruptura entre Jesús y la institución judía ni había ofrecido Jesús su alternativa. Ahora, en cambio, existe la posibilidad de encontrar una nueva manera de vida, al margen de la injusticia de aquella sociedad.

5,27-28.-Le tocó por detrás el manto,

El manto aparece como figura de la persona: en la entrada de Jesús en Jerusalén la gente «extendía sus mantos por el camino» (Lc 19,36), como una expresión de rendición de toda su persona; el ciego Bartimeo «tiró a un lado el

¹³¹ Que llevaba, que había sufrido, se había gastado, sin aprovecharle, poniéndose peor, había oído hablar, acercándose.

manto, se puso en pie de un salto y se acercó a Jesús» (Mc 10,50): estaba dejando a un lado toda su vida anterior. Durante su última cena «Jesús se levantó de la mesa, se quitó el manto...» (Jn 13,12), como gesto de su absoluto desprendimiento de sí mismo.

Del valor curativo del manto habla luego 6, 56, pero en este caso es posible que se aluda también a un viejo rito espousalicio 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).

27 ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὅπισθεν ἤψατο τοῦ ἵματίου αὐτοῦ·

27 como había oído hablar de Jesús, acercándose entre la multitud, le tocó por detrás el manto,

La mujer es adulta y es capaz de tomar una decisión por propia iniciativa y convicción, no se encuentra infantilizada y decide romper con el sistema que le impedía tocar a alguien. Y eso la cura. La única posibilidad de salir de su situación está en emanciparse de la Ley marginadora y abrazar la alternativa que Jesús ofrece. Como figura adulta, toma ella misma la decisión y toca a Jesús, violando la Ley e independizándose de ella. Jesús le comunica una fuerza que suprime su marginación (se siente curada) y le da una nueva posibilidad de vida.

La salvación le viene por haberse atrevido a transgredir la Ley. Al tocar a Jesús, se arriesga incluso a que la hubiesen lapidado. Pero sin esa osadía hubiese seguido siendo una marginada del legalismo. Ley que margina y discrimina. Y, además, y peor aún, creyendo que esa era voluntad divina.

La alusión al manto es intencionada ya que de su extremidad penden las franjas rituales:

«Yahvé dijo a Moisés: "Di a los israelitas que ellos y sus descendientes se hagan flecos en los bordes de sus vestidos, y pongan en el fleco de sus vestidos un hilo de púrpura violeta. Llevaréis, pues, flecos para que, cuando los veáis, os acordéis de todos los preceptos de Yahvé. Así los cumpliréis y no seguiréis los caprichos de vuestros corazones y de vuestros ojos, siguiendo a los cuales os prostituiréis. Así os acordaréis de todos mis mandamientos y los cumpliréis, y seréis hombres consagrados a vuestro Dios. Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os saqué de Egipto para ser vuestro Dios. Yo, Yahvé, vuestro Dios"»
(Núm 15,38).

5,28

Hay en esta mujer un elemento de ruptura respecto a la inercia general, a las convenciones sociales, a los intereses oscuros, a los condicionamientos de la mentalidad corriente, a los conformismos de todo tipo (incluso los de los inconformistas). La fe comienza con una separación, un salir afuera. Es necesario liberarse de la multitud, salir de la propia casa más o menos confortable, abandonar la propia sinagoga con sus prácticas, sus reglas y tradiciones, sus hipocresías de costumbre. Como ha hecho precisamente Jairo.

Para ser salvados por Cristo, hay que salvarse de los demás.

28 ἐλεγεν γὰρ ὅτι Ἐὰν ἄψωμαι κὰν τῶν ἵματίον αὐτοῦ σωθήσομαι.

28 porque ella se decía: «Si le toco, aunque sea la ropa, me salvaré».

Los grupos marginados representados por ella se vuelven hacia Jesús, de quien han oído hablar, animados por la presencia en torno a él de una multitud de seguidores que no proceden del judaísmo. Tienen plena confianza en que Jesús puede acabar con su estado. Ahora, mezclada con el grupo no israelita, la mujer viola la Ley que prohibía el contacto con ella (Lv 15,25) y, al dejarla de lado y dar la adhesión a Jesús, experimenta su libertad ante la institución y la nueva vida que él comunica. La fuerza de vida que sale de Jesús es el Espíritu.

El mismo gesto de esconder su enfermedad y avanzar entre el gentío, corriendo el riesgo de tocar a unos y otros a su paso, era una especie de protesta religiosa. Esta mujer no se había resignado a vivir condenada y aislada, como un cadáver ambulante, porque así lo diga una ley regulada por los sabios varones de su pueblo. Sin duda, ella iba rozando a muchos y expandiendo a todos (según ley) su contagio de impureza legal, pero nadie se daba cuenta, mostrando así la impotencia de esa ley (pues si todos están contagiados nadie lo está). La ley no capacita para abrir los ojos ni sentir el corazón herido.

Sólo Jesús advierte el toque «profundo» de la mujer, que no se atrevía ni a rozar su cuerpo, ni a tomar su mano, sino que le ha bastado con rozar su manto.

La fe le ha transformado: la confianza es lo que salva y dignifica a la persona; así lo dice Jesús, superando los rituales sacralizadores (marginantes) de la vieja ley de la pureza-impureza (Levítico).

29 καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς, καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἵαται ἀπὸ τῆς μάστιγος.

29 Inmediatamente se secó la fuente de su hemorragia, y notó en su cuerpo que estaba curada de aquel

tormento.

El uso en este episodio de la palabra “**tormento**” (como en 3,10), que en sentido figurado significa un estado de opresión, confirma la interpretación social de esta figura. El episodio describe, pues, la alternativa que ofrece Jesús a los grupos marginados de Israel, incapaces de salir de su marginación dentro del sistema judío.

El manto como figura de la persona aparece en ocasiones con matices distintos. El hecho de que los enfermos toquen el manto de Jesús y se curen es figura de la vida que dimana de su persona; es el caso de la mujer con flujos (**Inmediatamente se secó la fuente de su hemorragia**) y el de los enfermos de la comarca de Gennesaret (6,56: “*Colocaban a los enfermos en las plazas y le rogaban que les dejase tocar, aunque fuera el borde de su manto; y cuantos lo tocaban obtenían la salud*”).

Es mujer que conoce y sabe con su cuerpo. Toca el manto de Jesús y siente que se seca la fuente “impura” de su sangre, se sabe curada. Alguien puede preguntar: ¿Cómo lo sabe? ¿De qué forma lo siente, así de pronto? ¿No será ilusión, allí en medio del gentío? Evidentemente no. Ella lo sabe por su cuerpo (*egnō tō sōmati...*), que es la fuente y verdad del primer conocimiento. Los hombres tienden a conocer “a través de leyes” o por medio de razonamientos. Esta mujer, en cambio, conoce por su cuerpo, es decir, a través de la sensación interior por la que se expresa su corporalidad más honda.

5,30

Jesús no se contenta con que su poder benéfico haya “tocado” a alguien, … ¡quién sabe a quién! Quiere conocer la persona, ponerle un rostro. No se contenta con que la mujer tenga la certeza de estar curada. Desea que reconozca la verdadera causa o, mejor, la condición de su curación: su fe. La fe es la que ha hecho posible el milagro.

Jesús quiere hacer entender a la mujer que lo que ha producido el milagro no ha sido el gesto de tocarle el vestido, sino algo que ella tenía dentro. Eso que la ha hecho moverse, salir de casa, ir a buscarlo, acercarse. A este algo, Jesús lo llama fe, sin pedir permiso a los teólogos. El gesto externo, el contacto físico es solamente la expresión de una realidad más profunda.

30 καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν, Τίς μου ἥψατο τῶν ἴματίων;

30 Jesús, dándose cuenta interiormente de la fuerza que había salido de él, se volvió inmediatamente entre la multitud preguntando: «¿Quién me ha tocado la ropa?»

Los apretujones de la gente carecían de palabra, pero el contacto de la mujer estaba cargado de comunicación.

Tocar la ropa significa dar la adhesión total a Jesús. Como complemento al sentido del manto como persona, nótese que la figura de “*tocar el manto*” se emplea solamente cuando los enfermos pertenecen al pueblo judío (Mc 5,27.28.30; 6,56 par.), no cuando se trata de paganos; esto indica que mediante esta figura el evangelista describe actos que se refieren a su labor personal e histórica de Jesús. Lo mismo sucede con “*coger de la mano*” (Mc 1,31; 5,41; 9,27 par.) o “*aplicar las manos*” para curar (Mc 6,5; 7,32; 8,23).

No pregunta “qué” me ha tocado (como si fuera una cosa), sino **Tíς**, es decir, “**quién**”, una persona.

Tampoco 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 del manto nupcial, pero, sobre todo, al signo de la comunicación corporal. La salvación aparece así a nivel de contacto personal, como muestra el gesto de Jesús que busca a la persona que le ha tocado, y la conversación que sigue, que conduce al centro del poder purificador del evangelio.

Jesús conoce “en su cuerpo” la fuerza que ha salido de él, lo mismo que la mujer ha conocido “en su cuerpo” la curación que ha recibido. Eso significa que Jesús es una persona en comunicación, un cuerpo que se pone en contacto con otros, de hombres y mujeres, en un nivel de solidaridad profunda y de acción transformadora, antes de toda racionalización. A partir de este “conocimiento” se entiende la conversación.

5,31

Jesús, al dejarse tocar, anula los códigos sociales y religiosos de su tiempo y proclama que los cuerpos de las mujeres no son un lugar impuro que necesite una purificación constante, sino un lugar de salvación. Entre el cuerpo de Jesús y el cuerpo de la hemorroísa se ha producido, por tanto, un encuentro personal, un encuentro de auténtica liberación.

“La verdadera antítesis de la fe no hay que buscarla en la incredulidad, sino en el miedo” E. Biser

31 καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, Βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε, καὶ λέγεις, Τίς μου ἥψατο; 32

καὶ περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν.

31 Los discípulos le contestaron: «Estás viendo que la multitud te apretuja ¿y sales preguntando «quién me ha tocado?»?» 32 Él miraba a su alrededor para distinguir a la que había sido.

Los marginados de Israel encuentran en Jesús una alternativa a su situación; no se atreven, sin embargo, a hacerlo público. Pero Jesús no quiere que estos grupos mantengan oculto nada de lo que ha sucedido. Con su decisión han ejercido su libertad y asumido su responsabilidad; ahora deberán afrontar la oposición de los círculos observantes haciendo saber el cambio que se ha producido en ellos por la ruptura con la institución y la adhesión a él.

Dejarse tocar por una hemorroísa, ésta es la novedad de Jesús. Esta mujer le ha “*tocado*” en lo más hondo de su vida (de su persona), y él se ha dejado “*tocar*”, no ha rechazado su roce más hondo, y por eso, la ha buscado con insistencia, logrando que ella venga, a la vista de todos, y se poste (*pros-epesen*) a sus pies, como el archisínagogo se había postrado, confesando así el poder de Jesús, que le ha “*obligado*” a confesar abiertamente lo que ha hecho (le ha tocado), declarando toda la verdad (*pasan tēn alētheian*), que es la verdad de su dolencia y de su curación.

33 ἡ δὲ γυνὴ φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα, εἰδὺνα ὃ γέγονεν αὐτῇ, ἥλθεν καὶ προσέπεσεν αὐτῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.

33 La mujer, asustada y temblorosa por ser consciente de lo que le había ocurrido, se acercó, se postró ante él y le confesó toda la verdad.

Esta mujer adulta ha tenido el coraje de emplear la fuerza de su fe para curarse a sí misma, primero mediante los médicos, después acudiendo a Jesús, sanador popular de fama y, por último, utilizando su propia palabra con la que narrar lo sucedido a ella y en ella.

Jesús no le dice a la mujer que vaya al sacerdote, como sí hizo con el leproso en Mc 1,40-45, siguiendo las prescripciones de Lv 14,28-30. Y este silencio es muy significativo. No hay que buscar la autoridad fuera de la mujer, sino en ella misma, en su propio cuerpo: un cuerpo que refleja una nueva relación con Dios. Con Jesús cae así el tabú de la impureza y se extiende la salvación a otras muchas mujeres, que podrán vivir una relación de reconciliación con su propio cuerpo.

5,34.- Tu fe te ha salvado. (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε)

Constituye el clímax del pasaje, porque no salva cumplir la Torá, no salvan las obras de la Ley, sino la fe en Jesús, en el evangelio. Jesús la bendice diciéndole: ὑπαγε εἰς εἰρήνην (vete en paz) como un regalo para la vida que es vivida con gracia y fe, y esta es la única vez que encontramos estas palabras en el evangelio de Marcos. La cruz ha invalidado la Ley de los hombres.

Pero a Jesús no le basta con sanarla y no se queda satisfecho hasta que puede entablar con ella un diálogo interpersonal en el que ella le dice «toda la verdad». La sanación recibida abarca ahora no solamente su cuerpo, sino también su espíritu, sus temores y su vergüenza que desaparecen en la confianza del diálogo y en la experiencia de ser reconocida, escuchada y comprendida.

Ella esperaba “*ser salvada*” en pasiva, pero Jesús emplea el verbo en activa y sitúa en ella el poder que la ha salvado: la mujer se marcha no sólo curada, sino habiendo escuchado una alabanza por su fe y recibido el nombre de «hija», un título familiar raro en los evangelios.

El verbo σέσωκέν (perfecto de σώξω, “salvar”) indica que la mujer no sólo ha sido curada, sino también salvada. Y aquí surge la ironía del relato: ha alcanzado la curación y la salvación precisamente porque ha transgredido los preceptos de la ley, que, supuestamente, hubiera debido salvarla. Las últimas palabras de Jesús son sólo una confirmación de lo que ya ha sucedido antes, es decir, la curación de la mujer.

El Jesús de Marcos cancela los códigos sociales y religiosos de su tiempo y proclama que el cuerpo de la mujer no es impuro, no necesita de constante purificación, sino que, igual que el del hombre, carece de espacios de salvación. El encuentro entre el cuerpo de Jesús y el cuerpo de la hemorroísa es un encuentro personal e íntimo que transmite auténtica liberación.

34 ὡς εἶπεν αὐτῇ, Θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· ὑπαγε εἰς εἰρήνην, καὶ ἵσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου.

34 Él le dice: «Hija, tu fe te ha salvado. Vete en paz y queda curada de tu enfermedad».

No la trata como una impura, pues el término no aparece en el vocabulario del relato, de modo que hace caso omiso de una de las lacras socioculturales, violencia simbólica de nuevo, que ha mantenido a las mujeres israelitas (y a la inmensa mayoría hasta hace bien poco e incluso, en ciertos lugares, todavía) subordinadas a las funciones biológicas y sociales derivadas de la manera en que se interpretaba su condición de hembra.

Así se integrarán en su alternativa (*vete en paz*). El apelativo “*hija*” alude de nuevo a Israel (cf. Sof 3,14; Zac 9,9: «hija de Sión»); *tu fe te ha salvado* indica, a nivel narrativo, la curación; a nivel teológico, la salvación (el don de Espíritu) obtenida por la fe.

Parece que lo que había curado a la mujer era tocar a Jesús, pero no. Hasta que Jesús no le dice “*tu fe te ha curado*” no se ha sentido salvada y reintegrada a la comunidad.

Estás liberada de tu mal. Le llama “*hija*”, le incorpora a su nueva familia, convirtiéndose para ella en garante, pariente y protector. Expresa su nueva relación con Dios (su Padre) y ella por tanto *hija*.

Con las palabras “*tu fe te ha salvado*” le dice: “*Te he devuelto la vida física*”, pero además has entrado en el ámbito del *shalom*, de la bendición, de la integridad. Ya eres parte de la comunidad social y religiosa, ahora tienes la plenitud de la vida. Si Jesús es Señor de la vida, esta mujer, por su actitud confiada, es ejemplo de fe para los oyentes de todos los tiempos. Jesús llama fe a lo que la religión llamaba sacrilegio, que una mujer impura se atreva a tocar a un hombre.

No es el contacto físico lo que salva, sino el encuentro personal con Jesús a través de la fe.

La ironía de Marcos es evidente: la mujer ha obtenido su curación y salvación porque ha sido capaz de transgredir los preceptos de la Ley que, hipotéticamente, la tenían que haber salvado. El evangelista vuelve a presentar la oposición entre Jesús y las autoridades judías mediante un milagro que implica y necesita de la fe y no de las obras de la Ley.

Jesús «salva» a la mujer totalmente. Quiere que sea libre, además de la enfermedad, también del miedo. Le asegura que puede quedarse tranquila, que no ha hecho nada malo, sino todo lo contrario. Por eso la despide con estas palabras: «**Vete en paz**».

La mujer hemorroísa tiene que contar y ha contado a todos los que con ella ha pasado, el poder de curación y de vida de Jesús (5,33-34). De igual forma ha contado la mujer de la unción, diciendo ante todo el sentido de la muerte y de la pascua de Jesús, de manera que su gesto se anunciara en todo el mundo, como gesto de evangelio (cf. 14, 3-9). Es, por tanto, un signo de poder creador de las mujeres, que son portadoras de la palabra del evangelio.

Vete en paz. Todo permite suponer que esta palabra *¡hija!* resulta en este caso la apropiada, la voz verdadera. Quizá nadie le ha llamado así, nadie le ha querido. Jesús lo hace, dejándose tocar por ella, reconociéndole persona (*hija*) y destacando el valor de su fe. Ella le ha curado.

Puede seguir existiendo el problema de la sangre menstrual (trastorno físico) en plano médico y psicológico, pero aquí ha perdido su carácter de maldición y su poder de exclusión religiosa, de rechazo humano. Esta mujer no aparece ya como impura, sino como persona enferma a la que ha sanado su fe y su palabra (su forma de decirse en público). Así la ha valorado Jesús, superando una tendencia corporalizante (biologista) del judaísmo, codificada en el Levítico y la Misná.

La curación de la niña (iniciado en 5, 21-24 había quedado retrasada por el “toque” de la hemorroísa (cf. 5, 24b-34) y pudiera parecer que ese incidente ha causado su muerte (5, 35), pero el relato de Marcos indica que es todo lo contrario: la curación de la hemorroísa permite entender la nueva curación de la niña. La hemorroísa llevaba doce años encerrada en su flujo constante e “impuro” de sangre menstrual (5, 25). Doce años de vida infantil ha recorrido la niña (5, 42), hallándose segura y resguardada, en el espacio de máxima pureza de Israel (la casa de un archisinagogo), hasta que, al descubrirse mujer, con el primer ciclo de sangre menstrual, ella “decide” apagarse por dentro (o descubre que se apaga); no tiene sentido madurar en esas circunstancias.

El único medio que puede curar a la persona es el amor. Una relación completamente independiente y libre de las cuestiones de dignidad y de indignidad, independiente incluso de la cuestión de la pureza o de la impureza; basta simplemente con poder tender una mano sin verse rechazado, simplemente con un contacto que no compromete ni exige nada para sí.

Esta mujer demuestra su confianza en Jesús por encima de las normas y circunstancias que la habían apartado y le impedían vivir como mujer plena. Su fe valiente que le devuelve su condición de mujer e hija le debe servir a Jairo para confiar del mismo modo y aceptar la madurez de su hija. Pablo subraya la importancia de que todos los creyentes en Jesús se reconozcan «hijos» de Dios: «también nosotros, mientras éramos menores de edad, éramos esclavos de los elementos del mundo. Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la condición de hijos» (Gal 4,3-5). La mujer con flujo de sangre se convierte en un ejemplo de esa filiación por la fe, de liberación de los «elementos del mundo» y de rescate de los que estaban bajo la ley.

5,35.-Tu hija ha muerto

La muerte de la niña (púber), de la que no se indica su origen nosológico, puede ser interpretada como expresión de protesta radical, mortal, de la violencia simbólica, cultural y sociopsicológica, que muestra a una púber ante la difícil condición de las mujeres en el patriarcado israelita y en la misma religión. Por eso las palabras de Jesús son imperativas, y mandan a la adolescente, desde fuera de su contexto relacional familiar, que se levante (que viva), obedeciendo paradójicamente al deseo del padre expresado a Jesús (imponle las manos para que se salve y viva), pues en su régimen inaugurado (nueva familia, nuevos estatuto de hija a la hemorroisa), ya puede ser mujer, ella misma, sin culpa, sin necesidad de acudir a conductas autodestructivas.

35 Ἐτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου λέγοντες ὅτι Ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν· τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον;

35 Aún estaba hablando cuando llegaron de casa del jefe de sinagoga para decirle: «Tu hija ha muerto. ¿Para qué molestar ya al maestro?»

Vuelve Mc al problema de los sometidos a la institución (la hija de Jairo). Para mostrar la fuerza de Jesús y la diferencia radical de su proyecto con lo pasado, lleva la situación hasta el límite: *la niña/pueblo*, muere. La muerte significa que este pueblo, víctima de la opresión religiosa, pierde su fe en la institución, quedando sin objetivo en la vida y sin acceso a Dios (cf. 6,34). Sin embargo, no hay situación desesperada para el que confía en Jesús. El estado de muerte sería irreversible si no hubiera alternativa, pero Jesús ofrece la suya. El pueblo desilusionado, sin esperanza y anulado por la opresión que ha sufrido no está definitivamente perdido; en la adhesión a Jesús tiene una nueva posibilidad de vida, independiente de las instituciones del pasado, que lo han llevado a la muerte.

La pregunta: *¿Para qué molestar al Maestro?*, da a entender que la gente de la casa de Jairo considera que el poder de Jesús tiene un límite obvio: la muerte. Éste reacciona inmediatamente pidiendo al jefe de la sinagoga que «crea» (con la mujer se acaba de dar un ejemplo de fe).

5,36

El relato manifiesta la vinculación entre la fe y la palabra para pasar de la muerte a la vida. Esto mismo es presentado por el narrador a través de la acción de Jesús (y la petición de fe al padre) respecto a la jovencita en su estadio liminal de pasaje a la condición de joven adulta. El narrador, que en el caso de la hemorroisa había colocado la acción y la fe al comienzo, cuando ella toca, y la fe y la palabra al final, ahora, en la curación-revivificación de la jovencita pone todo junto, fe y palabra y acción, para iniciar el paso de la muerte a la vida en ella¹³².

36 ὁ δὲ Ἰησοῦς παρακούσας τὸν λόγον λαλούμενον λέγει τῷ ἀρχισυναγώγῳ, Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε.

36 Pero Jesús, sin hacer caso del mensaje que transmitían, le dijo al jefe de sinagoga: «No temas; ten fe y basta».

La invitación "No tengas miedo" prepara para una escena de revelación. Jesús va a mostrar, una vez más, escuchando y tomando de la mano, que es el Señor de la vida y de la muerte. Sólo pide fe. Es necesario esperar en él contra toda esperanza.

Se está en el centro de una crisis familiar y, por ahora, el texto no dice nada de la madre (que aparecerá al final, en 5,40), mostrando así que la situación de la niña depende del padre, que es capaz de dirigir una sinagoga (ser jefe de una comunidad), pero resulta incapaz de ofrecer compañía, palabra y ayuda, a su hija. Por eso, el verdadero milagro de Jesús empieza con la conversión del padre, que debe transformarse, a través del testimonio de la hemorroisa, a fin de acoger y educar a la hija para la vida y no para la muerte. Que la hija del judaísmo viva, (que el jefe de la sinagoga se abra a la fe, creadora de familia), eso es justamente lo que quiere el Jesús de Marcos.

En el anterior "milagro" era la hemorroísa la que había empezado a creer, como le ha dicho Jesús: ¡Tu fe te ha salvado! (5, 34). Ahora ha de creer el padre de la niña "muerta". En ese contexto de fe ha de entenderse la presencia de los tres discípulos, a los que Jesús lleva consigo (5, 37), con el padre (y con la madre: 5, 40), pues el milagro de la niña será un milagro de fe compartida, en comunidad.

5,37.- Pedro, Santiago y Juan

Toma consigo a tres discípulos. No van como curiosos, ni están allí de adorno. Son miembros de la comunidad o familia cristiana que ofrece espacio de esperanza y garantía de solidaridad a la niña hecha mujer. Significativamente

¹³² No se debe olvidar que todo sucede después de que la hemorroísa haya superado el temor y temblor. Desde la escena de la tumba y cuanto experimentan las mujeres, estos relatos adquieren un profundo significado y ofrecen una clave para el paso que han de dar las mujeres que salen de la tumba y a las que el miedo impide decir nada a nadie.

son varones, pero ahora penetran como humanos (respetuosos, deseosos de vida, no dominadores) en el cuarto de una enferma que probablemente ha muerto, está muriéndose, por miedo a los hombres.

Éste es un milagro de Iglesia y familia. Jesús acepta a los padres judíos, pero sabe que en ellos hay algo insuficiente: no pueden ofrecer vida a su hija. Por eso introduce a los representantes de la comunidad mesiánica en la casa de la niña muerta, para ofrecer el testimonio supremo de la vida. Evidentemente, Jesús sólo podrá curar a la niña si el padre cambia, si viene a su lado la madre, para ofrecerle nuevo nacimiento (5, 40), si se comprometen otros miembros de la comunidad eclesial, ofreciendo a la niña espacio de libertad y amor humano.

37 καὶ οὐκ ἀφῆκεν οὐδένα μετ. αὐτοῦ συνακολουθῆσαι εἰ μὴ τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου.

37 No dejó que lo acompañara nadie más que Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santiago.

Los tres discípulos que acompañan a Jesús forman el primer grupo de la lista de los Doce, a los que Jesús dio sobrenombres que indicaban su resistencia al mensaje (cf. 3,16s). Jesús los toma consigo para que comprendan y sean testigos de que la fuerza de vida que hay en él es más potente que la muerte misma.

Su presencia convierte este pasaje en sacramento eclesial: superando un tipo de sinagoga judía (donde la niña parece condenada a morir) emerge aquí, con el archisinagogo y su esposa, una verdadera iglesia humana donde la niña puede hacerse mujer en gozo y compañía.

5, 38 -41

Marcos insertará a continuación una expresión aramea (v.41, **Talitha, qum**), que indica también la referencia a Israel. A diferencia de la mujer con flujos, no es una figura adulta, sino dependiente de un “padre” que es al mismo tiempo el representante de la institución religiosa” (5,22: “**jefe de sinagoga**”). La hija representa, pues, al pueblo integrado en esa institución. La tutela que ésta ejerce sobre el pueblo observante, manteniéndolo en el infantilismo, exaspera a este pueblo y lo lleva a abandonar la práctica religiosa; queda entonces privado de todo marco de referencia, en un estado de desorientación, sin horizonte ni objetivo, que se compara a la muerte. Jesús, ofreciendo al pueblo su alternativa fuera del marco religioso judío, puede dar solución a este problema.

5,38

Esta acción de Jesús reservada a los discípulos queda remarcada con la descripción recogida en la tradición de dos espacios distintos en la casa. En la entrada se encuentran las personas que van a entonar la lamentación funeraria, mientras que la niña está en una habitación distinta en el interior de la vivienda, a la que sólo acceden los padres y los tres discípulos. De esta forma, el evangelista está presentando en el mismo espacio de la casa el esquema «fuera», donde destaca la incredulidad y la oposición, y «dentro», donde Jesús manifiesta su poder en presencia de los discípulos.

38 καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου, καὶ θεωρεῖ θόρυβον καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά, 39 καὶ εἰσελθὼν λέγει αὐτοῖς, Τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε; τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει.

38 Llegaron a la casa del jefe de sinagoga y contempló el alboroto de los que lloraban gritando sin parar. 39 Luego entró y les dijo: «¿Qué alboroto y qué llantos son éstos? La chiquilla no ha muerto, está durmiendo».

Entra Jesús en un ámbito donde reina la desesperanza (lloraban gritando sin parar) y la total incredulidad a que la situación tenga remedio (*se reían de él*).

.-Y contempló el alboroto. Este “alboroto” es lo opuesto a la paz que Jesús ha ofrecido a la mujer curada (5,34). La gente que se lamenta es el mismo pueblo judío que carece de esperanza. En su sistema religioso no encuentran consuelo para su dolor.

La chiquilla no ha muerto, está durmiendo» (= Jesús está queriendo decir; *el pueblo aún tiene solución*). La solución es la adhesión a Jesús. El esposo es Jesús que inaugura una alianza nueva (no Dios como en el AT, por ej. en el Cantar de los cantares). **Está durmiendo** (es la frase que se aplica a la esposa en al Cantar de los cantares). Hay una escena nupcial; **Está durmiendo**.

Así como la figura de la mujer continúa la del leproso, la de la hija de Jairo enlaza con la del hombre del brazo atrofiado, cuya curación provocó la ruptura entre la institución y Jesús (3,1-7a). En aquella escena, situada en la sinagoga, se mostraba cómo la observancia de la Ley, representada por el sábado, al programar la vida hasta en sus mínimos detalles, privaba al pueblo de iniciativa y posibilidad de acción (brazo atrofiado). Esta situación está expresada en el episodio de la hija de Jairo, por la dependencia y el consecuente infantilismo de la figura de la niña. Ahora, sin embargo, Jesús le presenta una alternativa.

La hija de Jairo representa otro grupo dentro de la sociedad judía. La unión de las dos figuras, la de la mujer y la de

la niña, compendia la situación del pueblo, que aparece así compuesto de dos partes: los que no observan la Ley, considerados por ello “impuros”, y de hecho excluidos de la sociedad y de la religión (mujer con flujos), y los que están dentro de la institución religiosa, que los mantiene en el infantilismo y acaban por encontrar intolerable la situación en que viven. Para indicar que con las dos figuras se representa la situación de la totalidad del pueblo entrelaza Marcos (y lo mismo Mateo y Lucas) las dos narraciones.

5, 40

Hasta ahora la madre de la niña estaba ausente. No se dice de ella ni de Jairo que llorara. Muchos autores se preguntan a qué viene ahora hacer mención de la madre y algunos responden que en la tradición hebrea era necesaria la presencia de los progenitores para la entrega de la hija al novio, para que se formalizara la boda. Si hasta ahora a la hijita de Jairo se la llamaba muchachita, ahora, cuando Jesús la tome de la mano, la va a llamar jovencita (*korasion*).

La presencia de la “madre” indica también el sentido nupcial de la escena (Cant 3, 4: “en la casa de mi madre”); el padre y la madre han de entregar a la esposa. Los discípulos que habían ido con Jesús son “los amigos del esposo” (2, 19), que lo acompañan en la boda y hacen de testigos.

40 καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας παραλαμβάνει τὸν πατέρα τοῦ παιδίου καὶ τὴν μητέρα καὶ τοὺς μετ. αὐτοῦ, καὶ εἰσπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον·

40 Ellos se reían de él. Pero él, después de echarlos fuera a todos, se llevó consigo al padre de la chiquilla, a la madre y a los que habían ido con él y fue adonde estaba la chiquilla.

Un signo eclesial. Jesús ha dicho al padre que tenga fe, mandando callar a plañideros y profesionales de la muerte, para entrar en la habitación de la niña, con el padre y la madre y con los tres discípulos citados. Antes sólo parecía importar el padre, pero ahora, una vez que el padre ha hecho la “travesía de la fe” con la hemorroísa, resulta importante la madre. De la madre y hermanos (sin padre) trataba 3, 31-35; pues bien, la madre aparece aquí (al lado del padre “convertido”) al servicio de la vida de la niña, con Jesús y sus compañeros (que son representantes de la comunidad cristiana). De esa forma, junto al padre (que no actúa ya con poder patriarcalista) tiene que hallarse también la madre, que tiene necesidad de convertirse (como el padre), porque se supone que ha tenido siempre una función positiva en la maduración de la niña/mujer.

5, 41 Talitha, qum

Jesús rompe el precepto de la Ley que prohibía tocar un cadáver (Num 19, 11. 13) y toma la mano de la niña y le dice en arameo¹³³: “*talitha koum(i)*”. Palabras que al pie de la letra significan: “**jovencita, levántate**”. Pero que el evangelista traduce: “Muchacha, a ti te lo digo, levántate”. La expresión: “estaba dormida”, así como está: “a ti te lo digo”, podrían ser ciertas marcas que introduce el autor para recordar el Cantar: “Yo dormía, velaba mi corazón. ¡La voz de mi amado que llama!” (Ct 5,2). Y la muchacha se levantó al instante y se puso a andar.

Atendiendo al sentido más profundo que Marcos quiere descubrir en el milagro, significa que la muerte no es lo definitivo y que la niña figura del resto de Israel representa al pueblo al que los rabinos han conducido al letargo, pero Jesús lo va a poner en pie. Desde este punto de vista, el llanto también lo es por Israel, que se encuentra sin vida, y de él dirá Jesús que está dormido.

La niña, a quien agarra de la mano –desposa–, se pondrá en pie y comenzará a caminar (libre). Como su comunidad, también la casa de Jairo se convertirá en un espacio de alegría nupcial y de libertad.

41 καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ, Ταλιθα κουμ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε.

41 Cogió a la chiquilla de la mano y le dijo: «Talitha, qum» (que significa: «Muchacha, a ti te digo, levántate»).

Ha muerto, dicen, pero Jesús entra en el cuarto de la niña, le da la mano y la levanta, introduciéndola así 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. Las dos escenas se entrelazan de un modo narrativo (una se introduce en el hueco de la otra) y temático: ambas tratan de mujeres en peligro, vinculadas por los doce años de la niña muerta y de enfermedad de la mayor impura (5,25). Además, las dos mujeres aparecen como hijas, una para Jesús (llama así a la hemorroísa en 5,34), la otra para su padre (5,35).

¹³³ Sobre por qué Marcos ha conservado aquí las palabras arameas son muchas las opiniones. No parece que fuera para dar un halo de misterio a la curación como hacían los curanderos de su tiempo. Más bien sería como piensan otros para denotar ambiente arameo; es decir, la niña representa la comunidad judía de Jesús.

Jesús es el rostro del Dios de la Vida. A la mujer enferma de hemorragias se le estaba escapando la vida; la niña, que tenía 12 años, la edad en la que podía ser madre y dar vida, estaba amenazada por la muerte.

«*Muchacha, a ti te digo, levántate*». *Muchacha* debe entenderse con una traducción adecuada a la mujer casadera la que está en edad de poder contraer un matrimonio (doce años). La que tiene un nuevo futuro. Y en este contexto nupcial, *la coge de la mano y le dice levántate*. Es decir, este pueblo encontrará la vida si da su adhesión a Jesús, si es capaz de desposarse con él.

Jesús sólo puede realizar este gesto ahora, cuando se encuentra acompañado por el padre “convertido” y por la madre y los tres discípulos, que forman comunión de humanidad, de iglesia. Para lo que Jesús quiere ahora (y para lo que necesita la niña) no basta un toque suave (como en el caso del leproso: 1, 41), sino una mano que agarre con fuerza y eleve (como elevó a la suegra de Simón: 1, 31), rescatando a la niña del lecho en que había comenzado a quedar, yaciendo para siempre. Es un gesto con palabra y por eso le dice: *¡Egeire! ¡levántate-resucita!*

La palabra del Maestro devuelve la vida a aquella pequeña. Su edad, unida a los años de la enfermedad de la hemorroísa, acaba por delatar el simbolismo de todo el relato. Los doce años representan al pueblo elegido, a Israel, el pueblo de la fe. Este pueblo creyente nació de la confianza en la palabra de Yahvé. No obstante, parece atravesar en el presente un momento de singular peligro: está como muerto. En las circunstancias actuales, enseña Marcos, este pueblo tiene la oportunidad de volver a caminar apoyado en la palabra de Jesús, el Señor. En la orilla creyente, Israel, gracias a Jesús, recobra la vida, recobra su identidad, recobra la fe. Pero, claro, se trata de un Israel nuevo; el que surge de la fe en la palabra del Nazareno, el Hijo de Dios encarnado. Fe, vida y comunidad se entrelazan en la experiencia del seguimiento de Jesús.

5,42

Éste es el milagro: que la niña se vuelva mujer, en estas circunstancias, que asuma con gozo la vida. En busca de Jesús había salido un padre importante e impotente, vinculado a la vieja estructura sacral israelita. Ahora viene con Jesús como hombre nuevo, pues ha aceptado el gesto y curación (limpieza) de la hemorroísa.

La orilla de la fe, el lugar del pueblo de Dios, de la comunidad escogida, está atravesando una crisis profunda. El número doce, el que define a Israel, repetido en dos ocasiones en el texto, identifica las situaciones dramáticas de mujeres que se mueren o que se desangran sin encontrar en su contexto religioso ninguna solución. Esta crisis es una crisis de fe. Israel se muere porque ya no vive de la fe, de la confianza en Dios. La consecuencia de esta circunstancia se traduce, además, en la desorientación y en la falta de personalidad de sus gentes, que se presentan como una masa informe a merced de los acontecimientos.

Frente a la crisis del pueblo de Dios, de Israel, no hay otro remedio que la fe. Es la fe que salva a la hemorroísa y que pide Jesús a Jairo ante la muerte de su hija; una fe que, como la niña, en realidad está dormida y hay que despertarla.

42 καὶ εὐθὺς ἀνέστη τὸ κοράσιον καὶ περιεπάτει, ἵνα γὰρ ἐτῶν δώδεκα. καὶ ἐξέστησαν εὐθὺς ἐκστάσει μεγάλῃ.

42 Inmediatamente se puso en pie la muchacha y echó a andar (tenía doce años). Se quedaron viendo visiones.

No basta el “esfuerzo” de Jesús, que le toma de la mano y le dice que se ponga en pie. Es igualmente necesaria la acción de la niña, que escucha la palabra de Jesús y cree, poniéndose en pie y caminando. Nadie le había agarrado de esa forma, después de haber entrado en su habitación de niña con tres hombres, que no pueden hallarse aquí de adorno, sino que son el mejor testimonio de una humanidad distinta, de una iglesia donde ella puede ser reconocida y crecer, siendo, al mismo tiempo, acogida por el padre y por la madre.

Los términos empleados (“*levántate*”, “*se levantó*”) son los que para los primeros cristianos evocan la resurrección de Jesús, por lo que tienen un sentido pascual, expresan la victoria de Cristo sobre la muerte.

Echar a andar indica la vuelta completa a la vida. Sin estado intermedio de convalecencia. Vida total e independencia. Significa que para ella se abrían nuevos caminos.

5, 43.-Les insistió en que nadie se enterase

Tras haber presenciado el milagro de resurrección, los testigos del mismo, entre los que destacan Pedro, Santiago y Juan, deben guardar silencio. Dadas las circunstancias, parece una orden extraña y paradójica. Tiene, sin embargo, pleno sentido. Jesús se ha revelado como vencedor de la muerte. Sí. Pero esta revelación es todavía demasiado imperfecta.

Que se le diera de comer: Petición extraña, pues si ella había recuperado la vida y la salud, sería algo que haría por sí sola. Esta expresión pertenece a la parte figurada del relato. La niña representa la nueva comunidad, que acaba de nacer y necesita ser alimentada. Muy pronto Jesús realizará el milagro de la multiplicación de los panes, que entre

otras significaciones pudiera estar la de la Eucaristía.

Su victoria consiste tan sólo en haber prolongado unos años la vida de una niña. Hay que esperar a otra victoria más sublime y reveladora, de la que ésta es sólo signo y antícpo. Será la victoria sobre su propia muerte. Entonces Jesús aparecerá tal cual es y podrá divulgarse ya su identidad.

43 καὶ διεστεῖλατο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο, καὶ εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν.

43 Les advirtió con insistencia que nadie se enterase y encargó que se le diera de comer.

La orden que nadie se entere, incongruente en el plano histórico, muestra el sentido teológico de la perícopa. Entendido y leído en sentido literal, lo lógico sería proclamar la resurrección a todo el mundo. Al contrario de lo sucedido con los marginados, representados por una mujer adulta (5,25-34), este pueblo, sometido desde siempre a la doctrina de los letrados y a una moral heterónoma y estricta (la observancia legalista) está infantilizado (niña). Por eso no se encuentra preparado para hacer frente a la oposición de los dirigentes si publica su adhesión a Jesús. Ésta, por el momento, debe mantenerse secreta; el grupo cristiano tiene que ayudarle a crecer y desarrollarse humanamente hasta que haga suya la propuesta de Jesús y tenga fuerza en sí mismo (*que se le diera de comer*). Solamente entonces será capaz de resistir el embate del sistema religioso, que se opone con todas sus fuerzas a este programa y actividad.

“*que se le diera de comer*” (= tiene que crecer) necesita desarrollarse adecuadamente para ser fuerte. Situados en el ámbito de la sinagoga, Jesús viene a decir al Jefe de la sinagoga que se había atragantado de leyes y preceptos, pero no le había dado a su hija buen alimento y por eso se había muerto. Ahora el alimento es el mismo Jesús, ese es el alimento que Jesús invita a que le den a la que ahora ya vive.

En la última cena dirá; “...*habiendo tomado un pan...dijo: “tomad, éste es mi cuerpo”*. El *soma*, es el cuerpo, sinónimo aquí de la persona en cuanto tiene capacidad de relación y hasta de contacto con los demás.

Él se entrega personalmente...*¡tomad! Haced la experiencia de esto (el memorial viene de aquí...)* cada vez que lo comáis profundizaréis en la experiencia de este gesto mío.

Éste es un milagro eclesial, algo que Jesús realiza sólo delante de cinco personas. Todos los demás han quedado fuera. Jesús ha “resucitado” a la niña y pide a los suyos que le den de comer, pero a ella no le dice nada. No tiene nada que añadir: no le da consejos, no le acusa o recrimina. Es claro que las cosas (las personas) tienen que cambiar a fin de que ella viva, animada a recorrer un camino de feminidad fecunda, volviéndose cuerpo que confía en los demás y ama la vida. Tienen que cambiar los otros... y ella también tendrá que cambiar, pero Jesús confía en ella, no le dice nada, sino sólo, implícitamente, que se deje alimentar (que acepte la comida y viva).

A la hemorroísa Jesús le ha dicho que lo cuente todo, porque su “curación” (su valor como mujer) debe saberse en todas las plazas.

Por el contrario, a los testigos de la resurrección de la niña (con hondo sentido simbólico, que sólo se entiende tras la pascua) les pide que callen. La hemorroísa se encuentra en la línea del geraseno (que también tenía que contar lo que el Señor había hecho con él, en tierra pagana: 5, 19-20). Por el contrario, los testigos del “milagro” de la niña deben callar, pues la niña resucitada es signo del mismo Jesús, y sólo ese milagro se entiende sólo en el trasfondo de la resurrección de Jesús.

Conclusión

La «resurrección» de la niña ha de entenderse en referencia a la curación (nuevo nacimiento) de la hemorroísa. En ambos casos se trata de 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.

Esta escena puede titularse 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 ella 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.

Siendo «milagro de mujeres», éste es un milagro especial para el Archisinagogo, que es con Jesús un personaje central de la escena. Sólo admitiendo a la hemorroísa él podrá dar vida a su hija. Para eso tiene que entrar en el cuarto interior de su casa con los tres discípulos de Jesús. Sólo allí donde el buen judío acepta la pureza de la impura (hemorroísa) y la comunidad de los discípulos del Cristo puede hacerse padre.

El proceso de confirmación de las mujeres como testigos ha de darse superando el temor y temblor, tal como Jesús le pide a la hemorroisa, con la palabra que narra la propia historia, con la narración que la convierte en testigo del poder de la fe. La acción de Jesús con la jovencita indica que cuando las mujeres no pueden realizar por sí mismas ese paso, Él, con la energía sanadora y vivificadora del Espíritu, puede hacer que se levanten y vivan. La acción de Dios, al final, hace con Jesús lo que la acción de Jesús hace con la jovencita.

Final de la segunda sección de la primera parte.

La primera parte del Evangelio de Marcos, que termina en la "Confesión de Pedro", se divide en varias partes más pequeñas; cada una de estas partes empieza con un resumen -llamado técnicamente "sumario"- de la vida de Jesús; después de cada una de ellas viene una referencia a los apóstoles. En este esquema, la escena que viene a continuación es el fin de la segunda de las tres pequeñas partes que se caracterizan por un aumento progresivo en el conflicto que Jesús provoca al encontrarse con él. El texto marca un punto clave: Jesús -que es presentado aquí como profeta- se encuentra con la absoluta falta de fe de los suyos, amigos y parientes. El "fracaso" de Jesús se va acentuando: en la tercera parte ya se empieza a presentir la "derrota" del Señor anticipada en la muerte del Bautista.

Toda la primera parte (Mc 1,1-8,27ss) se centra en la actividad de Jesús, el Mesías, por Galilea; la primera sección se terminaba con estas incomprensibles y desconcertantes palabras: "los fariseos y los del partido de Herodes, se reunieron para estudiar el modo de matar a Jesús" (Mc 3,6); Jesús decide retirarse hacia su patria y esta segunda sección termina con el fragmento Mc 6, 1-6: "Jesús estaba sorprendido de la falta de fe de aquella gente" (Mc 6,6). Marcos narra con un estilo muy directo y característico, indicando descarnadamente las actitudes de los que le rodean con lo que quedan al descubierto con toda su crudeza.

CAP 6

La enseñanza en parábolas y la actuación prodigiosa en torno al lago de Galilea culminan con el retorno de Jesús a su tierra: Nazaret. Parece como si ahora quisiera preocuparse de quienes antes andaban preocupados por él.

Es característico del evangelio de Marcos presentar a sus destinatarios el aparente fracaso, la soledad, el "escándalo" de la cruz de Jesús. Esa cruz es la que comparten con él todos los perseguidos a causa de su nombre, como la comunidad misma de Marcos. En toda la segunda parte de este Evangelio aparece el Señor tratando *-a solas con los suyos-* de revelarles el sentido de un "Mesías crucificado" que será plenamente descubierto por el centurión -en la ausencia de cualquier signo exterior que lo justifique- como el "Hijo de Dios".

Marcos veía en la hija de Jairo resucitada el rostro de su comunidad cristiano-judía. Este capítulo va a descubrir cómo esa comunidad comienza a desligarse de la antigua. Todos los pasajes que la componen de alguna forma contribuyen a hacer ver ese proceso. En su visita a la sinagoga de Nazaret (6, 1-6a) se pone de relieve la incomprensión con que es acogido Jesús por sus compatriotas, en "su patria". Esta última palabra viene subrayada por Marcos. La misión de los Doce (6, 6b-13) expresa la novedad del mensaje de Jesús que exige un nuevo grupo que se adhiera a su doctrina. La muerte del Bautista (6, 14-29) pone de relieve que el ideal de lo antiguo desaparece.

6,1-29

Esta sección rompe el ciclo de milagros de Jesús en torno al mar de Galilea, e indica dos cosas importantes, según el evangelista: el rechazo de Jesús por los de su pueblo —y familia—, lo que hace que su centro de misión fuera Cafarnaún, y el peligro que corren Jesús y sus discípulos como seguidores que fueron de Juan Bautista y continuadores de su misión. Ambas situaciones, prescindiendo de los detalles, son plausibles históricamente.

6, 1-6a. (Lc 4, 16-30 y Mt 13,53-58)

El episodio concluye con una escena en la que aparecen en primer plano el rechazo hacia Jesús. Quienes ahora le rechazan no son los fariseos y herodianos (Mc 3,6) sino sus propios paisanos y parientes.

Con este texto concluye Mc una parte de su obra. Después de este relato, que manifiesta la aceptación por el pueblo de las tesis de los dirigentes, no vuelve a poner a Jesús en relación con los representantes oficiales de la religión. Sigue enseñando, pero al pueblo oprimido, que quiere liberarse. Jesús ve que no hay nada que hacer con la institución, y en adelante se va a dedicar al pueblo marginado. Este episodio se encuentra en los tres sinópticos, pero relatos paralelos se pueden encontrar en Jn y en otros lugares de los mismos sinópticos.

Mc no tiene relatos de la infancia. Por eso puede narrar sin prejuicios este encuentro con los de su "pueblo". Es un toque de alerta ante el afán de divinizar la vida humana de Jesús. Para los que mejor le conocían, era solo uno más del pueblo. Sus paisanos estaban tan seguros de que era una persona normal, que no pueden aceptar otra cosa.

Los tres evangelios sinópticos conceden mucha importancia al episodio de Nazaret, insistiendo en el fracaso de Jesús (la versión más dura es la de Lucas, en la que los nazarenos intentan despeñarlo). Se debe a que consideran lo ocurrido allí como un símbolo de lo que ocurrirá a Jesús con la mayor parte de los israelitas.

Los nazarenos rechazan a Jesús, negando sus pretensiones mesiánicas, de manera que él aparece como apátrida, hombre sin apoyo de su gente. Ha tenido que romper sus raíces familiares y sociales, pero crea su grupo de discípulos, formando con ellos una comunidad mesiánica.

Estupor por motivos distintos

Más que de un encuentro propiamente dicho, aquí se trata de un incidente que Jesús comenta con este proverbio popular: «*Un profeta sólo es despreciado en su tierra*». Un refrán antiguo decía: «Un profeta no es acogido en su tierra y un médico no consigue curaciones entre personas conocidas». Cuando los discípulos que presenciaron la escena se encuentren más tarde con el fracaso, deberán acordarse de lo que le tocó al Maestro en su propia tierra y del trato recibido de los «suyos»: «Vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron» (Jn 1, 11).

6, 1.-Fue a su tierra...

Jesús vuelve a su pueblo, el texto griego y la Vulgata dicen “patria”. Ni nombra al pueblo ni hace referencia al lugar geográfico. Se refiere más bien al ambiente social en que desarrolló su vida. Llega con sus discípulos, es decir, convertido en un rabino que tiene sus seguidores fijos. No sale nadie a recibirla. Tuvo que esperar al sábado, e ir él a la sinagoga a hablarles. No fueron a la sinagoga a escucharle, sino a cumplir con el precepto del sábado. Es Jesús el que, por su cuenta y riesgo, se pone a enseñarles sin que se lo pidan. Mc ya había advertido de la relación de Jesús con sus parientes. En 3,21 dice que sus parientes vinieron a llevárselo, porque decían que no estaba en sus cabales.

La separación de este pasaje del anterior lo fija el evangelista con la expresión “*y salió de allí*”. Ese *allí*, más que referido a un lugar geográfico, supone un cambio de escena hacia una realidad teológica. El evangelista quiere expresar el rechazo de sus paisanos. La sinagoga en pleno no lo acepta, se escandaliza de él.

Algunos autores se preguntan por qué Marcos dice **su patria** en vez de Nazaret¹³⁴. Parece que no es lo mismo. En su mente, **su patria** está indicando todo el mundo judío, aquellos que Juan denominaría “los suyos”. Los suyos le van a rechazar.

En su patria todo está centrado en la sinagoga. No se habla de ninguna actividad de Jesús hasta llegar el sábado. Nadie ha salido a su encuentro para ser curado como en otras ocasiones. Marcos contempla al mundo judío tan vinculado a la sinagoga que parece que no existe otra cosa. Jesús toma la iniciativa y se pone a enseñar en la sinagoga. Nadie se lo ha pedido, la decisión nace de él.

Comienza su exposición diciendo que Jesús llega a su patria, pero no da indicaciones geográficas que ayuden a situarlo. Esta omisión señala el desinterés del episodio por este tipo de datos. Patria deriva de *pater* y su significado primero se refiere a los que comparten el mismo padre y, además, a la ciudad natal entendida como la tierra del padre. El narrador mediante esta palabra condensa varios niveles: familiar, político-social y religioso. Y el lector no olvida el escandaloso vacío del padre presente en la redefinición de su familia por Jesús en 3,31-35. Porque en ese vacío estaban ya presentes todos esos niveles, cimientos de una estructura que Jesús no quiere ni puede recuperar. Así, venir Jesús a su patria ahora es una prueba de fuego para sí y para sus paisanos, los mismos que se sentían responsables de su salud psíquica al decir que estaba loco (cf. 3,20).

¹ Καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν, καὶ ἐρχεται εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

1 Y salió de aquel lugar. Fue a su tierra, seguido de sus discípulos.

Por primera vez después de la constitución del nuevo Israel (3,13-19) va a reanudar Jesús el contacto con el público de las sinagogas de Galilea. En la primera ocasión en que tuvo ese contacto la reacción fue favorable (1,21b-28); en la segunda intentó liberar al pueblo de la opresión legalista (3,1-7a). Ahora, cuando ya ha propuesto su alternativa para los oprimidos paganos y los de Israel, vuelve al ámbito de la sinagoga para exponer esa alternativa a los integrados en ella, esperando que le den su adhesión. No se nombra a Nazaret, porque su tierra/su patria es el pueblo judío y, en particular, Galilea: esta sinagoga representa todas las de esa región, donde Jesús ha ejercido su actividad (1,39). Cuando llega a «*su tierra*», sin embargo, nadie acude a él (cf. 2, 1 s; 4,1; 5,20), insinuándose ya el rechazo que va a experimentar.

Patria, es término griego pero que se relaciona con el imperio romano, evoca la colonización. La patria de Jesús es patria colonizada, con otros padres de entre los cuales destaca el emperador, llamado *pater* por sus fieles servidores y hecho llamar así por quienes han sido sometidos. Lo que Jesús diga u omita sobre el padre-patriapaterno revierte

¹³⁴ Marcos no da el nombre de la patria de Jesús, a pesar de que lo conoce (1,9, 24). Conserva el término genérico, sin duda en previsión del proverbio que va a ser citado: «Un profeta sólo es despreciado en su patria...» (v. 4),

en esta dimensión. El narrador ha preparado un contraste vivo entre dos filiaciones enfrentadas en Jesús y dadas la vuelta por él. Todo se da por supuesto: que es hijo de *una patria, de padres*, y que es hijo de *una madre*.

6,2.-Se puso a enseñar en la sinagoga

Otro sábado, en la sinagoga de Nazaret, (ya es la tercera vez que Jesús entra en una sinagoga y en todas tiene problemas, también ahora va a ser un fracaso total¹³⁵), ahora la gente también *se asombra*. Pero la enseñanza de Jesús y sus milagros no suscitan fe, sino incredulidad. La apologética cristiana ha considerado muchas veces los milagros de Jesús como prueba de su divinidad. Este episodio demuestra que los milagros no sirven de nada cuando la gente se niega a creer. Al contrario, los lleva a la incredulidad.

Constituye el lugar donde culmina el conflicto de Jesús con su gente en Galilea. La sinagoga defiende el orden genealógico, los principios de la familia israelita, y acepta a Jesús en ella; como expulsado, sin la garantía familiar y social de su gente, Jesús sale de ella.

Los milagros de Jesús han representado un enigma para las autoridades teológicas de la época, los escribas, y ellos han concluido que: «Lleva dentro a Belcebú y expulsa los demonios por arte del jefe de los demonios» (Mc 3,22).

Jesús acude de manera normal a la sinagoga para ofrecer su enseñanza. El texto, lo mismo que 1, 21-28, no tiene que pararse a detallar el contenido de ese magisterio, pues, el problema no está en los nuevos contenidos conceptuales que podían ser objeto de disputa tensa entre escribas. Lo que está 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.

Pregunta por el origen: *¿De dónde le vienen tales cosas?* Parece que la procedencia determina el valor de lo que dice y es una persona. Los escribas de 3, 22 creían conocer su origen más profundo, al llamarle endemoniado (= hijo del diablo). Los paisanos conocen a un nivel la procedencia de Jesús; son de su tierra y piensan que así pueden (deberían) conocerle, controlarle.

2 καὶ γενομένου σαββάτου ἥρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ· καὶ πολλοὶ ἀκούοντες ἐξεπλήσσοντο λέγοντες, Πόθεν τούτῳ ταῦτα, καὶ τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ ἵνα καὶ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γίνωνται;

2 Cuando llegó el sábado se puso a enseñar en la sinagoga: la mayoría, al oírlo, decían impresionados: ¿De dónde le vienen a éste esas cosas? ¿Qué clase de saber le han comunicado a éste, y qué clase de fuerzas son esas que le salen de las manos?

El primer contacto con la gente lo tiene el sábado (día de precepto), en el que todos están obligados a asistir al culto sinagogal. La escena tipifica la actitud hacia Jesús de la mayoría del pueblo practicante, que está identificado con la postura de los letrados (3,22).

Es la *tercera* vez que Jesús enseña en la sinagoga, (la *segunda* que enseñó, intentaron matarlo por atreverse a curar en día de sábado).

Están de nuevo impresionados por su enseñanza, pero no reconocen que su autoridad sea la del Espíritu. Cuando hablan de él, no pronuncian su nombre, lo designan sólo con pronomombres despectivos para su persona y su actividad (*éste, eso*). Si ahora no ven que su autoridad provenga de Dios *¿De dónde le vienen a éste esas cosas?*, se deduce que no puede ser más que del demonio (cf 3,22: agente de Belcebú); por eso dan sentido peyorativo a su saber (magia) y lo mismo a su actividad (no «hace» prodigios, le salen, como instrumento de otro).

¿De dónde le viene a este todo esto? Es una reacción normal. Es precisamente el interrogante que Jesús quería suscitar y en torno al cual gira todo el evangelio de Marcos. Pero aquellas gentes se apresuran demasiado en buscar una respuesta, y la encuentran en una dirección equivocada. *¿No es éste el hijo del carpintero?* Su asombro termina así en escándalo e incomprensión. Es el escándalo y la incomprensión de quien se niega a reconocer a Dios en lo conocido y cotidiano. Miran, pero no ven; oyen, pero no entienden (véase Mc 4,12).

.- El día de precepto; la gente no tiene interés en encontrarse con Jesús sino en cumplir con el precepto. Siguen aferrados al cumplimiento legalista.

“A éste”; sentido despectivo, ni siquiera le llaman por su nombre.

.- “A enseñar”, utiliza el verbo “enseñar” (*διδάσκειν*) cuando se dirige a los judíos, tomando la base de escritos o episodios del AT. Cuando se dirija a los paganos utilizará otro verbo; predicar.

¹³⁵ Ya fue rechazado en Cafarnaúm (la primera vez que entró en la sinagoga) al considerarlo como peligroso destructor de las enseñanzas tradicionales. La segunda vez en la sinagoga, en Galilea, por curar en sábado al hombre de la mano atrofiada. No aceptan esta transgresión y planean su muerte.

Pregunta por el conocimiento: *¿Qué es esta sabiduría (tis hē sophia)* de Jesús, capaz de hacer milagros? Quieren seguridad. Reconocen que es buena la sabiduría y más cuando realiza curaciones. Pero necesitan controlarla, descubriendo su sentido y situándola a la luz de la Ley israelita, conforme a las escuelas rabínicas del tiempo. Aceptan el poder sanador del conocimiento de Jesús, pero ignoran su origen y sentido. Reconocen que hace cosas que parecen buenas, pero desconfían del valor profundo y las ventajas duraderas de su acción. Pudiera ser un mago destructor. Por eso dudan.

Los habitantes de Nazaret sólo reciben como bueno aquello que viene avalado por la tradición del pueblo, dentro de la estructura legal israelita. Artesano es Jesús y trabajando en su «arte» (como *tektōn*, albañil o carpintero; debía quedar, en el plano de las enseñanzas manuales. Preguntar por el origen de su sabiduría 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?

6.3

Jesús no se apoya en un padre (Marcos sólo cita a su madre y hermanos/as): no admite la autoridad de los escribas que instauran y definen un tipo de legalidad israelita, ni la autoridad de los «presbíteros» o ancianos del pueblo (cf. 7, 5). Por eso, la pregunta: ¿de dónde le vienen tales cosas?: puede encerrar una ironía: Jesús sería hijo ilegítimo, no tendría padre verdadero (es un hijo de María ¿de soltera?). El evangelista sabe en cambio, en ironía más alta (desde 1, 9-11), que su Padre verdadero es Dios, como supone el «pasivo divino» (se le ha dado = Dios le ha dado).

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.

Es el equívoco de siempre: la prisa por «encerrar» los problemas molestos en aquello que se sabe ya, en vez de mantenerlos abiertos en una actitud de búsqueda y de paciente espera hacia lo que todavía no se conoce.

«La reacción justa, pertinente, es una pregunta, y la pregunta pertinente se refiere a la persona de Jesús. Sin embargo, no mantienen el problema abierto, sino que le dan una respuesta prematura encasillando a Jesús en categorías conocidas».

E. Schweizer.

La sinagoga se extraña de que Jesús pueda poseer esos poderes siendo así que pertenece a una familia sin relieve, su oficio es corriente y además se ciernen sobre sus orígenes determinadas dudas. Esos poderes no le pueden haber llegado nada más que por magia o posesión diabólica. No creen en él.

Algunos grupos elitistas... pensaban que los artesanos y los trabajadores manuales eran incapaces del estudio, del conocimiento de la sabiduría y la política social (como pone de relieve Eclo 38):

25 ¿Cómo podrá llegar a sabio el que empuña el arado,,| el que conduce bueyes, los arrea mientras trabajan | y no sabe hablar más que de novillos? 26 Se dedica con empeño a abrir surcos | y se desvela cebando terneras. 27 De igual modo el obrero o artesano... | 28 También el herrero... 29 Igualmente el alfarero sentado a su tarea, | haciendo girar el torno con sus pies, | continuamente preocupado por su trabajo | y atareado en producir más cantidad de piezas; 30 con su brazo moldea la arcilla, | con sus pies ablanda su dureza; | se esfuerza por acabar el barnizado | y pasa sus noches limpiando el horno.

31 Todos estos confían en sus manos, | y cada uno es experto en su oficio. 32 Sin ellos no se podría construir una ciudad, | ni se podría habitar ni circular por ella. 33 Pero no se les busca para el consejo del pueblo, | ni ocupan puestos de honor en la asamblea. | No se sientan en el sitial del juez, | ni comprenden las disposiciones del derecho. 34 No son capaces de enseñar ni de juzgar, | ni figuran entre los autores de proverbios. | Pero ellos aseguran el funcionamiento del mundo | y su preocupación está en las tareas de su oficio.

Así pensaba el autor elitista del libro del Eclesiástico, en contra de Jesús de Nazaret que fue un trabajador técnico, artesano... en contra de Pablo (tejedor, talabartero, curtidor de pieles...).

3 οὐχ οὗτος ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆτος καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος; καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὡδε πρὸς ἡμᾶς; καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ.

3 «**¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago y José, de Judas y Simón? y ¿no están sus hermanas aquí con nosotros?**» Y se escandalizaban de él.

Lo llaman entre ellos *el hijo de María*, como si fuese indigno de llamarse hijo de un padre, y lo equiparan a sus

parientes más próximos (sus hermanos, sus hermanas); les resulta intolerable que uno como ellos, sin títulos reconocidos, se erija en maestro y actúe como lo hace. El rechazo de los judíos practicantes es así total. El cambio de actitud respecto al pasado se debe a que, en el intervalo, el centro de la institución religiosa ha emanado sentencia contra Jesús, y los que una vez habían reconocido en él la autoridad del Espíritu (1,22), se han plegado a esta sentencia.

El texto griego (**ἐσκανδαλίζοντο**) no dice: “desconfiaban de él”, sino, “se escandalizaban” (*exkandalizonto*), que indica una postura mucho más radical. No se dignan pronunciar su nombre, se refieren a él despectivamente con el pronombre “ese”. Le dicen que es hijo de María; no nombran a su padre, que era la manera de considerar digna a una persona. Es curioso que Mt corrige el texto de Mc y dice: “hijo del carpintero”. Pero Lc va más lejos y dice: “el hijo de José”. Estos evangelistas, que copian de Mc, seguramente intentan quitarle al texto toda posible interpretación peyorativa. Para Mc, no era hijo de José, porque había roto con la tradición de su padre; ya no era un seguidor de las tradiciones, como era su obligación.

Los fieles de la sinagoga se han identificado de nuevo con los letrados, sus opresores; la institución religiosa, a la que ellos mismos inicialmente habían negado crédito (1,22), ha vuelto a imponerles su autoridad. Se les ha dicho taxativamente que, a pesar de las acciones que realiza, Jesús, que integra en su comunidad a los *impuros* y niega toda validez a las instituciones y a los ideales de Israel, no puede ser un enviado de Dios, sino un enemigo suyo (3,22). En consecuencia, el que al principio habían visto como un profeta no es ahora para ellos más que un impostor, un agente del demonio.

Ese conocimiento de Jesús es lo que les impide creer en él. Conocen muy bien a Jesús, pero se niegan a reconocerle como lo que es. Hay que estar muy atentos al texto. En aquel tiempo, cualquiera de la asamblea podía hacer la lectura y comentarla. Si no aceptan la enseñanza de Jesús, es porque no se presentó como carpintero sino con pretensiones de maestro. Tampoco lo rechazan por enseñar como un Rabí, sino por enseñar cosas nuevas. La religión judía estaba demasiado segura de sí misma como para admitir novedades. Ya se encargaban los jefes religiosos de adoctrinar al pueblo para que no admitiera nada distinto a lo que ellos enseñaban.

Y se escandalizaban de él. En griego, la palabra escándalo designa la trampa, lazo o cepo que se coloca para cazar animales. Metafóricamente, en el evangelio se refiere a veces a lo que obstaculiza el seguimiento de Jesús, algo que debe ser eliminado radicalmente («si tu mano, tu pie, tu ojo, te escandaliza... córtatelo, sácatelo»).

Lo curioso del pasaje es que quien se convierte en obstáculo para seguir a Jesús es el mismo Jesús, no por lo que hace, sino por su origen. Cuando uno pretende conocer a Jesús, saber «de dónde viene», quién es su familia; cuando lo interpreta de forma puramente humana, Jesús se convierte en un obstáculo para la fe. Desde el punto de vista de Marcos, los nazarenos son más lógicos que quienes dicen creer en Jesús, aunque lo consideran un profeta como otro cualquiera.

6,5.- «Y no pudo hacer allí ningún milagro...»

Este pasaje es una de las afirmaciones más libres de los evangelios, porque destaca algo que Jesús no logra hacer. Lucas no lo ha conservado y Mateo lo ha remodelado. El motivo es obvio: por su falta de fe. Pero hay que tener cuidado. No se trata de un elemento psicológico por el que, si falta la confianza del enfermo, la labor del médico queda frustrada y las curas son ineficaces. Es algo distinto:

«Fuera de un contexto de fe, el milagro resultaría carente de significado y no podría ni siquiera hablarse de milagro»
J. Delorme

El milagro es siempre una respuesta a la fe. Sólo puede leerse a la luz de la fe y constituye una apelación la fe, una apelación dirigida al corazón. «Tan sólo curó a unos pocos enfermos imponiéndoles las manos». El límite no es suyo. Es el que le impone la desconfianza de sus conciudadanos. No es que en Nazaret no haya tenido «éxito» en los milagros. Es que en aquella gente no ha tenido «éxito» la fe, no se ha dado.

4 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. 5 καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθείς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν·

4 Jesús les dijo: «No hay profeta despreciado, excepto en su tierra, entre sus parientes y en su casa». 5 No pudo hacer allí ningún milagro, solo curó a unos pocos postrados.

Jesús, se presenta como profeta, es decir, como inspirado por el Espíritu de Dios, desmintiendo la acusación de magia, pero la falta de fe impide casi completamente su actividad; *curó a unos pocos postrados*.

No le fue posible de ningún modo actuar allí con fuerza (= no pudo expulsar demonios, figura usada por Mc para referirse a la fuerza con que tenían enraizado el fanatismo religioso).

Falta de fe a quien no se abre a la gratuidad, Jesús por eso "no podía hacer allí ningún milagro"; quienes no descubren en Él los signos del Reino no podrán crecer en su fe, y no descubrirán, entonces, que Jesús es el enviado de Dios, el profeta que viene a anunciar un Reino de Buenas Noticias. Esto es escándalo para quienes no pueden aceptar a Jesús, porque "nadie es profeta en su tierra".

"sino a unos pocos débiles"; Se advierte así que el problema no está en atender *sólo a algunos débiles* a los que impone las manos y les cura, evocando así lo realizado con la hija de Jairo.

Si lo que impide que cure es la incredulidad, se deduce que estos débiles o necesitados son los únicos creyentes. De este modo calificar a los necesitados como débiles (*arrostōis*) enfatiza la ironía de todo el episodio, relacionando paradójicamente fe y debilidad, incredulidad y supuesta fortaleza.

Los pocos que han sido curados

Aunque limitados en número, estos milagros son de los más importantes del evangelio, porque se refieren a personas que se han revelado contra la hostilidad y la falta de fe general.

A la pregunta «¿quién es este?», los habitantes de Nazaret han respondido con demasiada precipitación. Pocos han sabido esperar. Justo el tiempo de ser curados.

6 καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.

6a Y estaba sorprendido de su falta de fe.

El rechazo de los de Nazaret es símbolo y preludio de un rechazo bastante más amplio.

En la trampa de su pequeño pueblo

Examinando la actitud de los habitantes de Nazaret, destacan todavía dos cosas:

—Intuyen la explicación justa y no son capaces de sacar las consecuencias.

—Hacen la pregunta justa, pero dan una respuesta apresurada.

Ante la sabiduría de aquel paisano suyo que no había frecuentado la escuela de los rabinos, y ante los milagros de los que habían oído hablar dada la cercanía de Cafarnaún, sin darse cuenta se dejan escapar la explicación: «...le ha sido dada». La verdad está precisamente en ese **“dada”**.

Pero habría que salir de allí; ellos, en cambio, apenas tocan como de refilón la verdad y se echan atrás. «¿De dónde le viene a este todo esto?». Ellos admiten «todo esto»: reconocen que se encuentran ante algo excepcional. Si se hubieran abierto a este interrogante, y se hubieran puesto a la búsqueda del «de dónde», habrían llegado lejos. Pero han preferido quedarse entrampados —el escándalo es una trampa— en su pequeño pueblo. «¿No es este?» (v. 3). Por tanto, se habían hecho la pregunta fundamental, precisamente aquella en torno a la cual gira todo el evangelio de Marcos. Sólo que van a buscar la respuesta demasiado cerca y demasiado apresuradamente.

La raíz de su incredulidad está precisamente en esa incapacidad de acoger la manifestación de Dios en lo cotidiano, en lo ordinario, en la normalidad.

Conclusión de la sección

Toda esta sección (4,35-6,6) acaba con esta conclusión: a pesar de todas las acciones poderosas de Jesús ante unos y otros, los suyos no han creído en él, mientras que los sanados sí lo han hecho. La vuelta de Jesús a «su patria» revela el rechazo de «los suyos». Jesús ha perdido el honor ante sus compatriotas. La relación de esta escena conclusiva con el conflicto familiar de 3,21 es clara.

Se hace evidente al final que es la fe en Jesús y no la procedencia, la nacionalidad, el lugar o la cercanía a Jesús lo que determina la acogida del Reino.

La primera sección del evangelio (1,14-3,6) terminaba en una sinagoga. Planteada allí la pregunta por la autoridad, Jesús chocaba con la dureza de los fariseos... que comenzaron a tramar su muerte, La segunda sección (3,7-6,6) acaba igualmente en una sinagoga. Jesús se enfrenta a la incredulidad de los suyos. Ninguna otra escena del evangelio de Marcos se desarrollará en una sinagoga.



Este es el éxodo nazareno y sinagogal de Jesús: tiene que salir del entorno de su vida antigua (patria, parentela y casa de este mundo) para crear la nueva familia o comunión de los humanos, a partir de su palabra o siembra (cf. 4, 14). Tiene que dejar la sinagoga, sin haberla transformado. Acaba de curar a la hija del archisinagogo (5, 21-43), ha dejado abierta la puerta de la salvación para el judaísmo. Pero a la sinagoga en sí no ha podido cambiarla: allá queda, en Nazaret, en medio de Galilea, como institución al servicio de los intereses familiares, nacionales, de los “buenos” israelitas.

Sección de los panes (6, 6b – 8,30)

Le han rechazado en su aldea, pero no abandona su proyecto de familia, sino que lo amplía y universaliza. Antes quiso encerrarle en su casa Simón, pero Jesús le respondió expandiendo su mensaje a todos los lugares del entorno (1, 35-39). También se le opusieron escribas y parientes, impidiéndole ayudar a los poseídos (3, 20-35), pero él respondió sembrando de forma universal su palabra/parábola de Reino (4, 1-34). Ahora le expulsan de su patria y contesta enviando por doquier a sus discípulos, para ofrecer y compartir humanidad mesiánica. Antes les había constituido en la montaña (3, 13-14), haciendoles sus compañeros y delegados. Ahora les envía: ¡Llamó a los Doce...! (6, 7). Le han rechazado sus parientes; él abre su familia a través de otros parientes hacia todo el mundo. Este envío puede presentarse como gran provocación: no cesa en su empeño a pesar de los rechazos que ha sufrido. Precisamente allí donde la sinagoga (Nazaret) cierra sus puertas, Jesús abre su mensaje al mundo entero, en gesto histórico (alude al tiempo de su vida) y pascual (evoca la misión posterior de la Iglesia).

6, 6b – 8,30. El banquete del Reinado de Dios

El fracaso en Nazaret no puede hacer claudicar a Jesús en su misión. Debe seguir adelante hasta lograr su objetivo de ser reconocido en su verdadera identidad. Se abre así la tercera etapa de su ministerio. Sus paisanos le han regalado en el fondo el billete para ir a otra parte, a otro terreno menos estéril.

Esta tercera sección comienza con un sumario de las actividades de Jesús (6, 6b) y un pasaje protagonizado por los discípulos (6,7-13). Su rasgo más característico es que el vocabulario relacionado con el pan (pan, migajas, comer, hartarse, comida etc.) es llamativamente abundante y encierra un significado que los discípulos son invitados a descifrar. Desde el punto de vista narrativo, desaparecen casi por completo los que rechazan a Jesús y no entendían los misterios de Reino (los escribas y fariseos, sus parientes y paisanos). Los discípulos y la gente en grupo o individualmente, ocupan ahora, junto a Jesús el centro del relato.

Dos mitades paralelas. De manera muy significativa, esta sección incluye algunos dobletes importantes (dos multiplicaciones, dos pasos por el mar, dos disputas con los fariseos...), con temas que aparecen también en Jn 6, 1-51. Esas repeticiones pueden resumirse así:

Estrategia del texto. La sección es larga y compleja, llena de alusiones a los panes, y en ella está en juego quién es Jesús (6,14-16 y 8,27-28). Se pone de manifiesto también la paradójica apertura a los gentiles. Las dos comidas populares con panes y peces, una en territorio judío (6,34-44) y otra en pagano (8,1-10), enmarcan la declaración de Jesús sobre la libertad ante las normas alimentarias judías de pureza legal. Las curaciones del tartamudo y del ciego tienen un profundo sentido simbólico y son una catequesis sobre la fe.

Según Marcos, esta es la última vez que Jesús enseñó en una sinagoga. De ahora en adelante, el Evangelio será proclamado siempre a campo abierto.

6,6b

Jesús abandona la sinagoga y se va a las aldeas de alrededor a enseñar. Aquí el texto da a entender que su enseñanza es acogida. La expresión “alrededor” (*kuklō*) parece que alude al grupo de seguidores que goza de una predilección especial de Jesús (cf. 3, 34). Estas aldeas no participan de la cerrazón de la sinagoga y en algún sentido presagian la acogida de la misión por parte de los gentiles, la gente que se halla alrededor de Israel.

6,6b Καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων.

6, 6b Entonces fue dando una vuelta por las aldeas de alrededor, enseñando.

Queda sorprendido ante semejante retroceso. No volverá a pisar una sinagoga. No hay nada que hacer con los sometidos a la institución religiosa: han estado tanto tiempo sin criterio propio (infantilismo) que no se fían de sí mismos ni de su experiencia y, en cuanto sus dirigentes emiten un juicio contrario a ella, los siguen sin vacilar.

Sin embargo, no todo está perdido: hay mucha gente del pueblo alejada de la institución religiosa; de hecho, los que están en la «periferia» siguen escuchando su enseñanza.

.-Una vuelta por las aldeas; ahora actuará en el campo, donde no hay sinagogas, donde no hay gente sometida a la institución religiosa, donde no hay fanatismos. Es la única forma que tiene la gente de aceptar su mensaje.

6, 7-13.- Envío de los Doce (Mt 10,5-15; Lc 9, 1-6)

Comienza una nueva etapa en el evangelio de Mc. Los discípulos van a tomar parte en la tarea que, hasta ahora, desarrollaba solo el Maestro. Después de la experiencia de fracaso en la sinagoga de su pueblo, Jesús no solo no deja de anunciar la “buena noticia” del Reino, sino que compromete a sus discípulos en esa tarea. El rechazo de los dirigentes y de los más cercanos, le obligan a buscar otros interlocutores que no estén maleados por la enseñanza oficial.

Lo ocurrido en la sinagoga marca un viraje en las relaciones entre los discípulos (= los Doce) y Jesús. Hasta ese momento aun sin hacer suyo el mensaje universalista lo han seguido, pero el fracaso en la sinagoga, donde Jesús ha defraudado las expectativas nacionalistas que también ellos profesan, los incita a seguir su propia línea, en la que están seguros del éxito. Siguen aferrados a los ideales del judaísmo; la restauración de la gloria de Israel, y la superioridad del pueblo judío.

En esas condiciones Jesús no puede enviarlos a la misión universal anunciada en 3,13-15. Pero ya que su ejemplo y enseñanza no hacen efecto en ellos, intenta cambiar su mentalidad poniéndolos en contacto con gente de otros pueblos, llevando únicamente el mensaje de la fraternidad humana; así podrán experimentar la buena disposición de muchos y aprenderán a estimar al género humano despreciado por el exclusivismo judío.

Se discute hasta qué punto es histórico el envío de los discípulos por Jesús. En la sucinta redacción de Marcos se percibe el reflejo de la comunidad posterior a la pascua. Hay que enjuiciar como auténtica la misión de predicar y de sanar. Difícilmente podrá pensarse lo mismo acerca de la acción de maldición a realizar en el caso de rechazo.

Estos Doce, a los que envía, 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.

6,7.-Después de conferirles autoridad.

Generalmente el término “*exousia*” se traduce por poder. Es difícil encontrar la palabra adecuada, porque “autoridad” también tiene el regusto de poder. Aquí, sin embargo, se trata de la *exousia* que proviene del Espíritu Santo, es decir que les da “*exousia*”, mucho antes de que reciban el Espíritu Santo por Pentecostés. Si les da “*exousia*”, quiere decir que les confiere la misma “autoridad” de que él se había servido frente al espíritu inmundo de la sinagoga de Cafarnaúm (cf. 1,22-27) o para perdonar los pecados (cf. 2,10).

Jesús cita a los Doce con el verbo “**convocar**”, un término técnico empleado frecuentemente por Marcos para designar una convocatoria solemne, por parte de Jesús, de los Doce (Mc 3,13; 6,7; 10,42), de los discípulos en general (8,1; 12,43), de los pequeños servidores (10,16), de la multitud (7,14) juntamente con los discípulos (8,34), de los letrados (3,23), o bien del centurión, por parte de Pilato (15,44).

Ahora **los Doce** tienen que ser el “nuevo Israel”. El Antiguo Israel imponía la superioridad sobre los demás pueblos, ahora desde la humildad, enseñarán la fraternidad.

7 καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα, καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο, καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἔξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων.

7 Convocó a los Doce y comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles autoridad sobre los espíritus inmundos.

Jesús convoca a los Doce como había hecho antes con los que iban a constituir el grupo (3,13), pero no les encarga proclamar lo que no han asimilado todavía (cf. 3,14). Toda labor de proclamación hecha por estos individuos falsearía el mensaje. Tampoco les confiere «autoridad para expulsar los demonios» (3,15), sino solamente autoridad sobre los espíritus inmundos, para dominarlos, sin atribuirlos a otros individuos ni mencionar expulsión alguna. Parece referirse a los mismos enviados; son ellos los que tienen que tener a raya su fanatismo judaizante, que sería un obstáculo insuperable para el trato con la gente. Jesús les hace posible acercarse a todo hombre sin pretensiones de superioridad.

Enviarlos **de dos en dos**; puede denotar, igualdad. Que no hay uno superior que manda y otro inferior que obedece, sino que en la nueva comunidad que Jesús quiere; todos están en plano de igualdad. De dos en dos como dos hermanos. Su envío se lleva a cabo por parejas. Esto responde a la praxis de la misión cristiana y debe conferir a la palabra proclamada el peso de dos testigos. Por supuesto que este envío por parejas encierra la intencionalidad de la ayuda recíproca en la actividad.

El texto griego no dice “dynamis” sino “exousia”. No es fácil apreciar la diferencia entre los dos conceptos, pero es claro que no se trata de un poder mágico, sino de una superioridad sobre el mal; lo cual indica que se trata de una fuerza para superar, no solo los demonios de los demás, sino también sus propios demonios; es decir la superación personal de toda ideología que les impediría comunicar el verdadero mensaje. Esta lucha de los apóstoles contra sus propios prejuicios nacionalistas está presente en todo el evangelio de Mc.

Jesús se mueve siempre inspirado por el Espíritu, porque se ha abierto completamente. Deja que el Espíritu actúe a través de él y él colabora. Él y el Espíritu Santo forman una sola cosa.

6, 8-9

Les da a continuación minuciosas instrucciones sobre el modo como deben comportarse: no deben llevar provisiones (pan), tampoco una alforja, propia de los mendigos, para guardar lo que pudieran recibir por el camino; tampoco dinero, que les daría la seguridad de no quedarse desprovistos en caso de no recibir nada. Por una parte, el despegue del dinero permite la libertad; por otra, la confianza en los hombres es la traducción en la conducta del mensaje de la fraternidad. Jesús los envía, para que, con su modo de proceder, den un testimonio de igualdad entre los hombres (de dos en dos); al mismo tiempo, la carencia de provisiones y dinero debe mostrar a todos que esperan solidaridad humana y que confían en la gente; pero que no van a aprovecharse de la solidaridad ajena, pues no van a pedir limosna ni a aceptar nada para guardarla (**ni alforja**); no van a presentarse como mendigos, sino con plena dignidad. Pero, al ser dependientes de la buena voluntad de los demás, se elimina toda posible pretensión de superioridad. Si ellos van a predicar la solidaridad deben empezar a confiar vivencialmente que ellos pueden recibir solidaridad¹³⁶.

Es significativo que se hable de dinero de cobre. Las monedas de plata o de oro serían absolutamente inimaginables en el equipaje de un misionero pobre. La prohibición de vestir dos túnicas podría ser, igualmente, un alivio frente a Lc 9, 3, ya que allí no se permite la posesión de dos túnicas. El *jitón* es la prenda que va inmediatamente encima del cuerpo. En la mayoría de los casos solía estar confeccionada con algodón o lino y se sostenía de los hombros mediante hebillas. La menesterosidad del misionero aparece en su luz verdadera cuando se tiene en cuenta los preparativos tan cuidados que solían hacerse de ordinario antes de emprender un viaje.

8 καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲν ἄρωσιν εἰς ὄδὸν εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν, 9 ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια καὶ μὴ ἐνδύσασθαι δύο χιτῶνας.

8 Les ordenó que no cogiesen nada para el camino, excepto sólo un bastón: ni pan, ni alforja, ni dinero en la faja; 9 «calzaos sandalias, pero no os pongáis dos túnicas»

Las indicaciones para el equipamiento contienen sobre todo prohibiciones. Y lo que se les permite llevar consigo parece un indulto o una concesión. Porque el bastón y las sandalias, que Marcos permite, están prohibidos en Lc 9,3 /Mt 10,9 s; Lc 10,4. Mediante el bastón y las sandalias no se mitiga la situación de menesterosidad exigida. La vara o bastón de caminante podría haber servido también como arma contra animales salvajes. Las sandalias hacían menos penosa la andadura por los caminos difíciles. De cualquier manera, no se habla de zapatos fuertes, que son lujosos. Se prohíbe expresamente llevar pan o alimentos -el pan es elemento representativo de éstos-, una bolsa de viaje o una alforja, que podía servir también para mendigar. Tampoco les estaba permitido llevar dinero, que se

¹³⁶ Es posible que esta lista de prohibiciones evoque la marcha del éxodo desde Egipto del pueblo hebreo, en la que no llevaban nada según la tradición, ni alimentos (que luego proporcionaría el maná) ni vestidos (protegidos divinamente contra el envejecimiento: Dt 8,4; 29,5).

solía guardar en la faja. El bastón y las sandalias¹³⁷ eran imprescindibles para los viajes largos; eso sí deben llevarlo. Por el contrario, llevar puestas dos túnicas era señal de riqueza, por eso no deben hacerlo.

El vestido refleja la clase social a la que se pertenece; ellos deben estar al nivel de la gente modesta o pobre. Igualdad, solidaridad humana, confianza mutua, dignidad, carencia total de ambición, sencillez en el vestir: tal es el mensaje que han de transmitir con su modo de proceder.

Puede verse ya el propósito de Jesús con este envío de los Doce; al no poder convencerlos con su ejemplo y palabra, quiere ponerlos en contacto con hombres de otros pueblos, para que sea la experiencia lo que les haga cambiar de mentalidad. Es una especie de terapia de choque. No los envía a predicar, sino a aprender por el contacto humano. No señala duración ni traza itinerario para el viaje, pero, desde luego, no lo limita al pueblo judío. Deberán convencerse de que la frontera entre la bondad y la maldad humana no coincide con la frontera étnica de Israel.

“**Nada para el camino**” este “**camino**” no lleva artículo, “*εἰς ὁδὸν*”, la falta de artículo le da mucho énfasis. No se trata de un camino cualquiera. Se trata del Camino de Jesús, del mismo “*camino*” que Juan Bautista tenía que preparar para el Señor, el Mesías (cf. 1,2-3). Para este *Camino*, en el que Jesús quiere que los discípulos comiencen a dar los primeros pasos, no quiere que cojan nada que les pueda dar seguridad.

6,10.-Dondequieras que os alojéis en una casa

Incluso en casa de un pagano. Un hebreo solo podía alojarse en casa de otro hebreo, alguien de su raza y su religión, del “pueblo elegido”; todo lo demás era indigno, y quedaba contaminado gravemente. Jesús los anima a superar esta dificultad, el legalismo de la pureza que separa lo puro y lo impuro.

10 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Ὅπου ἔὰν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε ἕως ἣν ἔξέλθητε ἐκεῖθεν.

10 Además les dijo: «**Dondequieras que os alojéis en una casa, quedaos en ella hasta que os vayáis de allí**».

Añade después Jesús otras instrucciones sobre el contacto con la gente que van a encontrar y cuál ha de ser su reacción según la acogida que reciban. No menciona el ir a las sinagogas, institución judía, lo que sería contrario a la finalidad del envío. Menciona solamente «el lugar» y «*la casa/familia*», que pueden encontrarse en cualquier país. Han de aceptar la hospitalidad que se les ofrece, sin cambiar de casa, para no desairar la buena voluntad de la gente ni afrentar la hospitalidad ofrecida. No tienen que informarse sobre quién los acoge; deben aceptar lo que les ofrecen sin mostrarse reacios a los usos del lugar. Para los Doce, el nuevo Israel, esta instrucción implica un cambio radical de mentalidad: entrar en casa de paganos, despreciados por los judíos, y depender de ellos para la supervivencia. Jesús pretende que olviden su identidad judía para colocarse en el plano de la humanidad.

Los judíos nunca se hospedaban en casa de paganos. Jesús les hace ver que cualquier casa puede ser buena para hospedarse, y cualquier alimento digno de comerse. Para quedarse basta que les acoja una “*casa*”, para marcharse tiene que existir rechazo de un “*lugar*”. Lo importante es que les acepten y ellos acepten. En todo caso, deja clara la posibilidad de rechazo que acaba de sufrir el mismo Jesús en su tierra.

Salgáis de allí: esta orden es contraria a la de la Didaché 11, donde se indica que el misionero o profeta que permanezca más de tres días albergado en una casa —o pida dinero— es un profeta falso. En esta perícopa mariana, la permanencia refleja quizás una atmósfera pospascual, de fundación de una comunidad cristiana nueva.

6, 11

Las indicaciones referidas a su comportamiento en la casa son extraordinariamente sobrias. En Lc 10, 5 se manda que, al entrar en la casa, se pronuncie el saludo de paz. Esto presupone que se trata de una casa judía. Marcos se limita a subrayar que el misionero que ha sido recibido amistosamente en una casa no debe cambiar su cuartel. La recepción en la casa presupone, naturalmente, que sus moradores han recibido el mensaje del misionero, así como que la casa podría haber sido punto de arranque para la misión más primitiva.

Claramente, se traslada a los tiempos de Jesús una situación que se da en tiempos posteriores.

Se ha retenido especialmente el gesto de sacudir las sandalias, el polvo de los pies. El gesto significa ruptura de comunión. El judío hacía algo similar cuando retornaba a su patria desde un país pagano. Por esto, el gesto podría significar también que el lugar que no quería escuchar es como una región pagana e impura.

11 καὶ ὅν τόπος μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν, ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν ἐκτινάξατε τὸν χοῦν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.

¹³⁷ Bastón... sandalias: en la versión de Mt (10,5-10) y de Lc (10,4), que procede de la Fuente Q, están prohibidas las dos cosas. Es posible que en Mc aparezcan las dos porque la descripción de la llegada del reino de Dios está pensada como un nuevo éxodo hacia una nueva tierra prometida que es el Reino.

11 «Y si un lugar no os recibe ni os escucha, al marcharos sacudíos el polvo de los pies, en testimonio contra ellos».

Puede darse el caso de que un grupo humano (*un lugar*) se niegue a aceptar la presencia de los enviados. El rechazo delata una postura xenófoba: lo que viene de fuera no aporta nada. Se expresa de dos maneras: la falta de solidaridad (*no os acoge*) y la cerrazón completa al diálogo o a la comunicación humana (*ni os escuchan*). Han erigido una barrera que impide el acercamiento entre los hombres. Es lo mismo que hacían los judíos con los que no pertenecían a su nación. Si eso sucede, deben abandonar el lugar, pero, al marcharse, tienen que hacer un gesto de acusación, el que hacían los judíos al salir de tierra pagana; ahora significa que los verdaderos paganos, los que no conocen al verdadero Dios, son los que se oponen a la igualdad y solidaridad humanas: ser pagano no se define por las creencias, sino por el modo de actuar; lo es quien no refleja en su conducta el amor universal de Dios.

«...al iros de allí sacudíos el polvo de vuestros pies», así hacían los judíos cuando volvían de tierras paganas. Con este gesto, los judíos consideraban que aquellos eran unos impuros y que no querían tener ningún contacto con los que no reconocían al Dios verdadero; los discípulos lo han de hacer también, pero no por imperativo de pureza legal, sino para indicarles que, si bien son ellos quienes han rehusado el mensaje, no les ha quedado adherido a sus pies ni una brizna de venganza, como fue el caso de Santiago y Juan en Samaria, que se quisieron vengar contra los samaritanos porque no les acogieron («Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo y los consuma?», Lc 9,34). No quiere que abriguen sentimientos de venganza, sino que se desprendan totalmente. Es una oferta, no una imposición. No han de hacer ningún tipo de proselitismo.

6, 12

Recibidas las instrucciones, los Doce se ponen en marcha. No se precisa adónde van ni cuánto dura el viaje. Pero la actividad que desarrollan no coincide en absoluto con la encargada por Jesús. En primer lugar, se dedican a «proclamar», exhortando a la enmienda, de lo que Jesús no ha hecho mención; es decir, hacen suyo el mensaje del Bautista al pueblo judío (1,4), exhortando a un cambio individual, sin proponer un ideal alternativo de sociedad; para Jesús, la enmienda era solamente condición para construir la sociedad nueva o reino de Dios (1,15).

12 Καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν,

12 Ellos salieron a predicar la conversión

«Al salir, proclamaban que se arrepintiesen». No dice que se fueron, sino que “salieron”, connotando posiblemente distanciamiento de Jesús. Van a la suya, como se comprobará seguidamente. En las instrucciones que Jesús les impartió no constaba que les hubiera dicho que habían de predicar el arrepentimiento de los pecados. Este es el lenguaje propio del Bautista. Se entrevé aquí la mentalidad de Andrés y Felipe y de los que habían sido discípulos de Juan. De inmediato se verá, en la perícopa siguiente, que como resultado de esta misión muchos identificaron a Jesús con Juan Bautista (cf. 6,14), porque les han estado hablando con el lenguaje del Bautista. De momento no han asimilado casi nada del lenguaje de Jesús.

El pasaje esboza la eclesiogénesis de Marcos, su estrategia misionera de creación de la iglesia como familia mesiánica. Frente al orden romano, que se instaura por códigos de honor, poder y dinero, frente al orden judío, edificado sobre bases de distinción nacional y pureza religiosa, Jesús expone las bases del orden mesiánico, universal, sobre principios de donación humana (cada uno da a los otros lo que tiene) y de acogida mutua (cada uno queda en manos de los otros). Así pierde sentido la vieja diferencia entre judío y gentil. Es evidente que al fondo está la misión a los judíos. Pero en ella no hay nada exclusivamente judío. Todo es universal, todo humano. Quien empieza a ofrecer así el evangelio rompe las fronteras de nación o grupo elegido.

13 καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, καὶ ἥλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον.

13 echaban muchos demonios, ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban.

La expulsión de demonios y las curaciones están en paralelo con las efectuadas por Jesús en Cafarnaún antes de que expusiera el programa universalista y rompiera con la institución judía (2,1-3,7a). Los Doce, por una parte, liberan de la adhesión fanática al sistema judío (expulsión de demonios); por otra, suscitan en el pueblo abatido la esperanza de un mesías davídico restaurador de la gloria de la nación (el ungir con aceite recuerda la unción de los reyes de Israel); así remedian momentáneamente (**curaban**) el estado de postración de muchos. Todo indica que se dirigen solamente a judíos y que siguen en su mentalidad reformista; no proponen la alternativa de Jesús, sino la renovación de Israel. Tienen gran éxito: con esta propuesta no experimentan rechazo alguno.

El evangelista deja entender que una parte de los discípulos han presentado a Jesús comparándolo con Elías (6,14), como un reformista que pretende curar las heridas de la guerra e infundir ánimos a los postrados por aquella situación insostenible, reavivando las expectativas de la restauración de Israel.

De los tres trazos empleados por el evangelista para describir la manera como han llevado a término la misión, tan

sólo el trazo que ha puesto en el centro hace relación a lo que Jesús les había dicho, “*expulsar los demonios*”, liberando a las personas de toda clase de fanatismo político o religioso¹³⁸.

Los enviados de Jesús van suscitando una familia en la que todos pueden compartir en gratuidad vida y palabra.

Ofrecen lo que tienen: su experiencia de reino, como principio de conversión y poder de curación.

Quedan en las casas y lugares de aquellos que se “convierten”. Por eso, la palabra clave es recibir (dekhomai: 6, 11), que volverá a aparecer hablando de los niños (9, 37; 10, 15). Como niños indefensos en manos de los grandes, así quedan los misioneros de Jesús en el mundo. Ellos dan en la medida en que reciben, iniciando una forma de existencia dialogada, en plano de palabras, dones y afectos.

6, 14-29.- Herodes Antipas ordena el asesinato del Bautista

Delante del relato sobre la muerte del Bautista se ha colocado una pequeña unidad de tradición que refleja las diversas opiniones del pueblo acerca de Jesús y que originariamente no estaba unida al relato. En 8, 28 se vuelve a encontrar una unidad de tradición casi idéntica. Es de suponer que Marcos estableciera el empalme de esta tradición con el relato sobre la muerte de Juan. Lo logró presentando a Herodes como partícipe de una de las opiniones que circulaban entre la gente. Concretamente aquella que se prestaba mejor para trazar la unión con la historia del Bautista: Jesús sería el Bautista, resucitado de entre los muertos.

Para emitir un juicio del relato de Marcos es imprescindible tener presente la narración de Josefo. Según ella, Antipas actuó contra el Bautista por motivos políticos¹³⁹. Debido a la gran influencia de Juan, Antipas temió «que el prestigio del hombre, cuyo consejo parecía seguir toda la gente, pudiera empujar al pueblo a realizar un levantamiento». Esta sospecha le movió a encadenar a Juan, a desplazarlo a la fortaleza de Maqueronte, en el mar Muerto, para ejecutarlo allí. Existe una única coincidencia, sorprendente, con Marcos: también aquí Herodías está relacionada con la muerte del Bautista.

Ante la realidad de Jesús que se impone, Juan Bautista ya no tiene sentido. Su mensaje y su martirio, sin embargo, sirven para luz de los discípulos de Jesús. De ahí que se relate su ajusticiamiento en el momento en que Jesús envía a sus discípulos a la misión (6, 6b-13), en la que como todavía no predicaban el evangelio, sino solo el mensaje de Juan, se les permite ver en la vida de este algo que también les puede acontecer a ellos.

El tema del asesinato (ajusticiamiento) de Juan ha sido narrado en otra perspectiva por Flavio Josefo (Ant. 19, 109-119). Marcos lo ha recreado desde un doble fondo.

- (a) Ha interpretado esa muerte desde las injusticias familiares de Herodes, condenadas por el Bautista.
- (b) Las ha presentado en el trasfondo de la misión cristiana, como un anticipo de la muerte de Jesús.

6,14-16

Se rechazan tres falsas identificaciones de Jesús como profeta:

- a) Jesús no es Juan Bautista resucitado (6,14) cuyo cadáver está en la tumba (6,29);
- b) tampoco es Elías, quien de hecho había sido identificado con el Bautista (1,2 y 9,11-13);
- c) finalmente, Jesús no es «un profeta comparable a los antiguos» (6,15).

No, él es el «profeta en la línea de Moisés», «semejante a Moisés, pero mayor que Moisés», el profeta escatológico: Elías, después Moisés, después Jesús (9,2-9). La conclusión es obvia: «Escuchadlo» (9,7; una referencia implícita a Dt 18,15, que en tiempos de Jesús se incluía en la tradición del profeta escatológico semejante a Moisés). En todos los evangelios se halla el motivo de que Jesús es profeta, pero «no comparable con los antiguos». En ningún texto se ataca la concepción de Jesús como el profeta, sino la idea de que sea un profeta «comparable a los antiguos».

¹⁴ Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρόδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.

14 Como la fama de Jesús se había extendido, el rey Herodes oyó hablar de él. Unos decían: «Juan el Bautista ha resucitado de entre los muertos y por eso las fuerzas milagrosas actúan en él».

¹³⁸ Esta es la única vez que se habla de unción de los enfermos en el evangelio. Marcos recurre tal vez a una costumbre practicada en sus comunidades. Se pone de manifiesto que las instrucciones 8-11 han sido puestas en escena por el evangelista. Con ello crea él una situación histórica y hace patente una vez más su intención historizadora.

¹³⁹ Del asesinato de Juan Bautista existen dos relatos: el de Flavio Josefo y el de los evangelios. Casi nadie duda de los hechos básicos, pero sí de los motivos que movieron a Antipas a ejecutarlo. La crítica se decanta por la interpretación de Josefo, pero algunos estudiosos sostienen que la interpretación de Mc no contradice la del historiador judío y que son complementarias.

Se menciona por primera vez a Herodes (Antipas). Mc, aunque impropriamente, lo llama rey (era tetrarca de Galilea y Perea), haciéndolo figura del supremo poder político.

El rey Herodes -se piensa en el hijo de Herodes el Grande, Herodes Antipas- aparece inmediatamente al principio como la figura más importante del relato que viene a continuación. Puesto que, a la muerte de su padre, en el año 4 a.C. cuando contaba diecisésis años de edad, heredó Galilea y Perea, era el soberano que le correspondía a Jesús. Cuando construyó junto al lago de Galilea (Genesaret) la ciudad de Tiberíades trasladó su corte de Séforis a la nueva ciudad. Su título oficial era el de tetrarca. Más tarde se esforzó por conseguir los honores de rey, pero Roma no se los concedió. El pueblo, que lo consideró como inteligente, ambicioso, amante de la fastuosidad y menos diplomático que su padre, le habría tratado como rey.

El nombre mismo de Herodes, como ocurrirá con el de Herodías, es irónico, pues etimológicamente significa estirpe o descendencia de héroes, que el lector percibirá en contraposición a profetas como Juan y Jesús.

Sobre Jesús corren tres opiniones entre la gente que llegan a oídos de Herodes. Por la actividad que han ejercido los Doce, la primera opinión ve en Jesús a Juan Bautista resucitado; como tal, ha pasado por la muerte, y ahora es instrumento de «las fuerzas», poderes oscuros del mundo de ultratumba. Los que expresan esta opinión siguen la de los letrados, para quienes Jesús es un agente de Belcebú (3,22). Según ellos, Jesús es Juan, porque sus discípulos predicaban la enmienda, pero al mismo tiempo es agente de fuerzas oscuras, porque también expulsan demonios.

La identificación de Jesús con Juan Bautista no crea ningún tipo de dificultad para un oyente judío. No lo entendían, como ahora, en sentido literal. De hecho, como dice el evangelista Juan, no sin restricciones, Jesús pasó un tiempo bautizando (cf. Jn 3,22), siguiendo las huellas de su maestro. Tan sólo dejó de bautizar cuando se dio cuenta de que «*había llegado a oídos de los fariseos que Jesús bautizaba y hacía más discípulos que Juan*» (4,1). Han entendido que Jesús al igual que Juan Bautista, lo que les pide es el arrepentimiento y la enmienda de los pecados para ser perdonados.

15 ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὃς εἰς τῶν προφητῶν.

15 Otros decían: «Es Elías». Otros: «Es un profeta como los antiguos».

Las otras dos opiniones muestran un concepto favorable de Jesús. Para unos, es Elías, el profeta que tenía que preceder la llegada del Mesías. Era el precursor del “Día del Señor”.

La segunda opinión del pueblo, la de que Jesús fuera Elías, empalma con la expectativa de que Elías aparecería «*antes que llegue el día de Yahvé, grande y terrible*» (Mal 3,23). Esta espera presupone el rapto del profeta al cielo. Hay que tener presente que en otras partes se identifica a Juan con el profeta que retornará, pero aquí esa imagen se aplica a Jesús.

Este sector espera un cambio de época, pero no por obra de Jesús mismo, que no es más que un precursor. No ven en él una novedad radical, sino algo en continuidad a lo expuesto en el AT. Para otros, finalmente, Jesús continúa la antigua tradición profética; lo reconocen como enviado de Dios que, como los antiguos profetas, denuncia la injusticia. Estos no esperan un cambio de época, sino un cambio interior del pueblo.

Elías había sido llevado al cielo en un carro de fuego, y la tradición ha ido admitiendo que momentos antes de venir el Mesías volvería Elías y que lo pondría todo en orden, con sangre y fuego; sólo entonces vendría el Mesías. Esta era la corriente dura, había otras corrientes, no tan duras, como la que le identificaba con Juan Bautista, el que había de ser el precursor del Mesías, sin hacer uso de la violencia, pero amenazando con el castigo; una tercera corriente sostenía que vendría como uno de los Profetas antiguos y que prepararía el pueblo en sentido positivo.

Cada opinión refleja un sector de la sociedad judía. Los partidarios de la institución religiosa reaccionan con miedo y pretenden desacreditar a Jesús. Los descontentos, deseosos de una reforma tajante, lo identifican con Elías, el reformista violento. Los fieles a Dios ven en él un profeta comparable a los antiguos. Las tres opiniones asimilan a Jesús a figuras del pasado, sin comprender la novedad de su mensaje ni la calidad de su persona.

16 ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρόδης ἔλεγεν, Ὄν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἤγέρθη.

16 Pero Herodes, al oírlo, decía: «Aquel Juan a quien yo le corté la cabeza, ése ha resucitado».

Oídas estas opiniones, Herodes expresa la suya: es Juan resucitado, de cuya muerte se confiesa culpable. El supuesto hecho le preocupa, pues pone en entredicho su autoridad: no es señor de la vida de sus súbditos. Un Juan resucitado sería una acusación permanente de su injusticia y un fracaso de su poder.

«*Aquel Juan a quien yo hice decapitar, éste ha resucitado!*» Sería muy extraño que Herodes, sabiendo que Juan ha resucitado, no actuase más directamente. Porque, es evidente que tenía que darle miedo que este movimiento volviera a tomar fuerza, cuando él ya lo había decapitado (eso no quiere decir que lo interpretase al pie de la letra, sino que pensara que el movimiento del Bautista ha vuelto a resurgir).

Herodes tiene miedo, porque según la tradición judía, cuando uno mataba a otro sabiendo que lo había hecho de manera injusta, esperaba una posible venganza de Dios contra él y siente remordimiento y temor.

Denuncia y prisión de Juan Bautista (Mt 14, 3-5)

Mc, vuelve atrás en el tiempo para describir la prisión y muerte de Juan Bautista. Al éxito de los Doce en su actividad anterior, en la que fomentaban la expectativa de la restauración de Israel, concibiendo a Jesús como un mesías de poder contrapone Marcos el destino del que ha preparado la llegada del verdadero Mesías.

El evangelista no inserta aquí el martirio de Juan (6, 17-29) por exigencias de tipo histórico, sino por una intención teológica. Situado entre el envío de los discípulos a misionar y su regreso, el episodio adquiere un significado muy concreto: es una señal anticipada de la oposición del mundo a Jesús (y a sus seguidores) y de la suerte que habrán de correr todos ellos (el martirio, tanto para Jesús como para los apóstoles).

17 Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ διὰ Ἡρῳδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν·

17 Porque el tal Herodes había mandado prender a Juan y lo había metido en la cárcel encadenado, debido a Herodías, la mujer de su hermano Filipo, con la que se había casado.

Herodes priva a Juan de su libertad, impidiéndole continuar su actividad; la medida de Herodes no hace caso de la opinión del pueblo, que veía en Juan un enviado divino. Sin embargo, aunque es Herodes quien da la orden de encarcelar a Juan, otra persona lo ha instigado a hacerlo, Herodías, mujer de su hermano Filipo, a la que Herodes había tomado por esposa.

La semejanza fonética y semántica de los nombres Herodes y Herodías puede tener la función de sugerir y reforzar para el lector la relación endogámica incestuosa que ha denunciado el Bautista. Herodías está presentada por el momento como el objeto de discordia de dos magnates, aunque sólo está contado el punto de vista y las acciones de Herodes, no las de Filipo¹⁴⁰.

Herodías¹⁴¹ era sobrina de Herodes Antipas. Se había casado no con Filipo, sino con otro hermano de Antipas, que también se llamaba Herodes. El error del parentesco se debió a la tradición o al propio Marcos. Filipo estaba casado con Salomé (cf. Ant. 18.5.4 3 137).

18 ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρῷδῃ ὅτι Οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. 19 ἡ δὲ Ἡρῳδίας ἐνεῖχεν αὐτῷ καὶ ἥθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, καὶ οὐκ ἤδύνατο·

18 Porque Juan le decía a Herodes: «No te está permitido tener como tuya la mujer de tu hermano». 19 Herodías, por su parte, se la tenía guardada a Juan y quería quitarle la vida, pero no podía...

Juan no era parcial con los poderosos y denunció esa injusticia. La expresión “*no te está permitido*” apela a la Ley, que prohíbe ese matrimonio (Ex 20,17; Lv 18,16; 20,21). La más sensible a esta denuncia es Herodías, la adúltera. La denuncia de Juan desacredita ante el pueblo al poder político y puede crear una fuerte opinión popular contraria a Herodes que provoque la intervención romana o que decida a Herodes a despedir a Herodías. Esta teme por su posición y su poder; Juan es una amenaza para ella.

El adulterio representa el signo de la infidelidad a Dios en la concepción del AT. Como Dios es el esposo, el pueblo que se va con otros dioses, es la esposa infiel. Aquí el adulterio se comete entre Herodías (la adúltera) y el poder político (Herodes). Los notables de Galilea son los que han dejado el recto camino de la voluntad de Dios para adherirse al rey terreno por miedo o respeto. Los magnates y dirigentes obligan a adulterar a sus conciudadanos. Y el poder político seguirá matando a sus profetas antes que se le retire el sometimiento a él.

Se presenta a Herodías como la mujer mala y ansiosa de venganza, contra la que advierte Eclo 25, 18. En su intención de querer matar a Juan recuerda a Jezabel, que pretendió dar muerte a Elías (1Re 19,2). La tipología de Elías podría hacerse patente también en que éste se presentó ante reyes para censurarlos (1Re 21,17-26; 2 Cron 21, 12-19)

¹⁴⁰ Marcos confunde a Filipo (tetrarca de Iturea y Traconítide del 4 a.C. al 34 d.C.) con su hermanastro Herodes Filipo, primer marido de Herodías y padre de Salomé.

¹⁴¹ Herodías, la mujer de Filipo: Marcos sufre aquí una confusión, como narrador popular que es: el marido de Herodías no era Filipo, sino Herodes Boeto; Filipo se casó con Salomé, hija de Herodías. Lc omite la mención a Filipo, lo que indica que cayó en la cuenta del error. El evangelio se basa en un relato popular antiherodiano influido por diversos motivos bíblicos: Herodías es como la perversa Jezabel que desea asesinar a Elias (1 Re 19,2); este se había «encarnado», es decir, su espíritu, en Juan Bautista que actúa como precursor de Jesús.

6,20.- καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἥπτορει, καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουενσερία

El v. 20 ha sido objeto de diversas interpretaciones. Algunos leen: “**Y al oírle quedaba muy perplejo**” (éporei). Esta es la lectura más difícil, pero apoyada por códices de gran solvencia.

Otra lectura seria: “**y al oírle hacia (epoiei) muchas cosas**”.

Finalmente, algunos admiten una tercera lectura: “**Y al oírle le proponía muchas cuestiones**”. Parece que la preferable es la primera. En todas ellas, sin embargo, se muestra el respeto de Herodes por Juan. Se pone así de relieve que la maldad casi total va a provenir de Herodías. Como en el caso de Pilato, la maldad viene del pueblo (esposa adultera de Yahvé, que se ha casado con Roma).

20 ὁ γὰρ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἄγιον, καὶ συνετήρει αὐτόν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἥπτορει, καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν.

20 porque Herodes sentía temor de Juan, sabiendo que era un hombre justo y santo, y lo tenía protegido. Al escucharlo quedaba muy perplejo, aunque lo oía con gusto.

Cuando lo escuchaba quedaba muy indeciso, pero le gustaba escucharlo. Herodías se propone quitar la vida a Juan, pero hay un obstáculo a su propósito, el temor que siente Herodes por Juan, al que considera un hombre justo, es decir, de conducta agradable a Dios y aprobada por él, y santo o consagrado por Dios, un profeta. Conociendo la hostilidad de Herodías, Herodes protege a Juan de sus maquinaciones y no consiente darle muerte. Es más, se siente atraído por Juan, habla familiarmente con él y lo escucha con gusto, aunque no deje de exigirle que se separe de Herodías. Cogido entre el influjo de ésta y el discurso de Juan, Herodes queda irresoluto. El peligro para Herodías es extremo; ella no respeta al profeta, es el prototipo de la impiedad. El episodio de la muerte de Juan tiene dos lecturas paralelas. Mc lo desarrolla en un plano narrativo, pero dejando ver a través de él un segundo plano, en el que los personajes adquieren un carácter representativo. Los notables judíos de Galilea han renunciado a la idea de un Mesías enviado por Dios; tienen al pueblo sometido y lo utilizan para ganarse el favor del rey ilegítimo. Son ellos los principales responsables de la muerte de Juan Bautista.

6,21

En el plano representativo, al adulterio público de Herodes y Herodías corresponde la infidelidad a Dios de los dirigentes judíos, llamada «adulterio» en el lenguaje de los profetas: los notables de Galilea son judíos, están en el banquete de Herodes, perseguidor de Juan, reconociéndolo por rey legítimo. Estos son «los herodianos» (3,6; 8,15; 12,13). La figura de Herodías, la adultera, representa a estos dirigentes.

21 Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας,

21 Llegó el día oportuno cuando Herodes, por su aniversario, dio un banquete a sus magnates, a sus oficiales y a los notables de Galilea.

El día oportuno es la ocasión propicia para que Herodías cumpla su designio de matar a Juan. Todo lo que sigue está, por consiguiente, preparado por ella. El banquete de cumpleaños era para los judíos una costumbre pagana (Gn 40,20; Est 1,3). Se celebra la vida de Herodes, el poder absoluto, y con él la celebran los representantes de todos los estamentos del poder. Los magnates son probablemente los gobernadores de distrito, poder político asociado y dependiente del de Herodes; los oficiales son los jefes de las cohortes, poder militar al servicio de Herodes; los notables de Galilea son los miembros de la aristocracia judía, poder económico aliado con Herodes. La escena del opulento banquete del soberano con sus honorables se asemeja a Est 1, 3. La presencia de la princesa que danza ante los hombres que banquetean no tiene paralelo. El entretenir a los hombres con el baile durante la comida era menester de las prostitutas.

22 καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρῳδίαδος καὶ ὄρχησαμένης, ἥρεσεν τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις. εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ, Αἴτησόν με ὁ ἐάν θέλῃς, καὶ δώσω σοι 23 καὶ ὄμοσεν αὐτῇ [πολλά], Ὁ τι ἐάν με αἰτήσῃς δώσω σοι ἔως ἡμίσους τῆς βασιλείας μου.

22 La hija de Herodías entró y danzó, gustando mucho a Herodes y a los invitados. El rey le dijo a la joven: «Pídeme lo que quieras, que te lo daré». 23 Y le juró: «Te daré lo que me pidas, aunque sea la mitad de mi reino».

Aparece otro personaje, la hija de Herodías, sin nombre, que se define por su madre: no tiene personalidad propia. El oficio de bailarina en un banquete era propio de esclavas y la hija de Herodías se presta a actuar como tal; danza para divertir a Herodes y a sus invitados; humillante adulación al poder. La muchacha está en edad de casarse. Representa al pueblo sin voluntad propia y juguete en manos de los dirigentes (los paralelos con la hija de Jairo: 5,35 y 6,22: hija; 5,41.42 y 6,28: **muchacha**, muestran que la madre representa a la clase dirigente y la hija al

pueblo sometido). Herodes, muy complacido, se compromete solemnemente a dar un premio a la muchacha, dejándolo a su arbitrio.

De aquí en adelante desaparecen los nombres propios: Herodes es el rey; Herodías, la madre, subrayando el carácter representativo de los personajes. El rey se considera dueño de todo y con poder para todo (*cualquier cosa que me pidas*). La descripción de la promesa, reforzada aquí mediante un juramento, se basa en Est 5, 3; 7,2. Este principio dependiente de Roma adopta el gesto del gran rey. No es casualidad que a partir de v. 22b se hable de Herodes como del rey.

Los designios del gobierno están en manos de una adúltera caprichosa y calculadora que es capaz de todo para llevar adelante sus planes, incluso el de servirse de su hija para que cometa un crimen. Posiblemente Marcos en esta mujer está contemplando al Israel adúltero: los dirigentes, que no han creído en Juan, que se ha casado con el imperio romano, y al igual que Herodías pedirá a Herodes la cabeza de Juan, ella va a pedir a su marido ¿Pilato? la crucifixión de Cristo. También Pilato entregó a Jesús por complacer a la gente, a la que habían instigado los dirigentes. La gente ocupa aquí el lugar de la hija de Herodías.

24 καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς, Τί αἰτήσωμαι; ἡ δὲ εἶπεν, Τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος.

24 Salió ella y le preguntó a su madre: « ¿Qué le pido?» La madre le contestó: «La cabeza de Juan Bautista».

La muchacha no tiene voluntad propia; mostrando su total dependencia, va a preguntar a su madre, que ha urdido toda la trama. La promesa se hizo a la hija, pero decide la madre, que busca sólo su propio interés: eliminar a Juan. Su adúltera participación en el poder vale más que la vida del profeta. Por medio de su hija, somete a Herodes. No quiere la mitad del reino, quiere todo el reino.

Herodías no quiere que le recuerden su pecado de idolatría, como el pueblo tampoco tolera a los profetas que le avergüenzan de sus crímenes. Jesús mismo, en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12), afirmará que los representantes del pueblo han ido asesinando a todos los enviados del dueño de la viña. Por eso es extraño que el Bautista, el último de todos ellos, y representante de los mismos sea ajusticiado por una mujer gentil. Sin duda, Marcos contempla en ella al pueblo o, mejor, a los representantes de la institución. De hecho, entre los comensales se hallaban también los principales de Galilea (6, 21).

25 καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα ἥτταστο λέγουσα, Θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῷς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.

25 Entró ella en seguida, a toda prisa, adonde estaba el rey, y le pidió: «Quiero que ahora mismo me des en una bandeja la cabeza de Juan el Bautista».

Mc subraya la inmadurez de la joven: entra en seguida, a toda prisa, sin criticar ni juzgar la decisión de la madre ni considerar si era o no favorable para ella: es una esclava de su madre. Exige (*quiero*) que se cumpla su petición sin tardar (*inmediatamente*). El banquete de aniversario, que pretendía celebrar la vida, se convierte en un banquete de muerte. La muerte es el alimento de Herodías (*en una bandeja*).

26 καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους οὐκ ἥθελησεν ἀθετῆσαι αὐτὴν· 27 καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνέγκαι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. καὶ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ 28 καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἔδωκεν αὐτὴν τῷ κορασίῳ, καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν τῇ μητρὶ αὐτῆς.

26 El rey se puso muy triste; pero por el juramento y los convidados no quiso desairarla. 27 Enseguida le mandó a uno de su guardia que trajese la cabeza de Juan. Fue, lo decapitó en la cárcel, 28 trajo la cabeza en una bandeja y se la entregó a la joven; la joven se la entregó a su madre

En el poder civil hay un resto de humanidad; Herodes estimaba a Juan y sabe que lo que le piden no es sólo una injusticia, sino un desprecio a Dios (6,20: «justo y santo»); pero un rey no puede quedar en mal lugar, perdería su prestigio. Por encima de lo humano están los intereses del poder. Ninguna reacción por parte de los invitados: al rey le está permitido todo, es dueño de la vida de sus súbditos. La joven da la cabeza a la madre, quedándose sin nada. La madre consigue su propósito, acallar definitivamente la voz del Bautista.

Se deduce que Juan no había denunciado solamente el adulterio personal de Herodes, sino también el connubio entre los dirigentes judíos y el poder del tetrarca. La muerte de Juan a manos del poder civil, por instigación del poder judío (Herodías), preludia la muerte de Jesús.

No hay reacción por parte de los convidados asistentes. Nadie le lleva la contraria. Poder absoluto al que nadie se atreve a rebatir.

29 καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤλθον καὶ ἤραν τὸ πτῶμα αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐν μνημείῳ.

29 Al enterarse sus discípulos, fueron a recoger el cadáver y lo pusieron en un sepulcro.

Los discípulos de Juan entierran el cadáver: todo ha terminado, incluso para sus discípulos; un cadáver no tiene vida ni futuro. No habrá continuación. Como los discípulos de Juan no siguen a Jesús, no pueden hacer más que dar testimonio del fin de su maestro. El fin de Juan se narra cuando Jesús va a manifestarse como Mesías y, para eso, ya no hace falta más preparación. Los Doce, por su parte, están preparando al pueblo para un proyecto vano, pues Jesús no va a restaurar a Israel.

.-El cadáver (πτῶμα = piensan que con la muerte de Juan ha acabado todo. Para ellos Juan ya es solo un cadáver). De Jesús nunca se dirá el cadáver sino “*el cuerpo*”.

Este suceso puesto ante la mirada de los discípulos, que por primera vez emprendían la misión, era todo un aldabonazo. Les advertía que la institución de Israel estaba sumida en adulterio. Había renegado de la alianza auténtica. Estaban muy lejos del evangelio y necesitados de una conversión profunda. Por eso sus vidas, al igual que las del Bautista, corrían peligro.

Esta descripción se evocará en la escena que presenta el tratamiento dado al cuerpo de Jesús en 15,45-46; el paralelismo entre el destino de Juan y del Jesús parece haber sido el objetivo principal que Marcos quería lograr con esta perícopa.

En el espejo de Juan y de su muerte, ha evocado Marcos la temática más dura de la historia humana, misterio de iniquidad y familia rota. Sobre ese contexto hay que entender la figura y obra de Jesús. Sus mensajeros están anunciando conversión por las casas de la tierra, ofreciendo en ellas su palabra sanadora y recibiendo el pan que les ofrecen. Frente al banquete de Herodes, que es fiesta de asesinato y muerte, ellos anuncian el banquete de Jesús, hecho de confianza y vida compartida. Frente a Juan que edifica al pueblo sobre bases de justicia, frente a Jesús que anuncia el Reino con amor de entrega, se halla aquí a un rey atrapado por su envidia.

Esta ha sido la historia de la muerte del profeta. Sus detalles resultan novelescos, pero en su conjunto ella reproduce un «acontecimiento real» en el sentido más profundo del término.

La multiplicación de los Panes en Mc 6,30-44 y en 8, 1-10

El comportamiento desconcertado de los discípulos tiene su paralelo en el relato de la multiplicación de los panes de Eliseo 2Re 4, 43, de manera que se puede considerar como parte integrante de la narración.

Resulta difícil tomar postura de si la tradición de la multiplicación de los panes y de los peces es una concreción de la comunión de mesa mesiánica o si refleja complementariamente algún acontecimiento especial que incluyera a una gran masa popular. De cualquier manera, la alternativa mencionada en último lugar es bastante probable. Despues de la pascua se acrecentó el recuerdo de una superación de la traición-Eliseo en un relato en el que Jesús como el profeta mesiánico- escatológico es el que alimenta a su pueblo.

Marcos narra dos veces la multiplicación de los panes. La terminología utilizada es diversa en ambas. Se aprecia que a través de ella se puede detectar que una se dirige al mundo judío y otra al pagano. Atiende Jesús al requerimiento del doble grupo de seguidores, y, muy posiblemente, en la redacción de Marcos se tienen presentes las dos tendencias.

Estas diferencias pueden analizarse pormenorizadamente una por una. En la primera multiplicación se trata de cinco panes y dos peces (6, 38), en la segunda, de siete panes (8, 5) y algunos pececillos (8, 7); en la primera, la gente se sienta por grupos (6, 39), en la segunda, de forma desordenada, en la tierra (8, 6); en la primera se bendice (6, 41), en la segunda se da gracias (8, 6); en la primera sobran doce cestos (6, 43), en la segunda, siete espuertas (8, 8); en la primera comieron cinco mil hombres [varones] (6, 44), en la segunda, “unos” cuatro mil (8, 9), no se dice hombres. Estos elementos son suficientes para comprender que la doble multiplicación reviste, a su vez, un doble carácter. La primera nomenclatura es totalmente judía, la segunda, pagana. En estos datos van estando de acuerdo todos los autores.

6, 30-7,37.- Iglesia de los panes I: primer desarrollo

Mc ha elaborado un esquema eclesial en cinco tiempos.

- 1) La Iglesia es pan multiplicado y compartido (6, 30-44).
- 2) Ella se expande superando el riesgo de una dura travesía, en medio de la noche pascual (6, 45-56).
- 3) Ella desborda las leyes de pureza del judaísmo fariseo, que encierra a sus fieles en un círculo estrecho de normas nacionales (7, 1-23).
- 4) El pan de la Iglesia se expande a los gentiles (7, 24-30).
- 5) La Iglesia es lugar donde Jesús abre los oídos y desata la lengua a los humanos (7, 31-37), para escuchar

y decir su palabra de Reino, en torno a los panes compartidos.

6,30-8,26.- SECCIÓN DE LOS PANES

Son muchos los que ahora acuden hacia ellos. Merecen un descanso, y Jesús se lo concede complacido, llevándolos a un lugar solitario. Nada permite precisar este lugar. El reposo de los apóstoles, más que ambientado en un escenario geográfico concreto, es situado junto a una persona. Junto a Jesús es donde recuperan sus fuerzas y se reaniman, gozando de su intimidad.

En este caso, sin embargo, el intento de estar a solas con Jesús fracasa. Su reposo consistirá en hacer reposar a los otros, compartiendo la compasión y solicitud amorosa de Jesús por un pueblo que se asemeja a un rebaño sin pastor.

Comienza así una narración característica en el evangelio de Marcos, comúnmente denominada "sección de los panes" por ser el pan la nota dominante de toda una serie de relatos perfectamente orquestados. Tres ciclos se suceden con un esquema análogo:

A. Jesús y la muchedumbre B. Jesús y sus discípulos C. Curaciones de Jesús

6,30-44	6,45-52	6,53-56
7,1-16	7,17-23	7,24-37
8,1-10	8,11-21	8,22-26

El evangelista cuenta cómo el banquete del Reino, que se ha ofrecido inicialmente a los judíos (Mc 6,35-43; primera multiplicación) se ofrece también a los paganos (8, 1-9; segunda multiplicación). Entre las dos multiplicaciones se encuentra la discusión en la que Jesús declara puros todos los alimentos (Mc 7, 1-23). La escena de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-28) que viene a continuación, expresa de forma plástica por qué el pan de los hijos (primera multiplicación) debe repartirse también a los perrillos (segunda multiplicación). El hecho de que los discípulos no sean capaces de comprender lo que hace Jesús en estos capítulos del evangelio indica que no todos compartían la posición de Marcos y sus destinatarios con respecto a la acogida de los paganos.

6, 30-34

Siguiendo en la tercera sección de la segunda parte del evangelio de Marcos que conduce de Nazaret, donde ha sido rechazado, hasta Cesárea de Felipe donde es reconocido como Mesías por Pedro, portavoz de los apóstoles explica en este relato de transición, propio del redactor del evangelio de Marcos la vuelta de los doce, que quiere preparar la primera multiplicación de los panes. Los Doce (aquí les llama apóstoles) vuelven de su misión, contentos de lo que han dicho y han hecho. Lo que han dicho tiene que referirse a las cosas que Jesús les ha enseñado y que se centran en el anuncio de la llegada el reino de Dios. Lo que han hecho es liberar a las gentes de sus males, como han visto hacer a Jesús.

La escena muestra casi de inmediato de nuevo a la multitud que está sedienta y ansiosa de esta experiencia que los Doce tienen con Jesús. Puede considerarse que el redactor del evangelio está jugando, simbólicamente, con este contraste entre la suerte de los discípulos que puede gozar a la par, de la palabra de Jesús (aunque bien es verdad que después de desgastarse en el anuncio del reino) y la necesidad que tiene la multitud de esta palabra. Todo esto es para mostrar que, tras la travesía restauradora, Jesús tiene compasión de la multitud porque la ve como ovejas sin pastor (cf. Num 27,17).

El trasfondo veterotestamentario de la redacción (Ex 16 y Nm 11; Ez 34,11-24; 2Re 4,42-44) permite entrever su profundo contenido teológico: Jesús aparece como el Moisés de los últimos tiempos, que, en un nuevo éxodo, anuncia al nuevo Israel la palabra de Dios, alimentándolo milagrosamente con un nuevo maná.

La indicación de los doce canastos de las sobras, recogidos por los doce discípulos, corrobora que el milagro ha de verse como signo de un alimento inagotable que es necesario poner a disposición de otros. Los Doce son los encargados de que este alimento se reparta continuamente, convirtiendo la Eucaristía en un banquete abierto para todos.

El reposo imposible de los misioneros

Al volver, los doce se habían convertido ya en «apóstoles». Es la única vez que Marcos les llama así. Un título («misioneros-enviados») justificado por su actividad, que, entre otras cosas, ha creado un notable movimiento de gente que no parece cesar.

El milagro de la multiplicación de los panes (vv. 35-44) comienza ya aquí. Es necesario entender que a la gente se la encuentra allí donde está y no donde uso desearía; que, en el programa de los encuentros, la casualidad ocupa un

puesto privilegiado; que el «dar» y el «darse» comienza por dejarse quitar tiempo...

¿Y el descanso? ¿Y el lugar solitario? Más que en un determinado lugar, el reposo de los discípulos está junto a una persona. Es el retorno a la fuente. La posibilidad de encontrarse con él, de gozar de su intimidad, de escucharlo, de ser llevados aparte por sus proyectos.

Junto a Jesús, el misionero recupera las fuerzas, se refresca, aprende, está de nuevo dispuesto a ponerse al servicio de los demás. En este caso, el reposo consistirá en ocuparse de la gente, que no quiere que se la abandone. Aquí se transparenta el pensamiento de Marcos: el misionero no puede echar a la gente, aunque le invada y se muestre poco respetuosa con sus planes. Debe hacer siempre algo por ella, preocuparse de sus necesidades. Esta vez el reposo consistirá en.... hacer reposar a los otros, en compartir la compasión y la solicitud amorosa de Jesús para con su pueblo.

6,30

Esta escena se anuda a la anterior, en forma de cadena, de modo que el último verso de 6, 6b-30 es principio de nuevo texto: 6, 30 es final de la misión (vuelven los discípulos: cuentan a Jesús lo sucedido) y es principio de un nuevo desarrollo (los discípulos quieren retirarse con Jesús, pero los necesitados del mundo les siguen, buscando su ayuda: 6, 31-34). De esta forma, la misión centrífuga de 6, 6b-13 (salida al mundo) se vuelve centrípeta acogida de aquellos que vienen), conforme a un esquema normal de la historia israelita.

30 Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν.

30 Los apóstoles volvieron a reunirse con Jesús, y le contaron todo lo que habían hecho y enseñado.

Para cerrar esta unidad, Mc retoma el tema del envío de los Doce (6,7-13). El mal enfoque de la actividad que éstos han ejercido, contraria a lo encargado por Jesús, se refleja en el informe que le dan, que no omite nada (todo lo que habían hecho): proclamar la enmienda, expulsar los demonios y, como complemento, curar ungiendo con aceite (alusión al mesías davídico) (6,12-13), fomentando con ello la esperanza de la restauración nacional, sin tener en cuenta la alternativa del Reino.

Pero añaden un dato nuevo: ἐδίδαξαν¹⁴². **Han enseñado**, actividad que no sólo no les había encomendado Jesús, sino que en este evangelio es exclusiva suya y que él ejerce solamente con oyentes judíos (enseñar = proponer el mensaje tomando pie del AT: 1,21b; 2,13; 4,1; 6,2, etc.). Ellos se han arrogado el derecho a enseñar, pero como no han hecho suya la enseñanza de Jesús, la que han propuesto no puede ser otra que la nacionalista judía, opuesta a ella.

6,31

Es comida para todos, en contra del banquete selectivo de los puros (fariseos) o los poderosos (Herodes). Vienen de un modo especial los más necesitados (*como ovejas sin pastor*; no tienen provisiones: 6, 34.36). Jesús no excluye a nadie sobre el ancho campo de la verde tierra, abriendo espacio universal de comensalidad, vinculada a la palabra escuchada y compartida.

31 καὶ λέγει αὐτοῖς, Δεῦτε ύμεις αὐτοὶ κατ. ιδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὄλιγον. ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν.

31 Él les dijo: «Venid vosotros solos aparte, a un lugar despoblado, y descansad un poco». Es que eran muchos los que iban y venían y ni para comer encontraban tiempo.

Oído el informe, y sin darles ninguna señal de aprobación, Jesús tiene una reacción inmediata: quiere hablar a solas con ellos (*vosotros solos*). “Veníos” recuerda la primera llamada al seguimiento (1,17); el lugar despoblado/desierto alude a la ruptura con los valores de la sociedad (1,35.45); el término *aparte* indica que Jesús pretende de nuevo subsanar la incomprendición de los discípulos (cf. 4,34). *Aparte*; Significa que no han entendido el mensaje.

El verbo «*descansar*» se usa en Is 14,3 para significar la liberación que hizo Dios de la esclavitud de Babilonia; Mc alude a este pasaje para indicar que Jesús quiere liberarlos de la ideología que los domina, impidiéndoles el seguimiento.

La circunstancia que motiva la invitación de Jesús es la mucha gente que los visita para tomar contacto con el grupo. Por su espíritu reformista y nacionalista, la actividad de los Doce ha causado gran revuelo y suscitado falsas esperanzas. Esta gente no va a ver a Jesús (cf. 1,32.45; 3,7; 4,1; 5,21), es el grupo como tal el que recibe numerosas adhesiones (eran muchos). La necesidad que tienen los discípulos de asimilar el mensaje (comer, cf. 3,20) se ve

¹⁴² Enseñar significa tomar pie del AT para exponer el mensaje. Por eso es un verbo que solo se aplica cuando se está hablando de judíos (porque eran los únicos que conocían el AT).

frustrada; ellos posponen *el «comer»*, es decir, la instrucción de Jesús, para atender a los que acuden; absorbidos por esa actividad, no tienen tiempo para estar con Jesús. *Comer* (= sentido de alimentarse) significa la asimilación del mensaje. El entusiasmo que los circunda los ciega. Jesús interrumpe la euforia. Estaban “*tan entusiasmados*” que no podían escuchar el verdadero mensaje de Jesús. No estaban proclamando el verdadero mensaje del Reino de Dios.

32 καὶ ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ. ἴδιαν.

32 Se marcharon en la barca a un lugar despoblado, aparte...

Se marcharon: Jesús va integrado en el grupo; no se menciona su nombre, no aparece como centro ni se dice que los discípulos lo sigan. Mc repite la mención del lugar despoblado y del aparte, subrayando la necesidad de corregir la incomprensión.

33 καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἐπέγνωσαν πολλοί, καὶ πεζῇ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον ἐκεῖ καὶ προῆλθον αὐτούς.

33 pero los vieron marcharse y muchos los reconocieron; entonces, desde todos los pueblos fueron corriendo por tierra a aquel sitio y se les adelantaron.

Aquellos hombres no se resignan a perder el contacto. La expresión “*los vieron marcharse*” integra de nuevo a Jesús en el grupo: a los ojos de esta gente, Jesús y el grupo aparecen como una unidad, es decir, piensan que Jesús pretende los mismos objetivos que han expuesto los Doce. *Muchos los reconocieron*: son los testigos antes mencionados (31b) de la actividad de los enviados (*muchos*, cf. 6,13). Quedan, sin embargo, otros muchos que desean expresarles su acuerdo; la expectación se ha extendido: van corriendo por tierra al lugar despoblado / desierto donde, como había sucedido con varios líderes de masas, podría dar comienzo el movimiento reformista.

El propósito de Jesús se frustra de nuevo por la presencia de la multitud que lo espera: no podrá instruir en particular a sus discípulos, quienes, por tanto, seguirán apegados a su ideal de renovación de Israel. La gran multitud está formada por los muchos que fueron por tierra a este lugar desde todos los pueblos (6,33) para encontrarse con el grupo. Continúa la reacción popular favorable a la actividad de los Doce.

El pan del éxodo para Israel (Mt 14,13-23 – Lc 9,11-17; Jn 6,1-15)

En su actividad anterior Jesús se ha presentado como profeta, ahora va a actuar como Mesías, aunque sin utilizar este término, para evitar falsas interpretaciones reformistas y violentas de su misión.

Mc indica el significado mesiánico del episodio exponiéndolo en clave de éxodo¹⁴³. Se pensaba en el judaísmo que el Mesías como en otro tiempo Moisés había de efectuar un éxodo realizando esta vez la liberación definitiva del pueblo. De ahí que la escena se sitúe en un lugar desierto y que el punto central sea el reparto del pan y los peces como en otro tiempo el maná.

Se va a producir un cambio significativo; se entendía hasta entonces que “comer pan” además del sentido físico era estudiar y asimilar la Ley, a partir de ahora “Comer pan” va a ser asimilar el mensaje de Jesús, por eso ha repartido pan al enseñar su mensaje. Pero además va a haber una nueva enseñanza, hay otro pan físico, necesario para la vida humana, y además son inseparables. Comprender el mensaje de Jesús implica solidarizarse con la necesidad más básica de los hombres.

Las alusiones al desierto traen a la mente del lector u oyente la tradición de la estancia de Israel en el desierto en el libro del Éxodo y Números. La evocación de los milagros de Elías y Eliseo en 1Re 17,16 y 2Re 4,7.22- 24, atraviesa toda la escena de la multiplicación. Algunas descripciones del lugar evocan el Sal 23,2. Y el relato también evoca, en el nivel interno, la experiencia de Jesús en el desierto antes de comenzar su predicación del Reino.

Jesús inicia en el v.41 el rito con la bendición propia del padre de familia que se sienta a la mesa con los suyos. Eleva los ojos al cielo y pronuncia la bendición, parte el pan y lo da a los suyos para que lo repartan, como hacían los padres de familia a la hora de comer. Sin embargo, cuando se trata de los peces la actuación de Jesús varía, pues, aunque inicia el rito de la misma manera, es él mismo quien reparte los peces a todos. En este caso asume, también, la tarea de la madre (las mujeres) de servir la mesa repartiendo la comida. Los discípulos distribuyen el pan haciendo de servidores mediadores, como hacía la mujer madre de familia (y las otras mujeres en comidas con separación de géneros), y Jesús se convierte él mismo en ese mediador con rol de servicio femenino, rompiendo los estereotipos y las expectativas acerca de la rigidez de los roles repartidos según el género. Las comidas, hay que recordarlo, eran ritos que reproducían a pequeña escala el sistema social y jerárquico. Ellas cumplían, entre otras, la función de unir a los comensales y a la vez separarlos de los otros, mostrando las fronteras grupales y delimitando los estratos sociales.

¹⁴³ Este episodio se ha prestado a tres interpretaciones: fundamentalista (todo ocurrió tal como se cuenta), racionalista (Jesús no hizo un milagro, la gente compartió lo que tenía siguiendo su ejemplo) y simbólica (que parece la más adecuada).

6, 34

Los discípulos, por el momento, desaparecen de la escena. Jesús se da cuenta de la presencia y situación de la multitud, y ésta provoca en él, el mismo sentimiento (conmovido) que tuvo al encontrarse con el leproso (1,41): es la reacción propia del amor tierno ante la miseria y la desgracia, sentimiento atribuido a Dios en el AT y en el judaísmo. Lo que conmueve a Jesús es que la multitud estaba **como ovejas sin pastor** (cf. Ez 34,8.31), abandonada por los dirigentes, desorientada, sin un sentido para su vida. El mensaje de la restauración de Israel propuesto por los Doce la ha atraído y ha pensado que los discípulos serían sus pastores. Pero la propuesta de los Doce no conduce a nada, no es una orientación para el pueblo.

Jesús pastor (*poimēn*).

La tradición de Israel recuerda a grandes figuras de pastores, como Abrahán, Moisés y, sobre todo, David, en línea mesiánica (Sal 78, 70-72). Ciertamente, Jesús no ha empezado siendo pastor, sino artesano, y nada parece suponer que entre sus discípulos hubiera pastores, pues en aquel momento eran menos frecuentes en Galilea (tierra de agricultores), aunque seguían siendo abundantes en Judea y en su entorno. Quizá podría decirse que él ha tomado la imagen del pastor a partir de esas figuras, especialmente de David (SalSal 16, 23-46). Sea como fuere, la imagen era común y es normal que Marcos presente a Jesús, al menos veladamente, como un pastor que guía, protege y alimenta al rebaño de los descarrierados.

La imagen del pastor evocada por Jesús poco antes trae el recuerdo del Sal 23, donde el pueblo, como rebaño, reconoce que el Señor, su pastor, hace que nada le falte, lo recuesta en verdes praderas (Marcos habla de la hierba verde), repara sus fuerzas, prepara una mesa.

34 καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ. αὐτοὺς ὅτι ἡσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά.

34 Al desembarcar vio una gran multitud; se conmovió, porque estaban como ovejas sin pastor, y se puso a enseñarles muchas cosas.

Jesús asume el papel de pastor de Israel, y su primer objetivo es dar alimento a las ovejas. El doble sentido del pan, enseñanza y comida va a ser el tema del episodio. Como en una ocasión anterior (2,2-3ss), Mc no expone conceptualmente el contenido de la enseñanza, sino que lo explica por medio de la acción de Jesús.

Orientar a la gente no es cosa simple, son muchos los puntos que hay que tocar y enderezar (muchas cosas, como en 4,2, lo que remite al contenido de las parábolas). Jesús habla ahora sin parábolas, abiertamente, para neutralizar la enseñanza de los Doce (6,30) y el adoctrinamiento que la multitud ha recibido en las sinagogas.

.-Estaban como ovejas sin pastor; El rebaño sin pastor es una idea que puede utilizarse para numerosas situaciones.

Aparece como acusación de los pastores que olvidan sus obligaciones (Ez 34, 5; 1Re 22, 17) o hace que el pueblo tome conciencia del castigo de Dios (Zac 13, 7). Moisés, al nombrar a Josué sucesor suyo hace que «la comunidad de Yahvé no se asemeje a ovejas que carecen de pastor» (Núm 27, 17). Puesto que no existe cita alguna, sino únicamente la imagen que es tan frecuente se interpreta que Jesús es el pastor y que está constituyendo el pueblo escatológico de Dios.

“Se conmovió”; Verbo que se aplicaba solo a Dios. (gr; *la entraña*). La ternura del amor fiel de Dios, sensible al sufrimiento del hombre.

La primera expresión de la misericordia de Jesús es la enseñanza: **Empezó a enseñarles muchas cosas** (o quizás mejor con insistencia, largo tiempo: *didaskein polla*, (=enseñar muchas cosas) ofreciendo palabra mesiánica a todos y no sólo a unos letrados, y lo hace a pleno campo, en un lugar desierto (deshabitado). No se aísla y enseña a unos pocos en el monte de las revelaciones esotéricas, en la casa de la ciencia profesional, pues no necesita ni monte ni casa, sino que “abre su escuela universal”, en un lugar donde pueden llegar todos, sin limitaciones, probablemente en la ribera nord-oriental del Mar de Galilea, cerca de Betsaida, una tierra que puede estar ya abierta a los gentiles, aunque en ese caso (todavía) los destinatarios de la palabra de Jesús sean en principio judíos.

En el principio de la acción misericordiosa de Jesús (de Dios), está su enseñanza, es decir, la palabra mesiánica que constituye e instaura al nuevo pueblo de Dios, abierto a todos los que vienen, sin necesidad de estudios previos, y no sólo a unos letrados. Había querido comer en paz con sus discípulos (cf. 6, 31), pero la llegada de la muchedumbre le ha hecho cambiar y de esa forma, quizás desde el otro lado (como Moisés antes de que el pueblo entrara en la Tierra), ofrece su doctrina hecha pan. Es un tema sustancial del evangelio, ante un Jesús que debe cambiar, pues la gente viene hambrienta de palabra y pan.

Jesús actúa como **buen pastor**, conforme a una imagen mesiánica del A.T. (cf. Núm 27, 17; Jer 23, 4; Ez 34, 23) y de textos judíos posteriores (cf. SalSal 17, 40; 1 Enoc 83-90). Él conduce, protege y alimenta al rebaño de los

descarriados (ovejas sin pastor), asumiendo una experiencia israelita expresada sobre todo por Sal 23 donde el mismo Dios se muestra pastor que guía y protege a sus fieles, ofreciéndoles mesa o comida de gozo triunfante, que la tradición ha interpretado en línea de banquete mesiánico. Como pastor de Dios, Jesús ofrece palabra y comida a los más necesitados, que están sin protección en Israel o en el mundo.

35 Καὶ ἥδη ὥρας πολλῆς γενομένης προσελθόντες [αὐτῷ] οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἔλεγον ὅτι Ἐρημός ἐστιν ὁ τόπος, καὶ ἥδη ὥρα πολλή· 36 ἀπόλυτον αὐτούς, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τοὺς κύκλῳ ἀγροὺς καὶ κώμας ἀγοράσωσιν ἐαυτοῖς τί φάγωσιν.

35 Se había hecho ya tarde; se le acercaron sus discípulos y le dijeron: «El lugar es un despoblado y es ya tarde; 36 despídelos que vayan a los caseríos y aldeas de alrededor y se compren de comer».

Es tanto lo que Jesús tiene que enseñar a la gente, que el tiempo no cuenta (*se había hecho tarde*). Los discípulos *se acercan*, implicando que han estado *lejos de Jesús*, e interrumpen la enseñanza; “*se le acercaron*”; por tanto, *no estaban cerca*. No están identificados con Jesús. Con esto Mc intenta expresar que los discípulos no estaban en sintonía con Jesús. Se sentían distantes y deben aproximarse para poder entenderle.

No preguntan a Jesús qué planes tiene, le dictan lo que tiene que hacer (*despídelos*); no sienten solidaridad alguna con la multitud, y despedirla, significa desentenderse del problema que ésta tiene. No se ofrecen para ayudar en nada. Piensan, como todos, que cada uno debe proveer para sí mismo, por medio del dinero (*se compren*).

El lugar es un despoblado, hace referencia al desierto del éxodo donde comieron el pan del cielo. Ahora volverán a comer un nuevo pan. Va a tener lugar un nuevo Éxodo. Una nueva liberación. Pero ahora dentro de la nueva sociedad.

Van a cambiar los valores. **El despoblado o desierto** simboliza lugar apartado, representa e implica una rotura con los valores de la sociedad imperante. Allí no está en vigor los valores de esa sociedad.

“**Que vayan a los caseríos y aldeas de alrededor;**” ellos están intentando que vuelvan a los valores de la sociedad, no comprenden que han de romper con esos criterios. No han salido de su mentalidad. Piensan que la nueva sociedad ha de ser como la antigua. Una sociedad insolidaria. Cada uno ha de buscarse lo suyo. Cada uno por su cuenta debe procurarse su sustento.

Se compren de comer; significa que alguien tiene algo y lo acapara y otro debe “pagar” por él. No se cede lo necesario y vital para vivir, sino que se comercia con ello. Siguen la mentalidad insolidaria. No conocen la fraternidad. **Comprar** es el verbo de la insolidaridad. Implica conseguir algo con dinero.

6,37-38

No hay problema de carencia (los bienes resultan suficientes) sino de participación. No se trata de promover la mendicidad o de introducir un sistema de limosnas o un plan de caridad en el sentido usual/actual de esa palabra. Jesús suscita un gesto de donación y vida compartida; por eso empieza pidiendo a sus discípulos (Iglesia) que pongan en común (regalen y compartan) lo que tienen.

Lo que para los discípulos era desierto se convierte en una gran mesa para una comida compartida, con el alimento cotidiano y básico del campo y del mar. La mención de los dos productos, por otra parte, indica el carácter inclusivo simbólico del compartir, pues la tierra (pan) y el mar (peces) han roto sus fronteras, quienes vienen de un lugar y del otro pueden compartir conjuntamente sus productos.

37 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς, Δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Ἀπελθόντες ἀγοράσωμεν δηναρίων διακοσίων ἄρτους καὶ δώσωμεν αὐτοῖς φαγεῖν;

37 Él les contestó: «Dadles vosotros de comer». Le dijeron: ¿Vamos a comprar panes por doscientos denarios de plata para darles de comer?

Jesús les hace una inesperada contrapropuesta: opone «**dar**», la generosidad y solidaridad (dadles vosotros de comer), a «**comprar**» cada uno por su cuenta; los discípulos tienen que contribuir a solucionar el problema. La característica del seguidor de Jesús es el don de sí mismo a los demás (4,29) y el primer paso de esta entrega es saber compartir lo que se tiene.

Ellos interpretan la propuesta de Jesús sin salir de sus categorías: insisten en «**comprar**» y quieren mostrar a Jesús la imposibilidad de lo que propone (doscientos denarios de plata). Cuando Jesús los envió tenían que haber vivido de la solidaridad ajena (6,8), pero no lo practicaron ni han aprendido la lección.

6, 38

Después de cerciorarse, observan que tienen cinco panes y dos peces. Dos cifras muy significativas. Tanto el número cinco como el dos son números muy comunes en la Escritura. Además, con ambos se alcanza la cifra

idolatrada del siete. Por otra parte, el cinco hará referencia en seguida al número de los comensales, y el dos a los denarios que hubieran sido necesarios para darles de comer. Cinco panes y dos peces determinan que el banquete que va a realizar Jesús se verifica en el ámbito del mundo judío.

38 ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς, Πόσους ἄρτους ἔχετε; ύπάγετε ἵδετε. καὶ γνόντες λέγουσιν, Πέντε, καὶ δύο ἰχθύας.
38 Él les dijo: «¿Cuántos panes tenéis? Id a ver». Cuando lo averiguaron le dijeron: «Cinco y dos peces»

Con su pregunta ¿Cuantos panes tenéis?, Jesús los apremia. Ellos, por su parte, no saben siquiera de qué pueden disponer ni qué tienen que ofrecer. Encuentran que tienen **cinco panes**: el número cinco es el de los libros de la Ley de Moisés: sin que se hayan dado cuenta, lo que ellos podrían ofrecer no es más que lo antiguo, pues no han asimilado la novedad del mensaje de Jesús. Tienen además dos peces. La suma de cinco más dos da el número siete, que expresa la totalidad de lo que posee el grupo. Siete es por tanto **Todo** el alimento que posee el grupo.

Lo normal entre la gente pobre era comer pan con sal. Pero ahora van a comer también pescado. Es decir, Jesús va a hacer un “banquete” de los pobres.

Los panes de trigo o de cebada son el alimento principal de la comida judía. El pan de cebada, del que habla Jn 6, 9, es el pan de los pobres. Marcos no ofrece detalles concretos acerca de la clase de pan. Los pescados, asados o en salazón, constituyen el complemento usual en el mar.

6, 39

Dos veces ha dicho el evangelista que están en el desierto, pero ahora afirma que se sentaron sobre la verde hierba. La alusión a la hierba verde recuerda la imagen del pastor del principio. En efecto, Jesús como buen pastor hace reposar a sus ovejas en verdes pastizales. El trasfondo del salmo 23 y de otros se deja sentir. El desierto convertido en pastizal.

Aunque es incongruente con el «lugar desierto», Mc menciona la hierba verde, que alude al Pastor de Israel (Sal 23/22,2: «en verdes praderas me hace recostar») y promesa de bendición y abundancia (cf. Sal 72,16). Lo primero que quiere Jesús de la gente es que sean libres. **“Les ordenó que los hicieran recostarse”**.

39 καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς ἀνακλῖναι πάντας συμπόσια συμπόσια ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ.

39 Él les mandó que la gente se recostara sobre la hierba verde en grupos.

En el primer éxodo Dios alimentó a Israel en el desierto (Ex 16), en el éxodo definitivo Jesús va a alimentar a la multitud judía en el lugar desierto (despoblado). **Comer recostados** era propio de hombres libres (cf. 2,15); los discípulos deben hacer que la gente se recueste en la hierba; por medio de ellos, Jesús estimula a todos a la libertad, requisito indispensable para el desarrollo humano. Hay una aparente contradicción, pero con un significado profundo. El texto dice que se encontraban en lugar despoblado, es decir en **un desierto**, pero al mismo tiempo dice que había **hierba verde**. (En la comunidad cristiana ya no hay un camino por el desierto). En cuanto se recibe el Espíritu, ya se encuentra en la Tierra Prometida. La hierba verde es la promesa de la abundancia. Mc hace entender así, que ya se encuentran en la Tierra de la Promesa, que el hombre que renuncia a sus antiguos valores y da su adhesión a Jesús (ha recibido su Espíritu) “su desierto” está colmado de bienes de todo tipo (= **de hierba verde**) signo de la vida y de la prosperidad.

“Formando coros” (= coros, traduce una palabra griega *symposium*; significa sentarse para beber) por lo tanto que denota alegría, una reunión de iguales, que van a celebrar un banquete de alegría.

Frente a la palabra exclusivista de los escribas que actúan como dueños del mensaje de Dios (hecho enseñanza elitista de unos pocos), Jesús ha ofrecido en el desierto una palabra, dialogada, convertida en pan, por la que pueden vincularse y se vinculan los humanos, conforme a los dos rasgos de 4, 1-34: palabra sembrada y trigo de la mesa compartida.

6, 40

Jesús les ordenó que se echasen formando **coros**, pero ellos se echaron formando **cuadros**. Esto tiene un sentido administrativo de origen militar, todavía están en la mentalidad de subordinados, se sienten como gobernados, subordinados por un superior, sin independencia, y teniendo a Jesús como líder, todavía no han entendido su llamada a sentirse libres, a la alegría y la igualdad. Recuerda a la organización que hizo Moisés instituyendo “jefes de 50, de 100, de 1000...” Por tanto, siguen con la idea de que Jesús es un nuevo Moisés, con la idea de que es necesario someterse, y disciplinarse a unos nuevos jefes. No podrán predicar la libertad si ellos mismos no viven esa libertad en su vida.

40 καὶ ἀνέπεσαν πρασιὰ πρασιὰ κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα.

40 pero se echaron formando cuadros de ciento y de cincuenta.

Jesús ha dicho que formen coros, es decir, grupos de amigos e iguales, sin número fijo de personas, ni nadie que presida. La gente, en cambio, forma por su cuenta cuadros de ciento y de cincuenta, que recuerdan la organización establecida por Moisés para administrar justicia (Ex 18, 21-25): esperan ser gobernados por los discípulos (cf. 6,33, donde van detrás del grupo, no de Jesús). A una invitación a la libertad responden con un gesto de sumisión; eligen la dependencia, dejan la responsabilidad en manos de otros.

Elías y Eliseo, tenían comunidades proféticas, que eran hombres adultos (del espíritu), de 50 miembros. Por eso 50 es símbolo del Espíritu. (También 50 = Pentecostés)

41 καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἵχθυας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς [αὐτοῦ] ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς, καὶ τοὺς δύο ἵχθυας ἐμέρισεν πᾶσιν.

41 Y tomado los cinco panes y los dos peces, alzando la mirada al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y se los iba dando a los discípulos para que se los sirvieran. Y repartió entre todos los dos peces.

Jesús toma la iniciativa: va a utilizar la totalidad del alimento de que dispone el grupo (cinco más dos). A partir de los cinco panes, en número igual al de los libros de la Ley, va a exponer el nuevo mensaje: la Ley queda sustituida por el Espíritu.

Al alzar la mirada al cielo vincula el alimento con Dios; pronunciar una bendición significa alabar a Dios y darle gracias por ese alimento, reconociendo que es don suyo a los hombres. De este modo muestra Jesús que lo que pertenece a los discípulos debe estar disponible: la generosidad de Dios debe alcanzar a todos, sin ser bloqueada por el egoísmo.

Jesús introduce una novedad. La bendición judía nunca se hacía mirando al cielo, sino fijando la vista en el suelo o a lo sumo mirando al templo de Jerusalén. Subraya así que los dones para los hombres son un don de Dios. (Vienen de arriba). Por tanto, debe estar abierto a todos los hombres, nadie se lo puede apropiar, es para todos. Nadie puede acapararlo. Jesús trata de enseñar que la solución al hambre está en el compartir, por amor, en la actitud solidaria, realizada por la fuerza del Espíritu de Dios.

Encarga a los discípulos que sirvan el pan y los peces; han de estar en la comunidad como servidores, no como jefes. Jesús no les confiere un poder, sino que les confía un servicio. Los jefes que ayudaban a Moisés recibieron parte de su espíritu para ejercer su autoridad; el Espíritu que Jesús infunde, lleva a darse a los demás para comunicar vida (alimento). Los discípulos, que poseían el pan y los peces, deben ahora repartirlos ellos mismos a la gente. Con su servicio transmiten la generosidad y el amor de Dios creador y dador de vida.

Los que la multitud consideraba sus jefes se comportan como servidores; esto permite a la gente comprender el mensaje de la libertad, de la igualdad y de la entrega. Así comprenden también que Jesús no es un nuevo Moisés y que no viene a restaurar el antiguo Israel. Es el momento de la conversión.

42 καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν.

42 Comieron todos y se saciaron...

El alimento que Dios da a través de la solidaridad humana no excluye a ninguno (**comieron todos**) y cubre plenamente la necesidad y satisface toda aspiración humana (**hasta saciarse**). La multitud ha aceptado el alimento y, con él, el mensaje de la solidaridad y la entrega, que encamina hacia la plenitud.

Lo que comenzó siendo una comida repartida y asimétrica, se ha convertido en una comida compartida y simétrica por el hecho mismo de comer (el relato no dice que comió la multitud, sino que **comieron todos**).

43 καὶ ἦραν κλάσματα δώδεκα κοφίνων πληρώματα καὶ ἀπὸ τῶν ἵχθυών.

43 y recogieron de trozos doce cestos llenos, también de los peces.

La misma multitud recoge las sobras de pan y pescado; no se guarda cada uno lo que le ha sobrado, sino que lo pone en común. Los doce cestos indican que el destinatario es Israel. La multitud ha comprendido el mensaje de la solidaridad y se compromete a llevarlo a efecto. Los trozos permiten un nuevo reparto: no hace falta el milagro diario del maná; tras el ejemplo de Jesús, bastará que los hombres continúen compartiendo.

Recoger los trozos significa también que la multitud no quiere desperdiciar nada del mensaje de Jesús, que lo acepta plenamente. Los cestos están llenos: plenitud y abundancia (Ex 16,12-18). Los bienes creados, si no se acaparan, bastarían sobradamente para alimentar a Israel (**doce cestos**). Es la alternativa del Mesías para este pueblo.

Recogieron los trozos (= el don de Dios no se puede despilfarrar) esos trozos servirán para más banquetes, sigue habiendo siempre necesidad de hombres que conozcan la bondad de Dios. Ha habido un primer “compartir” pero ese compartir debe seguir de ahora en adelante

No hay protagonismo de Jesús. Todo sucede con plena naturalidad; parece que no ha ocurrido nada; no hay reacción de admiración o alabanza por parte de la multitud: a medida que se reparte el alimento y se acepta, se multiplica; a medida que se comparte, va sobrando. El amor de Dios y de todos sigue comunicándose a menos que el egoísmo humano cree una barrera.

6, 44

El **cinco**, como ya se ha dicho significa Israel y el **mil**, muchos. El evangelista quiere señalar que la comunidad era judeocristiana y muy numerosa. Es el contexto de la multiplicación de los panes, en el banquete para la comunidad judeocristiana. Cinco mil hombres, en grupos de cincuenta y de ciento, acomodados sobre la verde hierba es expresión del nuevo pueblo, que sigue a Jesús, aunque aún no ha comprendido su mensaje. Llevan consigo todavía el sentido de grandeza, que caracteriza a Israel.

44 καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες [τοὺς ὄρτους] πεντακισχίλιοι ἄνδρες.

44 Los que comieron los panes eran cinco mil hombres adultos.

El número **cinco mil** de los que comieron es múltiplo de cinco (número de panes y de libros de Moisés) y de cincuenta (número de miembros de una comunidad de profetas, 1Re 18,4.17; 2Re 2,7.15-17). Con esta doble correspondencia indica Mc que la Ley queda sustituida por el Espíritu. El espíritu de Moisés se comunicó a los jefes (Nm 11,26); el de Jesús, a todo el que responda a su invitación (1,8). De este modo, con el número cinco mil señala Mc que la multitud se ha convertido en una multiplicidad de comunidades proféticas, que se caracterizan por compartir el pan. El Espíritu-amor ha entrado en ellos al aceptar el pan-amor. Los que antes eran multitud se designan ahora como hombres adultos.

De los símbolos y figuras utilizados por Mc aparece claramente el programa mesiánico de Jesús, su obra con los hombres: ruptura con los valores de la sociedad injusta (*lugar desierto*), libertad (*recostados*), promesa de abundancia **«la hierba verde»**, amistad y solidaridad que forman la nueva comunidad humana **«corros»**; a través de los que lo siguen les da la experiencia del amor de Dios que da vida (*reparto del pan*); los que aceptan ese amor, que es el Espíritu, lo reciben; el Espíritu lleva al ser humano a su pleno desarrollo (*hombres adultos*) y crea comunidades proféticas **«cinco mil»**. El pan/alimento, factor de vida, se hace así símbolo que alcanza a todos los niveles de la vida humana, desde el elemental de conservar la vida física, sacando de la necesidad y el hambre, hasta la plenitud de vida (se saciaron), obra del Espíritu que el pan-mensaje transmite.

.-Cinco mil hombres adultos. Antes eran multitud, (no dice hombres) ahora son **hombres adultos**, forman parte de una comunidad profética (cinco mil) y adultos (con personalidad de hombres que han comprendido el mensaje).

La simbología de los números

Para algunos autores no existe una base suficientemente firme para interpretar simbólicamente los números. Aunque no sería descabellado pensar en los doce discípulos, esto no sintonizaría con la intención del narrador. La nota conclusiva de que habrían participado 5.000 hombres tiene, igualmente, la función de subrayar la sorprendente magnitud del suceso. No hay que decir que fue una comida de hombres (cf. Mt 14,21). Tampoco existe indicación alguna de que los invitados a la mesa fueran judíos (y los en 8,1 ss gentiles). Al final queda una sola impresión: la de que todos pueden alegrarse de la comida.

Sin embargo, según otros autores, se acepta por lo general que el relato juega todo el tiempo con el número cinco y con el dos: los cinco panes, los cincuenta de los grupos y los cien, que son el doble de cincuenta, los dos peces, y ahora los cinco mil y el doce. El dos se apoya en la concepción dualista de la realidad propia de muchos pueblos, es símbolo de la separación, la oposición, el conflicto, pero también de la unión y el equilibrio. El cinco, apoyado en los cinco sentidos y los dedos de la mano, se considera la síntesis del dos y del tres, la unión entre lo par y lo impar. También simboliza el centro, es decir, el quinto elemento de un cuadrado.

El doce, por su parte, un número fundamental del sistema duodecimal o sexagesimal era considerado el número de la perfección espacial (astronomía) y temporal (doce meses). El simbolismo de los tres números, dos, cinco y doce, tiene unas resonancias especiales para Israel. Dentro de este nivel de la trama, es preciso darse cuenta de que el narrador pide a su lector (como se deducirá de los episodios siguientes con respecto a los discípulos) una operación de sumar, pues se trata de suma, de multiplicación, de sobreabundancia, exceso... lo propio de las celebraciones y las fiestas, en donde los cálculos dejan de tener sentido porque pertenecen a otro orden de la realidad. Las doce canastas llenas de sobras dejan la comida abierta, su sentido abierto y sus posibilidades sólo iniciadas.

6, 45-56.- Paso por el mar y curaciones

Ésta es una acción parabólica, proyectada sobre la vida de Jesús, desde un fondo pascual. Vuelve al tema de 4, 35-41, enriquecido desde la experiencia de los panes, con elementos pascuales más precisos. Al fondo late un recuerdo

de la historia de Jesús, aunque dominan los motivos eclesiales. La comunidad de Jesús ha debido asumir muchas duras travesías para anunciar el evangelio «en la otra orilla».

La barca es figura de la misión, y Jesús los envía a Betsaida, fuera de los límites de Israel, en la orilla norte del lago. Deben ir por segunda vez a tierra pagana (4,35-5,1) para ver si se abren a la universalidad. Jesús va a despedir a la multitud: la había acogido para enseñarle (8,34); ya que ha captado el mensaje, ahora, por su propia iniciativa, tiene que vivirlo y difundirlo. Jesús no pretende tenerla bajo tutela.

6,45-8,26.- Sección de Betsaida

El conjunto 6,45-8,26 es conocido como la «sección de Betsaida» porque comienza y termina haciendo referencia a esta localidad. En el evangelio de Lucas falta por completo. A este hecho se añade un vocabulario característico, que no se encuentra en el resto del evangelio, y la existencia de relatos duplicados¹⁴⁴: segunda prueba de dominio sobre el mar (la primera en 4,35-41: tempestad calmada) y dos multiplicaciones de los panes (6,30-44 y 8,1-10).

6, 45-52

Jesús «**obliga**» a sus discípulos a subir a la barca y dirigirse a Betsaida. Pero, aunque Jesús les manda ir a Betsaida, la barca no llego allí. Ellos, sin duda, torcieron el rumbo. También como en la otra ocasión el mar se encrespa, debido a que las fuerzas del mal (el monstruo marino) no quieren que el mensaje de Jesús llegue a los paganos. Pero tampoco se ve en los discípulos deseo de ir a Betsaida. El evangelista no dice que por causa del viento contrario cambiaron el rumbo. Desembarcarán en Genesaret, en la parte occidental, es decir volverán al mundo judío.

Es sin duda un recuerdo pascual, proyectado hacia la historia de Jesús y recuperado nuevamente en forma eclesial. La comunidad se identifica con la barca entre las olas: ellos, los cristianos, son grupo misionero de Jesús atrapado por el miedo, en medio de la noche. Los antiguos israelitas nacieron como pueblo en el desierto, habiendo atravesado el gran mar (cf. Ex 14). Los discípulos mesiánicos se arriesgan en la noche de ese mar; esta es su prueba, el signo de su tarea misionera sobre el mundo.

45 Καὶ εὐθὺς ἤναγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν, ἔως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὥχλον.

45 Enseguida obligó a sus discípulos a que se montaran en la barca y fueran delante de él al otro lado, en dirección a Betsaida, mientras él despedía a la multitud.

Venciendo la resistencia de los discípulos (**obligó**), Jesús los aleja inmediatamente, evitando que sigan en contacto con la multitud. Betsaida está situada al norte del mar (lago) en territorio semipagano. Jesús quiere que sus discípulos se abran a la universalidad. No permite que se queden con la gente porque interpretarían el milagro de los panes en sentido nacionalista, (exclusivista).

Una vez la multitud ha aceptado plenamente el mensaje, no debe experimentar de nuevo el influjo de los discípulos, que siguen suscitando el deseo de la restauración de Israel. Jesús se ha dado cuenta que los discípulos no han acabado de captar su mensaje, por eso no permite que vayan ya directamente a la misión, ante la posibilidad de transmitir una imagen deformada. Quiere ver si el contacto con una mentalidad diferente (pagana) les abre la capacidad para comprender.

46 καὶ ἀποταξάμενος αὐτοῖς ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι.

46 Y después de despedirse de ellos, se retiró al monte a orar.

Es la segunda vez en este evangelio que Jesús ora; como en 3,13, el monte es símbolo de la esfera divina (elevado) en contacto con la historia humana (radicado en la tierra); (su cima está en el cielo, pero su base en contacto con la tierra), indica, de manera figurada, la esfera humano-divina en que vive y actúa Jesús, pero en contacto con la historia humana. Como en otro tiempo en Cafarnaún (1,35), los discípulos interpretan mal su ser y su misión; la petición a Dios por ellos es muy necesaria en este momento, en que los envía a una misión fuera de Israel. En la misión pasada habían fracasado (4,35-5,1), quiere que no fracasen en ésta.

El que Jesús no parte con ellos es una excepción necesaria para el encuentro nocturno en el mar. Betsaida es el destino de la travesía que emprende el grupo de los discípulos. Betsaida es citada aquí por primera vez y es conocida como patria chica de Pedro y de Andrés (Jn 1,44). Estaba situada al noreste del lago Genesaret, al este del Jordán, un poco más arriba de la desembocadura de éste en el lago. Se discute, aunque es posible, su identificación con Julias, la ciudad fundada de nuevo por Filipo, probablemente al comienzo de su reinado. Betsaida se encontraba

¹⁴⁴ Estos indicios hacen pensar que Lucas no copió estos capítulos porque no los conoció, y que fueron añadidos en una segunda edición del evangelio de Marcos.

fueras de los dominios de Herodes Antípata, el que había hecho ejecutar al Bautista. Podría responderse afirmativamente a la pregunta de si detrás de la intención de Jesús de ir allí se oculta un recuerdo históricamente exacto.

47 καὶ ὥψιας γενομένης ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, καὶ αὐτὸς μόνος ἐπὶ τῆς γῆς.

47 **Caída la tarde estaba la barca en medio del mar y él solo en tierra**

El dato temporal **caída la tarde** tiene un valor figurado: la falta de luz señala la incomprensión de los discípulos, la cerrazón de su mente, falta de comprensión (4,35, cf. 1,32); la expresión “**en medio del mar**” aparece en contextos relativos al éxodo de Egipto (Ex 14,16.22. Neh 9,11) e indica aquí que, al enviarlos hacia Betsaida, Jesús pretende sacar a los discípulos del país judío, tierra de opresión; salir del territorio judío significa abandonar las categorías del judaísmo. Salir del judaísmo excluyente para entrar en el universalismo (tierra pagana). La barca estaba en medio del mar, estática: el éxodo está en suspenso, sin eficacia.

48 καὶ ἴδων αὐτοὺς βασανίζομένους ἐν τῷ ἔλαυνειν, ἦν γὰρ ὁ ἄνεμος ἐναντίος αὐτοῖς,

48a **Viendo el suplicio que era para ellos avanzar, porque tenían el viento en contra...**

Jesús ve la situación en que se encuentran, pero no acude en seguida; deja que experimenten su propia dificultad para cumplir la orden que les ha dado; (*ir a tierra pagana* para abrirse, abandonando sus categorías judías de superioridad que trata de imponerse por la fuerza). El obstáculo que impide a los discípulos avanzar es **el viento**, que, como en la travesía anterior (4,37), es figura de su mala actitud, de su propia resistencia interior; de hecho, Jesús ha tenido que obligarlos a emprender el viaje. Se han embarcado en contra de su deseo de permanecer en territorio judío, donde, apoyados por la multitud, se ofrecía la posibilidad de comenzar un movimiento popular de signo reformista.

6, 48b

Es curiosa la alusión a la cuarta vigilia de la noche. En el cómputo hebreo solo se habla de tres vigilias; en el romano, de cuatro. Con la mención de la cuarta vigilia Marcos quiere recordar a los discípulos su repulsa a ir a los paganos, a Betsaida. En efecto, ¿Por qué la barca no llegó a Betsaida, sino a Genesaret? El mar se encrespa y los discípulos después de ver la dificultad encuentran una excusa para no seguir las órdenes de Jesús. Esta distancia del discipulado con respecto al proyecto de Jesús se deduce también que le confunden con un fantasma y les da miedo. Ellos no quieren salir de su mundo, vuelven a territorio judío.

περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτὸς ἔρχεται πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης· καὶ ἥθελεν παρελθεῖν αὐτούς.

48b... **en el último cuarto de la noche fue hacia ellos andando sobre el mar, con intención de pasarlos.**

Había dos maneras de dividir la noche: una, propia de los judíos, la dividía en tres partes; la otra, propia de los romanos, en cuatro (cf. 13,35). La expresión *el último cuarto de la noche* supone la división romana y pone la escena en el contexto de la misión entre los paganos, conforme a lo que indicaba el destino señalado por Jesús, Betsaida (6,45). La cuarta se extendía desde las 3 hasta las 6 de la mañana. La distancia desde el anochecer hasta el amanecer no debe medirse cronológicamente. El tiempo de la mañana es el tiempo de la ayuda de Dios. Así se dice en Is 17, 14 acerca de los pueblos que quieren aniquilar a Israel: «*A la hora del atardecer se presenta el miedo, antes de la mañana ya no existen*» (cf. Sal 46, 6)

La primera travesía terminaba con la pregunta que se hacían los discípulos: «*¿Quién es éste, que hasta el mar y el viento le obedecen?*» (4,41); ahora quiere Jesús responder a ella. Con objeto de vencer el apego de los discípulos a la tradición judía, a la que atribuyen autoridad divina, quiere mostrarles su condición de Hombre-Dios, que garantiza la verdadera autoridad divina de su mensaje. Jesús se acerca a los discípulos. Caminar sobre el mar se consideraba propio y exclusivo de Dios (Job 9,8: «*Sólo él... camina sobre el dorso del mar*»). Mc está indicando que Jesús es la manifestación de Dios.

La condición divina de Jesús está subrayada por la frase siguiente: **con intención de pasarlos**, que alude a Ex 33,22s, donde se narra la manifestación de Dios a Moisés (cf. Ex 34,6). (*mi rostro no podrás ver, pero cuando pase verás mi espalda*). Los discípulos tendrán que “*ver*” el verdadero rostro de Dios a través de Jesús como Moisés intentó “*ver a Dios*”.

6,49

El evangelista señala que todos le vieron. Fue una teofanía que alcanzó a todo el discipulado. Los gritos y el pensar que era un fantasma manifiestan la incomprensión de Jesús que envolvía el alma de los discípulos.

49 οἱ δὲ ἴδοντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἔδοξαν ὅτι φάντασμά ἐστιν, καὶ ἀνέκραξαν· 50

πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδον καὶ ἐταράχθησαν.

49 **Ellos, al verlo andar sobre el mar, pensaron que era una aparición y empezaron a dar gritos; 50 porque todos lo vieron y se asustaron.**

Los discípulos no pueden concebir que un hombre tenga la condición divina (4,41). Reconocen a Jesús (*al verlo*), pero la calidad de Hombre-Dios que se manifiesta en él no puede para ellos ser real, y lo consideran una aparición. Lo que ven los agita y los perturba (*gritos*), porque amenaza sus seguridades, poniendo en cuestión los ideales nacionalistas del judaísmo con que ellos se identifican.

Lo que intenta ser una manifestación del amor de Dios (que Jesús es la manifestación de Dios, por eso puede caminar sobre las aguas) y que por tanto todo hombre puede ser como Dios, les asusta, no lo pueden aceptar desde su mentalidad.

Esta visión del Jesús fantasma se encuentra cerca de otros relatos pascuales: los discípulos de Lc 24, 39 creen que Jesús resucitado es un espíritu (un pneuma) y tardan en aceptarle; tampoco Pedro le reconoce en la orilla del mar de la resurrección en Jn 21, 6-7. Todo permite suponer que se trata de un contexto pascual.

6,50.- ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε. (Soy yo. No temáis) “Yo soy” en labios de Jesús (6,50; 13,6; 14,62)

Jesús se manifiesta superando su terror y calmando el viento adverso. Por eso dice a los discípulos: ¡Confiad, yo soy, no temáis! Son las palabras de Yahvé cuando ofrecía su ayuda a los necesitados, orantes, perseguidos. Son palabras que repiten y actualizan el ¡Egó eimi!, yo soy, del Dios que dice su nombre y ayuda a sus creyentes, ofreciéndoles su fuego (verdad) desde la zarza ardiente, por Moisés (cf. Ex 3, 14). Quizá se pueda avanzar aún y recordar que estas palabras ¡No temáis! sostuvieron al pueblo israelita en el mar Rojo (cf. Ex 14, 13). Este es el nuevo éxodo del pueblo de Dios.

A veces esta expresión se pierde en las traducciones, pero muchos piensan que Marcos pone intencionadamente en labios de Jesús este nombre personal de Dios como auto-identificación y autorrevelación.

Jesús pronuncia solemnemente “YO SOY”. ‘Ehyeh ‘asher ‘ehyeh (Ex 3,13-15). Los LXX traducen siempre ἐγώ εἰμι. En Marcos aparece tres veces, siempre en labios de Jesús, que es el único que tiene derecho a decirlo. Es la palabra que pronunciará ante el Sumo Sacerdote y llevará a éste a rasgarse las vestiduras como si hubiese oído una blasfemia. Jesús se sitúa en el mismo plano de Dios. La aparición de Jesús andando sobre el agua es una auténtica epifanía divina.

Cuando Jesús advierte de los signos que precederán el final, advierte que muchos vendrán en su nombre diciendo: “YO SOY” (13,5-6). Para Marcos hay una sola persona sobre la tierra que puede pronunciar estas palabras. Y así las pronunciará Jesús en el interrogatorio delante del Sumo Sacerdote. A la pregunta: “¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?”, Jesús responde: “YO SOY” (Mc 14,62). Inmediatamente el sumo sacerdote se rasga la túnica diciendo: “Ha blasfemado” (10,63-64).

ο δὲ εὐθὺς ἐλάλησεν μετ. αὐτῶν, καὶ λέγει αὐτοῖς, Θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε.

50b **Él les habló en seguida y les dijo: «Animo, soy yo, no temáis».**

La manifestación no consigue su objetivo, y Jesús les habla inmediatamente, mostrando ahora su condición divina en las palabras que pronuncia, en particular con la fórmula “yo soy,” que indica en el AT la presencia salvadora de Dios (Dt 32,39; Is 41,4; 43,10; 52,6) y con la exhortación “**no temáis**” que aparece en textos de manifestación divina (Gn 15,1; Jos 8,1; Dn 10,12.19). Es el segundo intento que hace Jesús para que los discípulos comprendan: quiere darles confianza, disipando su miedo; no es una aparición ni representa una amenaza para ellos. Es el de siempre, el que, por su amor (3,13), ha constituido con ellos el Israel definitivo.

¡Confiad, yo soy, no temáis! Estas son palabras de clara teofanía, es decir, de manifestación divina. Así habla Dios cuando se muestra en el Antiguo Testamento; así habla Jesús, ofreciendo a sus discípulos la paz, desde el fondo de la pascua.

6,51-52

El signo de los panes ofrecía a los discípulos, un modo nuevo de entender y realizar la travesía de la vida. Por eso, Jesús les ha dejado en el mar, como pescadores, nageantes de pascua (cf. 1, 16-18), pero ellos siguen ignorando y él vuelve en su ayuda, al final de la noche. Hubiera sido mejor no tener que hacerlo; que hubieran entendido, sabiendo navegar con la seguridad de los panes. Pero no lo han hecho, siguen ciegos, y Jesús ha de venir a corregirles y curarles.

La barca es símbolo de pesca escatológica (cf. 1, 16-20) y envío misionero. Los discípulos pescadores se vuelven en nageantes: atraviesan una y otra vez el mar de Galilea, concebido como un mediterráneo que vincula los pueblos de la tierra. Es normal que la barca sea un signo privilegiado de la Iglesia.

La Iglesia es comunidad navegante: no se establece en torno a un templo, un edificio de piedra, un lugar santo; su signo es el barco que navega a nuevas tierras.

Las paráboles se comprenden sólo en gesto de conversión: es preciso que el ser humano vea (*horaō*) y entienda (*syniemi*) de forma diferente, cambiando su existencia (4, 12), a través de un conocimiento integral que afecta a toda la persona. Los panes son ahora el contenido de la parábola (o palabra) de Jesús. Una vez que ha ofrecido los panes, Jesús puede dejar a sus discípulos en la barca misionera, en medio de la noche. Pero ellos no han entendido (de nuevo con *syniemi*), pues tienen el corazón obturado (*πεπωρωμένη*). En el fondo, no han querido cambiar; han preferido mantener su tradición antigua.

51 καὶ ἀνέβη πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος. καὶ λίαν [ἐκ περισσοῦ] ἐν ἑαυτοῖς ἔξισταντο,

51 **Se montó en la barca con ellos y el viento cesó. Su estupor era enorme,**

Jesús sube a la barca. Por el mero hecho de estar con ellos, el viento cesó (cf. 4,39), es decir, su presencia y su palabra invalidan los fundamentos de la postura de los discípulos. Ya no pueden sostener que era una aparición: están ante un Jesús que se ha manifestado como Hombre-Dios. Quedan estupefactos y desconcertados ante lo inexplicable. No tienen argumentos que oponer, pero no rectifican. El episodio de los panes no les ha enseñado la calidad mesiánica de Jesús, antes, al contrario, la esperanza de triunfo los ha fijado aún más en las categorías del judaísmo. La obcecación corresponde al viento contrario.

6,52.-Anticipación de la gloria de Jesús resucitado.

El relato ofrece tres datos curiosos:

- 1) el cuerpo de Jesús desafía las leyes físicas;
- 2) los discípulos no reconocen a Jesús, lo confunden con un fantasma;
- 3) Jesús, a pesar del poder que manifiesta, trata a los apóstoles con toda naturalidad.

Estos tres detalles son típicos de los relatos de apariciones de Jesús resucitado:

- 1) su cuerpo aparece y desaparece, atraviesa muros, etc.;
- 2) ni la Magdalena ni los de Emaús ni los de la playa reconocen a Jesús;
- 3) Jesús resucitado nunca hace manifestaciones extraordinarias de poder, sino que habla y actúa con toda naturalidad.

Por consiguiente, el texto es algo muy parecido a un relato de aparición de Jesús resucitado. ¿Qué sentido tiene en este momento del evangelio? Anticipar su gloria. Igual que el relato de la muerte de Juan Bautista anticipa su pasión.

52 οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ. ἵνα αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη.

52 **pues no habían entendido cuando lo de los panes; pero su mente estaba obcecada.**

Pues no habían comprendido lo de los panes, sino que estaba su corazón enceguecido (taponado). 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. El mismo Jesús que alimenta 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.

Mc ha unido historia y pascua. Por eso dice, como volviendo al tiempo anterior, que Jesús subió a la barca y cesó el viento contrario, confirmando a los discípulos en medio de la dura travesía y añade, en «aparte» teológico, que ellos tenían miedo porque no habían entendido lo de los panes (6, 52): no habían aceptado la multiplicación como experiencia de vida compartida, fuente de gracia que les hace superar los riesgos de este mundo; no han asumido el camino de Jesús, están como atrapados en la cárcel de sus propias deficiencias, miedos y fantasmas. La respuesta es el signo de los panes, pues sólo ella resuelve los problemas. Todo el evangelio se condensa en ese signo, pero los discípulos no entienden; siguen aferrados a sus miedos.

6, 53-56.-Curaciones en la orilla

Culmina la travesía y vuelven a la ribera israelita. Le espera la muchedumbre (como en 1, 32-34; 3, 7-12) y Jesús va curando a los enfermos. Todavía no conocen la verdad del evangelio, pero sufren muchos males y Jesús les cura,

dejándose tocar. De esta forma se completan los motivos de 6,30-44 y aparece la trilogía de necesidades humanas y acciones salvadoras de Jesús:

- **Palabra** (6, 33). Al descampado habían asistido las personas sanas, capaces de largos caminos. Allí les había ofrecido Jesús su enseñanza, en siembra de evangelio (cf. 1, 14-15; 4, 1-20).

- **Pan** (6, 35-44). La palabra se expandía por los panes, en gesto de comunicación integral, pues ella sólo es verdadera cuando capacita a los humanos para compartir el mismo pan.

- **Salud** (6, 55-56). Palabra y pan culminan en la curación, como indicaba 1, 21-28, definiendo el evangelio como enseñanza nueva con poder para transformar al ser humano.

53 Καὶ διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἥλθον εἰς Γεννησαρὲτ καὶ προσωριμίσθησαν.

⁵³ **Atravesaron hasta tocar tierra, llegaron a Genesaret y atracaron.**

No llegan a Betsaida, como les había ordenado Jesús, sino a Genesaret, en territorio judío. Como no han aceptado la universalidad del mensaje, no pueden desembarcar en territorio pagano. La perícopa describe el encuentro de muchos enfermos con Jesús. Los discípulos desaparecen de la escena. Queda sólo Jesús, a quien acude la gente.

Genesaret -el nombre corriente era Genesar (cf. 1 Mac 11, 67)- designa presumiblemente la punta norte de la ribera occidental del lago, densamente poblada en tiempos de Jesús, donde mediante la tierra de aluvión de tres riachuelos se conformó en el curso del tiempo una planicie fructífera. Pero en la literatura judía se aplicó también este nombre al conjunto de la ribera occidental.

54 καὶ ἔξελθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς ἐπιγνόντες αὐτὸν 55 περιέδραμον ὅλην τὴν χώραν ἐκείνην καὶ ἤρξαντο ἐπὶ τοῖς κραβάττοις τοὺς κακῶς ἔχοντας περιφέρειν ὅπου ἤκουον ὅτι ἐστίν.

54 Al bajar ellos de la barca, algunos lo reconocieron y, en seguida, 55 recorriendo toda aquella comarca, empezaron a transportar en camillas a los que se encontraban mal, hasta donde oían que estaba.

La atención de los que ven desembarcar al grupo se centra exclusivamente en Jesús (contraste con 6,33). El grupo de gente anónima que lo reconoce no se acerca a él, sino que se pone a colaborar en su actividad, facilitándole la tarea (contraste con los discípulos); quieren que su acción llegue a los que necesitan ayuda (cf. 1,32). No se mencionan sinagogas ni letrados ni fariseos. La comarca de Genesaret es figura de la periferia del judaísmo, al margen de la institución judía. Tampoco hay endemoniados, es decir, fanatismos destructores, pero sí los que “**se encontraban mal**” (1,32; 2,17), en tal estado que no pueden valerse por sí mismos. Jesús se mueve libremente por la región.

56 καὶ ὅπου ἂν εἰσεπορεύετο εἰς κώμας ἢ εἰς πόλεις ἢ εἰς ἀγροὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἐτίθεσαν τοὺς ἀσθενοῦντας, καὶ παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα κἀν τοῦ κρασπέδου τοῦ ἴματίου αὐτοῦ ἄψωνται· καὶ ὅσοι ἂν ἤψαντο αὐτοῦ ἐσφύζοντο.

56 En cualquier parte que entraba, aldeas, pueblos o caseríos, colocaban a los enfermos en las plazas y le rogaban que les dejase tocar, aunque fuera el borde de su manto; y cuantos lo tocaron fueron obteniendo la salud.

Jesús entra en cualquier núcleo de población por pequeño que sea. Su actividad se desarrolla en los lugares públicos (plazas). Ahora se habla de los débiles/enfermos. No pretenden avasallar a Jesús (cf. 3,10), le piden permiso para tocarlo, pues saben que su contacto comunica vida. Las curaciones continúan la de la mujer con flujos (5,27s.34: tocar, curarse/salvarse); es decir, muchos marginados encuentran vida en la alternativa de Jesús.

Tocar el manto es signo de la adhesión a Jesús. **Obtener la salud** (= obtener la salvación).

“Para tocar al menos la orla de su manto”. Hay que tener en cuenta que se describe a Jesús como judío devoto que llevaba en las puntas de su manto las cuatro borlas (borlas o hilos a la vista), compuestas de cuatro hilos blancos y azules, respectivamente (Dt 22, 12; Núm 15, 38 3). Según Núm 15, 39 debían recordar ellas todos los mandamientos del Señor. Cuantos tocan a Jesús, quedan curados. La idea de milagro presente aquí se corresponde con Mc 5, 25-34. Jesús está lleno de un poder que pasa a los enfermos y les permite la curación. La concepción es helenista.

CAP 7

Dos aspectos aborda Marcos ahora: una cuestión acerca de lo que puede contaminar al hombre (7,1-23), y la llegada de Jesús a territorio gentil (7, 24-37). Ambos están íntimamente relacionados. La discusión que mantiene con un grupo de maestros judíos acerca de este asunto constituye la cumbre de una serie de controversias. Con esta se distancia definitivamente del pensamiento de ellos.

La intervención de los fariseos y escribas

De repente, el idilio se rompe con la llegada desde Jerusalén de fariseos (seglares super piadosos) y de algunos escribas (doctores de la Ley de Moisés). No todos los escribas pertenecían al grupo fariseo, pero sí algunos de ellos, como aquí se advierte. Para ellos, lo importante es cumplir la voluntad de Dios, observando no solo los mandamientos, sino también las normas más pequeñas transmitidas por sus mayores. Lo esencial no es la misericordia, sino el cumplimiento estricto de lo que siempre se ha hecho. Por eso, no les commueve que Jesús cure a un enfermo; pero les irrita que lo haga en sábado.

La cuestión de la pureza ritual

Los lectores de este evangelio –por lo menos una buena parte– no comprendían las costumbres judías sobre la pureza de alimentos y utensilios (7,3-4). El capítulo 7 comienza con un enfrentamiento de Jesús con los fariseos y escribas de Jerusalén; es un paso más respecto a los enfrentamientos graduales en 2,1-3,6. Marcos presenta a Jesús en contra de las tradiciones humanas que tergiversan la voluntad de Dios. La pureza ritual exigía una considerable cantidad de esfuerzos para permanecer puro en la vida cotidiana (cf. Lv 11-16). Pero esto, que originalmente había servido para que todo el mundo pudiera estar en disposición de acercarse a Dios, se había convertido con el tiempo en una pesada carga, realmente difícil de mantener, de modo que lo más normal era estar en estado de impureza.

Jesús y sus discípulos comen el pan con mano impura (7, 2.5). Para ellos, lo que importa es la multiplicación, pan compartido. Lógicamente, el ritual de purificación de comidas les parece secundario.

Los fariseos y escribas de Jerusalén acentúan más la pureza que la multiplicación. Por eso consideran esenciales las normas de separación nacional/ritual, no sea que se mezcle lo puro con lo impuro, el judaísmo y los gentiles.

No está en juego ningún dogma sobre Dios sino un rito de comunicación en torno a la comida. Aquí se distinguen y separan dos formas de entender la tradición:

- Jesús ofrece su alimento compartido a los que vienen, rompiendo para ello las normas de comensalidad ritual intrajudía. Le preocupan los pobres: que todos los humanos puedan compartir el don del Reino, expresado en la comida.
- Escribas y fariseos acentúan la importancia de la pureza ritual del judaísmo. Mientras Jesús ofrece un proyecto universal de mesa compartida, ellos siguen discutiendo sobre normas de comensalidad nacional.

Focant propone un cuadro en que contrapone los aspectos en que se basan por una parte los fariseos, y por otra, Jesús y sus discípulos. La diferencia está en los ámbitos de la pureza de unos y otros.

<i>Fariseos</i>	<i>Jesús y sus discípulos</i>
Las reglas de pureza son 613 leyes que surgen de la Torá.	Las reglas de pureza se concentran en los diez mandamientos, el corazón de la Torá.
La preocupación sobre la pureza se centra en lavarse las manos y la vajilla, lo exterior.	La preocupación sobre la pureza se centra en el corazón, en el interior del hombre.
Las reglas intentan impedir que entre la impureza.	Las reglas intentan evitar que la impureza salga del interior al exterior.
La pureza tiene que ver con las acciones exteriores específicas que implican el uso de las manos y la boca.	La pureza se mantiene en el interior de la persona y tiene que ver con la fe y la confesión de Jesús.
Las reglas de pureza son particulares y separan a Israel de su entorno impuro.	Las reglas de pureza son inclusivas y permiten la entrada en el Reino de Dios a los paganos y a los impuros.

Mientras que para los fariseos el valor central es la santidad de Dios, para Jesús y sus discípulos es la misericordia de Dios; mientras que los fariseos se basan en la creación y su orden, Jesús y su grupo se basan en el Reino de Dios; mientras que las implicaciones estructurales de los fariseos se fundan en un sistema de pureza muy estricto y con tendencia a la exclusión, para Jesús y los suyos el sistema de pureza se presenta débil y con tendencia a la inclusión; por esta razón, los primeros utilizan una estrategia defensiva, mientras que Jesús y sus discípulos actúan de forma ofensiva. En cuanto a la legitimación de ambos grupos mediante la citación de la Escritura, se basan en textos distintos, ya que los fariseos tienen como referentes el Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, y en cambio Jesús y sus discípulos citan el Génesis y los profetas.

7, 1-23.- Pureza y libertad. Discusión sobre las comidas

Texto de controversia jurídica, en torno a ley de comidas¹⁴⁵. Recoge la ordenación fundamental de la Iglesia sobre la pureza exterior (alimentos) e interior (corazón). Asume tradiciones de la historia de Jesús, pero las recrea desde la historia y situación posterior de la Iglesia, en discusión con un judaísmo que tiende a centrarse en torno a unas leyes de separación centradas en la Misná.

Es claro que se trata de una antigua disputa eclesial 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. Éste ha sido un motivo de fuerte contraste en la primera Iglesia, como muestran Hch 15 y Gal 2 (con otros testimonios de Mateo y Lucas).

Aquí se fija la separación entre Iglesia y judaísmo. Jesús insiste en la comida abierta, en gratuidad, cuidado por los pobres y comunicación universal. Escribas y fariseos acentúan la comida limpia, acentuando la identidad e integración de grupo. Así se plantea el dilema: ¡Compartir los panes con todos o sólo con los miembros del grupo de los puros! Dar primacía a la comunicación universal, con riesgo de caer en algún tipo de impureza, o crear islas pequeñas, resguardadas, de pureza intensa en el mar de impureza de este mundo.

Marcos habría incorporado la casa como espacio donde se transmite la explicación privada de Jesús a los discípulos tras la escena en público (v. 17: Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον). De este modo, habría pretendido que la sentencia dirigida a la gente fuese una parábola que va a necesitar una posterior explicación para el grupo discipular (ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολὴν), en un espacio privado. Muestra dos ámbitos de enseñanza, conforme a Mc 4,10-12. Un espacio fuera, en público, en el que se instruye a la gente con una parábola (vv. 14-15); y otro dentro de la casa (εἰς οἶκον, sin artículo), en privado, donde la parábola es explicada a los discípulos. La disposición redaccional de la casa sirve para separar a los discípulos de la gente (ἀπὸ τοῦ ὄχλου) y para caracterizarla como lugar de instrucción. Tras el rechazo en la sinagoga de Nazaret (Mc 6,1-6a), el espacio de la casa consigue reemplazar a la sinagoga como lugar de enseñanza, sustituyendo los discípulos a los escribas acusadores como oyentes (cf. Mc 9,28.33; 10,10). De este modo, el evangelista ha ubicado la enseñanza de Jesús dentro del espacio doméstico¹⁴⁶.

7, 1-5.- Acusación farisea. Normas de comida. Jesús rechaza la tradición de los fariseos (Mt 15, 1-9)

Para preparar la idea de Jesús fuera del territorio israelita, y el reparto del pan a los paganos, coloca Mc aquí la crítica que hace Jesús de la tradición del judaísmo y, en oposición a ella, el nuevo concepto de lo profano.

Para la comprensión de este pasaje ha de tenerse en cuenta que se halla situado entre la doble multiplicación de los panes: la de carácter judío (6, 30-44), y la de índole gentil (8, 1-10).

Estrictamente hablando la explicación del narrador no se refiere a los alimentos impuros, sino a la contaminación de los alimentos a través del cuerpo y unos objetos supuestamente contaminados. La explicación, en efecto, habla de comer con manos impuras, es decir no lavadas. Aparece así con la metonimia, una figura literaria con una función referencial y de comprensión, puesto que permite mostrar una realidad mediante un aspecto determinado de la otra.

Fariseos y escribas identifican mandamiento de Dios y tradición de los presbíteros (7, 3) y de esa forma han trazado en torno al pueblo una especie de valla de seguridad, un muro de protección social que les permite dominar a unos (los de dentro) y expulsar a otros (los de fuera). Así identifican la fe en Dios con una experiencia de vinculación nacional a través de unos ritos propios, sólo para ellos.

Así distinguen alimentos puros e impuros, con hombres puros e impuros, de manera que sólo unos pueden comer

¹⁴⁵ Mc 7,1-23 seguramente recoje una colección de diversas tradiciones cristianas que Marcos fusionó, más preocupado por las conexiones literarias y la teología cristiana que por la pertinencia haláquica.

¹⁴⁶ La casa se presenta como el espacio donde declara, en referencia a la cuestión de la comida, la eliminación de las normas rituales, y pone el acento en la exigencia de un comportamiento ético.

sus comidas (sus eucaristías). Así escribas critican a Jesús de dos cosas: De comer (hacer) cosas impuras y de juntarse con otras gentes impuras.

Estos escribas y fariseos acentúan la comida limpia, destacando así la identidad del grupo, con fronteras claras para defenderse (para crear de esa manera una tribu religiosa, la primera y más importante de la historia).

Fariseos y bautistas preguntaron ya sobre el ayuno (2, 18). Ahora lo hacen fariseos (quizá de Galilea) y escribas que vienen de Jerusalén (como en 3, 22), con autoridad oficial, para inspeccionar la conducta de las comunidades cristianas (que aparecen así vinculadas al judaísmo). La cuestión se enmarca en el centro del mundo rabínico que está ya surgiendo, tras la caída del templo (70 d.C).

7,1

Jesús se encuentra en los alrededores del lago de Genesaret, en la parte más alejada de Jerusalén, donde eran mucho menos estrictos a la hora de vigilar el cumplimiento de las normas de purificación. No se trata de una trasgresión esporádica de los discípulos de Jesús. El problema lo suscitan los fariseos, llegados de Jerusalén, que venían precisamente a inspeccionar.

Jesús ha tenido ya encuentros con los fariseos (3,1-7a) y con letrados de Jerusalén (3,22-30), que ejercen la vigilancia del centro de la institución religiosa sobre él. Ahora se alían los dos grupos: estos letrados apoyan a los fariseos.

La acusación contra Jesús se basa en que éste no respeta la distinción entre sacro y profano y que sus discípulos siguen su ejemplo.

1 Καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ τινες τῶν γραμματέων ἐλθόντες ἀπὸ Ἱερουσαλύμων

1 Se congregaron alrededor de él los fariseos y algunos letrados llegados de Jerusalén

Comienza con un término técnico, otra vez el verbo “*congregarse*”, anticipándose al sujeto de la frase, a fin de darle relieve a la acción en sí misma. Se adivina ya cual es la intención de “los fariseos”, en bloque, y de “*algunos letrados*”, que han sido enviados con una misión bien determinada: examinar la doctrina y la enseñanza que Jesús imparte para ver si está o no de acuerdo con la doctrina oficial de *la sinagoga* (en sentido amplio).

Aún más: para un fariseo, el contacto con gente «profana» ponía en peligro la propia consagración a Dios; en consecuencia, había que tomar precauciones, en particular con los alimentos, manoseados por gente de cuya observancia no constaba. En consecuencia, antes de comer había que lavarse ritualmente las manos que habían tocado esos alimentos o cualquier cosa del mundo exterior, y, mediante lavados, quitar también a los alimentos lo profano que hubieran podido adquirir por el contacto con los que los habían recolectado o vendido. Sólo así se aseguraba el propio carácter sacro, el vínculo con Dios. Para los fariseos, el contacto con el mundo creado, profano, contaminaba al hombre, la vida ordinaria amenazaba con separar de Dios. Si se ponía en tela de juicio esta distinción, la religión judía, según ellos, caía por su base.

Creaban así una doble discriminación: Dentro del pueblo, excluían a la gente ordinaria que no seguía rigurosamente la interpretación farisea de la Ley. Negar la necesidad de los ritos preventivos que ellos practicaban, significaba para ellos negar la necesidad de la observancia de la Ley para estar a bien con Dios, equiparando los no observantes a los observantes.

Fuera del pueblo, excluían a los paganos. Respecto de éstos, señal evidente de la sacralidad de Israel era la fidelidad a los tabúes alimentarios impuestos por la Ley. Si éstos se suprimían, se borraba la distinción entre Israel y los otros pueblos. La frontera entre lo sacro y lo profano era, pues, la que permitía a Israel sentirse distinto y superior a los paganos.

7,2

En la mentalidad del judaísmo, Israel era el pueblo consagrado por Dios (Dt 7,6; 14,2; Dn 7,23.27: «*pueblo santo / consagrado, pueblo de los santos / consagrados*», todos los demás pueblos eran profanos, es decir, no estaban vinculados, como Israel, con el verdadero Dios. Para los fariseos, además, la manera de mantenerse en el ámbito de lo sacro era la observancia de la Ley tal como ellos la interpretaban, porque ésta expresaba la voluntad de Dios; de ahí que, incluso dentro del pueblo, estableciesen la distinción entre sacro y profano referida a personas: pertenecían al pueblo «*santo / consagrado*» los que observaban fielmente la Ley; eran «*profanos*», separados de Dios, los que no se atenían minuciosamente a ella.

Los fariseos no se quejan de que los discípulos coman con las manos sucias, sino con las manos impuras, saltándose con ello la tradición de los mayores. Aunque el Antiguo Testamento contiene numerosas normas, algunas de carácter higiénico, nunca menciona la obligación de lavarse las manos, ni de lavar vasos, jarras y ollas; esto forma

parte de «las tradiciones de los mayores¹⁴⁷»

2 καὶ ἴδοντες τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὅτι κοινᾶς χερσίν, τοῦτ. ἔστιν ἀνίπτοις, ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους
2 y vieron que algunos discípulos comían con manos impuras, es decir, sin lavarse las manos.

En el texto de Mc, los panes de que hablan los fariseos aluden a los compartidos con la multitud en el episodio del reparto (6,34-46). Los discípulos no creen que el contacto con esa multitud descontenta de la institución (6,41) obligue a practicar un lavado que elimine lo profano. Han roto el principio discriminador dentro del pueblo judío, aunque siguen en su mentalidad nacionalista y lo mantienen respecto a los paganos, como lo ha mostrado su resistencia a la orden de Jesús de ir en la barca a territorio no israelita (6,47-52).

El evangelista juega con el doble sentido de “comer los panes” ya que como se ha dicho también significa asimilar la enseñanza. No siguen las costumbres fariseas. Para ellos el contacto con la realidad diaria, mancha. Lo ordinario, lo cotidiano ensucia y hace impuro. Para ellos entonces, solo se puede agradar a Dios escapando (lavado ritual) de lo cotidiano.

Con manos profanas (en griego significa con manos comunes, manos habituales). Para los fariseos ante Dios, uno no se puede presentar con “*lo ordinario*”, lo mundano (Código de la Santidad del levítico). Jesús rechaza radicalmente esta mentalidad.

Ellos comen el pan, es decir, comen sin haberse lavado las manos previamente. El reproche no cae dentro de la trasgresión de una norma higiénica, sino que afecta a una costumbre cáltico-levítica y pone su piedad en entredicho. De igual manera que los discípulos, se comporta Jesús según Lc 11, 38.

7,3-4.-La tradición de los antepasados

Los rabinos desarrollaron un concepto de tradición según el cual los grandes maestros de Israel formaban una cadena que se remontaba hasta Moisés en el Sinaí. Los fariseos querían extender las leyes de pureza ritual que el AT exigía a los sacerdotes a todos los israelitas, haciendo así realidad la visión de un pueblo sacerdotal.

El evangelista explica, en un paréntesis, a sus lectores cristianos venidos de la gentilidad, la praxis judía de pureza. Para ello se sirve de algunos ejemplos especiales. Amplía el punto de partida inicial, el comer con las manos impuras, y plantea la cuestión fundamental cuando habla de todos los judíos. Desde el punto de vista histórico no es correcto decir que todos los judíos se atuvieron a las prescripciones sobre la pureza. De hecho, las observaron de manera especial los fariseos. El pueblo llano mantuvo un comportamiento distante respecto de ellas. Los saduceos combatieron el traspasar prácticas sacerdotales a la vida religiosa general. Marcos, que se acomoda al horizonte de comprensión de sus lectores, emite un juicio de valor sobre los judíos.

Muchos comentaristas rechazan sin más la inexactitud de los vv. 3-4 con nombres como “hipérbole” o “exageración”, queda la cuestión de si todas las prácticas de pureza de los vv. 3-4 eran observadas en tiempos de Jesús por todos los fariseos, ya que no por “todos los judíos”. Ninguna de las leyes de pureza contenidas en el Pentateuco obliga a los laicos a lavarse las manos antes de comer, y tampoco se impone esa obligación en ninguna otra parte del AT.

3 οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυγμῇ νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν, κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, 4 καὶ ἀπ. ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, καὶ ἄλλα πολλά ἔστιν ἀ παρέλαβον κρατεῦν, βαπτισμὸὺς ποτηρίων καὶ ἔστων καὶ χαλκίων [καὶ κλινῶν].

3 (Pues los fariseos, como los demás judíos, no comen sin lavarse antes las manos, restregando bien, aferrándose a la tradición de sus mayores, 4 y al volver de la plaza no comen sin lavarse antes, y se aferran a otras muchas tradiciones, de lavar vasos, jarras y ollas), (y camas)

La estricta observancia de los ritos de purificación¹⁴⁸ caracteriza a los judíos (primera mención en el evangelio de Mc), representados por los fariseos; se trata, por tanto, de los judíos observantes, no de las masas marginadas. El lavado de los fariseos no era solamente higiénico, sino religioso, según un complicado ritual. En esa práctica, el escrupuloso y la minuciosidad dominaban, mostrando hasta qué punto establecían una separación entre ellos y el mundo, como si lo creado por Dios no fuera bueno (Gn 1,31).

¹⁴⁷ Tan sagradas para los fariseos como las costumbres de la madre fundadora o del padre fundador para algunas congregaciones religiosas, o de cualquier minucia litúrgica para algunos ritualistas. *Nota que no podía dejar de añadir J.L. Sicre.*

¹⁴⁸ Los judíos en general, hacen sus comidas en estado de pureza ritual análoga a la de los sacerdotes en el templo. El comer con manos impuras, por tanto, no se refiere a manos sucias, sino a manos contaminadas.

El mundo es un peligro constante para ellos porque está totalmente contaminado¹⁴⁹. Y su visión de la santidad es evitar contaminarse entrando en contacto físico con las cosas cotidianas más habituales, atendiendo a normas del AT.

Motivos rituales hacían que se purificara las copas, los jarros y los recipientes de cobre. Y observando prescripciones difíciles. La mishná conoce indicaciones diversas para los recipientes de madera, de cuero, de hueso, de vidrio, de tierra. El lavado de las camas -debe mantenerse en el texto- tiende un manto de ironía sobre el conjunto y confirma el carácter agresivo del paréntesis.

7, 5.-caminan conforme a la tradición¹⁵⁰

Escribas y fariseos no preguntan a los discípulos (que son los que cometan esa trasgresión), sino a Jesús, a quien consideran causante de ella. La pregunta va al corazón del judaísmo: «*¿Por qué tus discípulos no proceden conforme a la tradición de los presbíteros, sino que comen el pan con manos impuras?*». Conforme a esta pregunta, los cristianos han «abandonado» la tradición alimenticia del judaísmo del entorno, centrada en la pureza de las comidas.

Lo que distingue a los judíos rabínicos y a los cristianos es, en el fondo, una manera de comer. Para los judíos rabínicos la comida es sagrada en sentido ritual: sólo se pueden consumir alimentos puros con una compañía pura. Por el contrario, los cristianos comen todos los alimentos, y no se preocupan por el grado de pureza legal de los comensales. Para ellos, el tema de la comida se sitúa en otro plano: en el plano de la comunicación personal, en el hecho de que todos puedan compartir, a campo abierto (sin imposiciones de pureza) la comida real, los panes y los peces.

5 καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς, Διὰ τί οὐ περιπατοῦσιν οἱ μαθηταί σου κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ κοιναῖς χερσὶν ἐσθίουσιν τὸν ἄρτον;

5 Y los fariseos y los escribas le preguntaron: «*Por qué no caminan tus discípulos según las tradiciones de los mayores y comen el pan con manos impuras?*».

Se dirigen ahora a Jesús escandalizados de la conducta de los discípulos, que han roto con la tradición de los mayores; en boca de fariseos, ésta designa la tradición oral supuestamente comunicada por Dios a Moisés en el Sinaí, transmitida por éste a Josué y después a los sucesivos jefes de generación en generación; le atribuían la misma autoridad divina que a la Ley escrita; es más, una transgresión de la Ley podía ser para los fariseos menos grave que la de un precepto de la tradición.

“*Comer el pan*” no significa simplemente *comer* pan físicamente. El pan es la doctrina, el pan es la enseñanza. Es un semitismo que expresa lo que se entiende por “*la enseñanza, la doctrina*”. (*Comer pan = asimilar el mensaje*). Los rumores que han circulado sobre Jesús, que, si es Juan Bautista, Elías o uno de los profetas, les han inquietado, pues ninguna de estas líneas coincide con la línea farisea... (Tampoco la de los violentos; a los fariseos, no les interesa en absoluto la violencia, ya que están muy bien vistos por los Romanos). Se apoyan en la tradición religiosa de los ancianos. Detrás de la tradición está la doctrina, “*el pan*” o “*la levadura*” de los fariseos, y la doctrina oficial que propugnan los letrados de Jerusalén.

7,6-13.- Respuesta cristiana: mandato de Dios y tradiciones humanas

Los fariseos y los escribas se han quejado en 7,5 de que los discípulos de Jesús no observan la tradición de los mayores, pero Jesús responde al ataque revelando que los preceptos y enseñanzas de (simples) hombres, como ya fue criticado en Is 29,13, son precisamente la tradición de los mayores, es decir, la tradición de simples hombres, enseñada por los fariseos y los escribas. Éste es el acierto que alaba Jesús al introducir la profecía de Isaías en Mc 7,6 (“*bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas*”). Denunciando a los que enseñan los preceptos y enseñanzas de simples hombres y no el mandamiento de Dios.

Jesús responde de modo directo, acusando a sus acusadores, en texto de fuerte dramatismo que consta de dos partes principales:

1. Denuncia profética (7, 6-7), tomada de Isaías 29, 13 LXX (cf. 1,3 y 4,12).

¹⁴⁹ No es verdad que “*todos los judíos*” en las décadas iniciales del siglo I observasen todos los ritos de pureza enumerados en los vv. 3-4. De hecho, allí se raya en la contradicción, ya que aferrarse a “*la tradición de los mayores*” (v. 3), además de las obligaciones impuestas por la Escritura, era una característica de los fariseos que les distinguía de los judíos en general y de otras agrupaciones y sectas judías en particular.

¹⁵⁰ Es preferible mantener esta traducción literal, en vez de, por ejemplo, «*se atienden a*» o «*proceden*», porque el verbo «*caminar*» es un término técnico entre los judíos que expresa la observancia de la Ley (hebr. *balakhá*, «*camino*» = «*cumplimiento*»),

2. Argumentación legal (7, 8-13) a partir de Ex 20, 12; Dt 5, 16.

Las leyes de separación ritual (nacionalismo religioso) son invento humano, obra de aquellos que se escuchan y buscan a sí mismos en vez de buscar a Dios. Por fidelidad a Dios (a su palabra originaria, transmitida por la Escritura) Jesús ha superado los principios de comensalidad intrajudía, para conducir en éxodo nuevo al amplio espacio de lo humano, al lugar donde judíos y gentiles, (conforme al signo de la multiplicación de los panes) es posible compartir una misma palabra y comida.

7,6-8.- Primera réplica, citando Is 29,13

Utilizando una típica forma de discurso profético llamado oráculo de juicio, Isaías hace una declaración bipartita de reproche y amenaza en nombre del Señor⁷³. En este oráculo el Señor

- a) expresa su reproche o acusación contra el pueblo en el v. 13 y luego
- b) formula su correspondiente amenaza o veredicto en el v. 14.

Comparación de la cita entre el texto masorético y los LXX

T.M.	LXX
v. 13 Y dijo el Señor: “Porque este pueblo se acerca [a mí] con su boca, y me honran con sus labios, pero su corazón está lejos de mí, y su temor de mí es un precepto de hombres aprendido [de memoria],	v. 13 Y dijo el Señor: “Este pueblo se acerca a mí [con su boca, y] me honran con sus labios, pero su corazón está lejos de mí. En vano me veneran, enseñando preceptos de hombres y enseñanzas, y su temor de mí es un precepto de hombres aprendido [de memoria],
v. 14 por eso, una vez más, haré maravillas con ese pueblo de manera portentosa y sorprendente; y se acabará la sabiduría de sus sabios, y se eclipsará la inteligencia de sus hombres inteligentes.	v. 14 Por eso, he aquí que, una vez más, quiero trasladar a este pueblo, y lo trasladaré y destruiré la sabiduría de los sabios y eclipsaré la inteligencia de los inteligentes.

Según el TM¹⁵¹, Isaías critica la reverencia cultual (= “temor de mí”) expresada en la liturgia del templo, porque es simplemente religión convencional y rutinaria, establecida y regulada por el rey y la aristocracia sacerdotal (“un precepto de hombres aprendido [de memoria]”). Las oraciones prescritas son debidamente recitadas (“boca”, “labios”), pero este acceso y acercamiento litúrgico a Dios en el templo visible enmascara un alejamiento de Dios interior, invisible, en las profundidades de la vida religiosa de la gente (“corazón”). Dios castigará al pueblo por esa contradicción entre la apariencia externa y la realidad interna, dando al traste con la tranquila rutina religiosa y el sistema creado por el sector dominante en Jerusalén (los “sabios” y los “inteligentes” integrados en la burocracia del palacio real y del templo).

El texto de LXX Is 29,13-14 está representado por dos tradiciones distintas: una extensa, recogida en el códice Vaticanus B, y una ligeramente más breve, atestiguada en los códices Sinaiticus (a), Alexandrinus (A) y Marchalianus (Q). La que sigue es la forma extensa del Vaticanus, con la forma breve de los otros tres códices indicada por las palabras del v. 13a puestas entre corchetes.

Mientras que en hebreo se sigue reprendiendo a “este pueblo” por su culto litúrgico (“su temor de mí”) en el templo, que es simplemente rutinario (“un precepto de hombres aprendido [de memoria]”), en los LXX se toma una dirección muy diferente. El Isaías de los LXX declara que le rinden a Dios un culto sin sentido, “en vano” (*matēn*), porque –y aquí hay un notable cambio de enfoque teológico– enseñan (*didaskontes*) preceptos de hombres (esto es, simples disposiciones humanas de ritual, a diferencia de los mandamientos de Dios) y enseñanzas (esto es, simples doctrinas humanas, a diferencia de la revelación divina).

El traductor de los LXX ha introducido una nueva idea en el texto, algo nada insólito en su versión de Isaías, donde tiende a ofrecer una traducción libre e interpretativa, sobre todo en las partes poéticas del libro. Lo que en hebreo era simplemente crítica de la liturgia rutinaria, mecánica, en el templo de Jerusalén se amplía en los LXX con la denuncia de una enseñanza tan sólo humana, implícitamente contrapuesta a la verdadera enseñanza de Dios, que es la Torá (tôrâ significa “enseñanza” o “instrucción”). Pero, al introducir la idea de un grupo de personas que enseñan

¹⁵¹ Aunque hay variaciones con respecto al TM en los textos de Isaías procedentes de Qumrán y en el Targum de Isaías, compuesto en arameo y de época posterior, la estructura gramatical y el mensaje teológico son esencialmente los mismos en todas las formas hebreas y arameas del texto.

(*didasskontes*), el traductor de los LXX ha introducido también cierta tensión en el texto¹⁵².

Marcos subraya algo que estaba implícito en la formulación de los LXX: la oposición entre los simples preceptos humanos y la enseñanza del mismo Dios. Según la acusación de Mc 7,7b, los escribas y los fariseos son maestros que pecan “enseñando [como] enseñanzas [divinas] preceptos de [simples] hombres (*didaskontes didaskalias entalmata anthovpôn*).

Para adaptar la cita al argumento de Mc 7, más extenso, que opone el mandamiento de Dios a la tradición de los hombres, Marcos elimina “y”, dejando “enseñanzas” en aposición (y oposición) a “preceptos de hombres”: “enseñando [como] enseñanzas preceptos de hombres”. El error de los fariseos, según Marcos, es que enseñan simples preceptos humanos como si fueran enseñanzas divinas.

La forma hebrea de Is 29,13 no sirve para la afirmación que hace Jesús en Mc 7,6-13. La razón de ello es que la forma hebrea de Is 29,13 no contiene una crítica de los maestros que enseñan meros preceptos y doctrinas humanas, es decir, la cuestión añadida en los LXX, resaltada en la redacción marcana y utilizada por Jesús para acusar a los fariseos y los escribas de descuidar el mandamiento de Dios y dar preferencia a la simple tradición humana.

En suma, el texto hebreo de Is 29,13 no proporciona a Jesús la base escriturística que él necesita frente a sus adversarios y que, en cambio, tiene en los LXX.

7, 6

Jesús se vuelve duro en este pasaje, pero lo hace citando unas palabras importantes de la tradición judía, tomadas del profeta Isaías.

Marcos comienza arraigando la novedad de Jesús en la Escritura¹⁵³ (como hizo en 1, 1-8 y 2, 23-28), utilizando como base un texto de Is 29, 13 (**¡este pueblo me honra con los labios...!**) que, a su juicio, confirma la novedad cristiana.

Partiendo de la cita de Isaías, Marcos¹⁵⁴ afirma que las tradiciones de los padres, convertidas en norma de vida, acaban ofreciendo una enseñanza puramente humana, es decir, un simple modo de control social.

εὸς δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἰησαῖας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν, ὃς γέγραπται ὅτι Οὐτός ὁ λαὸς τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ή δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ. ἐμοῦ·

6 Él les contestó: «¡Qué bien profetizó Isaías acerca de vosotros los hipócritas! Así está escrito: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí.

En su primer argumento en torno a la cita de Is 29,13 (según la versión de los Setenta), Jesús se apropió de lo dicho por el profeta, se coloca en lugar de Isaías y adopta su mismo punto de vista ante los grupos que le preguntan. La cita de Isaías, que se considera como una profecía que les va bien a sus adversarios, a los que califica como hipócritas. La reprimenda de hipocresía, que recuerda a Mt 23 y es única en Marcos, se refiere no a una desfiguración subjetiva, sino a una discrepancia objetiva entre lo establecido y la realidad. Jesús hace patente esta última. Está relacionada con su relación con Dios. Ellos se presentan como temerosos de Dios, pero en realidad están pendientes de la obra humana de escaso valor.

Añade, además, un juicio contra ellos al llamarlos **hipócritas**¹⁵⁵.

¹⁵² La denuncia de Isaías en LXX Is 29,13 va dirigida contra todo el pueblo, que honra a Dios sólo con los labios, pero el participio *didasskontes* parece implicar un grupo especial de maestros dentro del pueblo. Esta distinción implícita es explotada hábilmente por Marcos, quien ya ha dicho que “todos los judíos” observan las leyes de pureza, pero que ha presentado a Jesús acusando a fariseos y escribas en particular de ser maestros hipócritas.

¹⁵³ La cita es de Is 29,13, pero está tomada de la versión griega de los Setenta. Por ello se duda de que provenga tal cual de Jesús. De cualquier modo, el texto profético no rechaza las tradiciones humanas ni la alabanza oral a Dios, sino que prefiere la rectitud de corazón, ante todo. Sorprendente que Marcos presente a Jesús citando no el texto hebreo de Isaías en su forma masorética o en alguna otra forma hebrea –o aramea–, sino tal como se encuentra en el griego de la Septuaginta (LXX). Esto puede parecer poco importante a primera vista. Después de todo, la versión de los LXX a menudo varía del texto hebreo en tal o cual aspecto, sin que ello suponga una notable diferencia de significado. Pero en el caso de Mc 7,6-8 la diferencia es sensible, tanto en lo relativo a las palabras de Isaías como en el modo en que Jesús utiliza ese texto del AT para argumentar contra sus adversarios.

¹⁵⁴ El debate escriturístico de Mc 7,6-8 no se puede concebir como un suceso vivido por el Jesús histórico. El argumento que Jesús elabora con base en Is 29,13 necesita los LXX de Isaías; más aún, los LXX de Isaías con un ligero retoque de Marcos. Hay que admitir, pues, que, al menos en lo tocante a Mc 7,6-8, estamos ante una composición que tiene que ver con la actividad de un escriba cristiano.

¹⁵⁵ Mc se distingue de Mt en que no acusa tanto a los fariseos de hipócritas. En efecto, este vocablo solo aparece aquí en todo el evangelio. La comparación entre los Sinópticos muestra con claridad que los evangelistas introducen el término

El efecto conseguido era el halago del público. Pues bien, según Jesús, los fariseos son *hipócritas*, máscaras destinadas a la interpretación con el fin de recibir el parabién de su público. No son lo que parecen.

El problema, según Jesús, es que el fariseo termina dando a esas tradiciones más importancia que a los mandamientos de Dios. Incluso las utiliza para dejar de hacer lo que Dios quiere y quedarse con la conciencia tranquila.

7,8-13.- Argumentación legal

Tras la denuncia profética de Isaías, Marcos introduce este «razonamiento» legal, que parece (y es) sesgado, pero que ayuda a entender la novedad del mensaje de Jesús, desde dentro del mismo judaísmo, partiendo de dos pasajes fundamentales, elaborados a partir de Ex 20, 12 y Dt 5, 16.

7 μάτην δὲ σέβονται με, διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων. 8 ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων.

7 El culto que me dan es inútil, porque la doctrina que enseñan son preceptos humanos. 8 Dejáis a un lado el mandamiento de Dios para aferraros a la tradición de los hombres».

El texto de Is 29,13 habla del culto hipócrita, manifestado con signos exteriores (*labios*), mientras interiormente (*corazón*) están separados de Dios. De hecho, esas observancias y la separación que significan no proceden de Dios, que no discrimina entre los hombres (cf. 1,39-45); lo que ellos llaman «la tradición de los mayores» es sólo humana y carece de la autoridad divina que le atribuyen. Esa tradición contradice el mandamiento de Dios y es incompatible con él.

Son hipócritas porque han colocado la tradición humana en el lugar que debía ocupar el mandamiento de Dios. Con ello han abandonado el mandamiento divino en favor de la norma humana (Col 2, 22). Y, no obstante, ellos piensan que así veneran a Dios. Su culto merece el calificativo de vano.

El texto crítico, que es el que suelen seguir las modernas traducciones, y sobre la base de los criterios de antigüedad y brevedad, omite dos frases largas, una inserta entre el v. 8 y el v. 9: (*bautizando vasos, jarras y cosas parecidas, que hacéis muchas*), y otra que ocupa el v. 16: *si alguno tiene oído para oír, que escuche*. En cambio, otros testimonios textuales, como el llamado occidental y la tradición bizantina, las incluyen. Aquí también es preferible incluirlas, a pesar de que provienen de tradiciones menos antiguas, porque el relato tiene más coherencia narrativa con ellas que sin ellas;

8 dejando el mandato de Dios os agarráis a la tradición de los humanos, bautizando camas y vasos y cosas parecidas, que hacéis muchas. 9 Y les decía: Qué bien abandonáis el precepto de Dios para conservar vuestra tradición.

Al condenar esta práctica, Jesús la denuncia como un abuso de la tradición para anular la voluntad de Dios. Sin embargo, la acusación más amplia que Jesús hace contra los fariseos y los letrados es, una vez más, que la autoridad que ellos dicen tener de Dios es en realidad un producto de sus propias invenciones.

7,9-13 Segunda réplica de Jesús, con citas de Ex 20,12 y 21,17

Jesús hace su acusación más específica poniendo de manifiesto cómo sus adversarios sustituyen con la práctica del corbán la obligación fundamental impuesta por el Decálogo de que cada uno honre a su padre y a su madre (Ex 20,12 || Dt 5,16). De hecho, tan seria es esta obligación en la Ley mosaica que quien injurie o maldiga a su padre o a su madre será castigado con la muerte (Ex 21,17 [= LXX Ex 21,16])⁹⁷. Jesús pronuncia seguidas las dos citas del Éxodo, con lo cual queda subrayado que la gravedad del mandamiento positivo y apodíctico del Decálogo es reforzada por la ley casuística que decreta la muerte para quienes violen lo dispuesto en ese mandamiento.

7,9

Jesús agudiza la polémica acusando a sus oponentes no sólo de descuidar, sino incluso de rescindir el mandamiento de Dios y de hacerlo deliberadamente, con la aviesa intención (*íva, “para”*) de sustituir con su tradición el mandamiento de Dios. La polémica llega a su clímax retórico cuando la definición de “tradición”, que empezó en el v. 5 siendo de los mayores y pasó a ser preceptos de hombres en el v. 7 y luego, en el v. 8, tradición de los hombres, se convierte ahora (v. 9) en vuestra tradición, que, por definición, significa la tradición de unos hipócritas, puesto que así definió Jesús a sus adversarios en el v. 6.

Apela sin rodeos al primer mandamiento “social” del Decálogo: “Honra a tu padre y a tu madre” (Ex 20,12). Haciendo esto, Jesús presupone y refuerza una parte importante del significado original de “honrar” en ese

«fariseo» de modo negativo en pasajes en los que los interlocutores y antagonistas de Jesús estaban indeterminados en la tradición o en la Fuente Q.

mandamiento: no sólo mostrar respeto y deferencia a los propios padres, sino además brindarles ayuda concreta, especialmente en su vejez. Jesús recalca que ninguna innovación o institución específica de la Ley permite soslayar esta obligación básica recogida en el Decálogo.

9 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν στήσητε. 10 Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν, Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, καί, Ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτῳ.

9 Y añadió: «Anuláis el mandamiento de Dios por mantener vuestra tradición. 10 Moisés dijo: “Honra a tu padre y a tu madre” y “el que maldiga a su padre o a su madre es reo de muerte”.

La crítica se hace más concreta: en vez del mandamiento de Dios imponen mandamientos humanos, poniéndose por encima de Dios mismo. Jesús añade un ejemplo de la perversión a que los lleva la tradición que enseñan; la utilizan para esquivar la voluntad de Dios claramente expresada en el mandamiento; la Ley manda sustentar a los padres para evitar que caigan en la miseria (Ex 20,12; 21,17; Lv 20,9; cf. Mt 15,4); este mandamiento era de tal importancia que su violación implicaba la pena de muerte. Sin embargo, el voto arbitrario de donación de los bienes al templo es para los fariseos más importante que la obligación natural. Ponen a Dios en contraste con la Ley misma; crean la imagen de un Dios egoísta, que busca sólo su honor, sin tener en cuenta al hombre. Lo que vale no es Dios o la Escritura, sino lo que ellos inventan y dicen. Priorizan los votos al templo que la preocupación por el hombre. Separan el honrar a Dios del amor al hombre¹⁵⁶.

7, 11-13.- Κορβᾶν

La palabra griega korban¹⁵⁷ es una transliteración de la voz aramea **qorbân**¹⁵⁸, que significa «ofrenda», «don», especialmente la ofrecida a Dios. Cuando algo se ofrece a Dios, adquiere un carácter sagrado y ya no se puede destinar a otro uso profano. Basándose en esto, algunos hacían voto de ofrecer a Dios los bienes con los que estaban obligados a ayudar a sus padres, creyendo que así les daban carácter sagrado y ya no tenían que dedicarlos a sus padres, que sería una finalidad profana. Es un ejemplo claro de interpretación de la ley en función del propio egoísmo.

Es difícil encontrar en el Antiguo Testamento esa ley del korbán, por la que un hijo puede «dedicar a Dios» lo que debería dar a sus padres. Más aún, es muy posible que Jesús esté aquí exagerando.

Lo que Jesús quiere afirmar aquí es que el servicio a los necesitados (y a los padres en cuanto necesitados) está por encima de todo culto «religioso» (pretendidamente religioso). No hay «korbán» (es decir, no hay sacralidad ninguna) que pueda ponerse por encima del deber social de ayudar a los necesitados, empezando por los padres.

11 ὑμεῖς δὲ λέγετε, Ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ, Κορβᾶν, ὁ ἐστιν, Δῶρον, ὁ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῆς, 12 οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν ποιῆσαι τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ,

11 en cambio vosotros decís: Si uno le declara a su padre o a su madre: (declaro corbán) «Eso mío con lo que podrías ayudarte lo ofrezco en donativo al templo», 12 ya no lo dejáis hacer nada por el padre o la madre,

Mientras que la piedad hacia Dios debería expresarse en el amor al prójimo (cf. 12,28-30), ellos pretenden honrar a Dios desentendiéndose del hombre o despreciándolo.

La veneración debida a los padres comprendía, según numerosas manifestaciones rabínicas, también la obligación del hijo de alimentarlos y darles de beber, de vestirlos y darles cobijo, de llevarlos y traerlos. Sin embargo, junto a esas manifestaciones positivas, se había introducido, con la praxis del corbán, una institución capaz de influir groseramente en estas obligaciones del hijo. El que, junto al cuarto mandamiento, se cite Lev 20,9: «*El que ultraje a su padre o a su madre, morirá*», pretende poner esa praxis bajo la maldición divina.

¹⁵⁶ Honra a tu padre: Véase Ex 20,12 y 21,17. La deshonra estaba castigada con pena de muerte: Dt 5,26 y Ex 21,7, junto con Lv 20,9.

¹⁵⁷ Vocablo hebreo y arameo. Se denominaba así el juramento de un hijo malvado, quien con fines perversos declaraba que consagraba al Templo todos sus bienes. Como las cosas del Templo eran intocables, los padres, ya ancianos e improductivos, caían en una menesterosidad total y sin remedio, pues el hijo no les ayudaba con el pretexto de que sus bienes eran del Santuario. Una vez fallecidos, el hijo podría revocar el juramento, por cualquier motivo justo en apariencia, y usar esos bienes. Jesús criticaría no solo una falsa tradición, sino también un culto ilegítimo. Hay un problema de fondo en este texto, a saber, que no consta históricamente que los fariseos hayan defendido tal voto en tiempos de Jesús. Pero sí consta que un par de siglos más tarde los rabinos se opusieron a tal práctica, lo que permite no dudar de la historicidad de esa mala práctica en tiempos anteriores.

¹⁵⁸ La aparición, en la tradición premarciana, de la palabra aramea (o hebrea) qorban, que Marcos necesita explicar en griego y que Mateo, supuestamente judío, elimina en su adaptación del relato (Mt 15,5), indica que esa palabra tenía su origen en el judaísmo palestino, como la naturaleza misma de la disputa.

Declaro corbán = Corbán es una fórmula de juramento. Mediante ella, el hijo tenía la posibilidad de retirar a los padres el derecho de usufructo de su propiedad. Podía lograr esto declarando como ofrenda los bienes que les correspondían a ellos. Con ello, ese bien era considerado como sacro y ofrecido a Dios. Y ninguna otra persona podía reclamarlo ni beneficiarse de él. De hecho, el hijo no tenía necesidad de llevar al templo el bien declarado como corbán. Por consiguiente, toda la acción se convertía en ficción que en bastantes ocasiones sirvió para vengarse de los padres que habían perdido el cariño de su hijo. La traducción que Marcos ofrece del corbán: «*Declaro ofrenda todo aquello que te debo*» coincide plenamente con la correspondiente fórmula usual de juramento.

7,13

Este voto, que por lo demás era ficticio y no suponía ninguna donación verdadera, era un medio odioso de librarse de un deber sagrado. Los rabinos, aun reconociendo su carácter immoral, consideraban válido semejante voto.

13 ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ύμῶν ἢ παρεδώκατε· καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε.

13 invalidando el mandamiento de Dios con esa tradición que os habéis transmitido. Y de éstas hacéis muchas».

La acusación de Jesús no se dirige tanto contra casos concretos de abuso del voto de corbán cuanto, contra los escribas, que habían creado esta institución y que en este caso no permitían que el hijo hiciera algo por su padre y por su madre. Y surge la pregunta de si la disolución de un tal voto de corbán, prevista en la *mishná* (Ned 9, 1), tuvo vigencia antes del año 70 d.C. Parece que no fue así. Núm 30, 3 era el fundamento escriturístico de la praxis del corbán. Quien interpreta la Escritura contra el amor de Dios, deja sin valor a la palabra de Dios.

Este precepto tan claro en la Ley, en la práctica podía ser invalidado por un voto *-korban-*, en el que un hijo declaraba todos sus bienes como ofrenda al templo. Con ello quedaba liberado de toda obligación con respecto a sus padres. Pero lo curioso de esta promesa era que el que la hacía no tenía obligación de entregar sus bienes al templo, podía reservárselos para sí.

7,14-16

Mc no se discute una visión genérica de Dios, ni una norma de sacralidad interior, vinculada a creencias o convicciones subjetivas, sino la tradición nacional de limpieza y/o mesa, expresada en dos leyes:

- Ley de comidas. Los buenos judíos sólo toman alimentos puros, preparados de un modo especial y para ello deben mantenerse separados de aquellos que comen carne impura, como el cerdo.

- Ley de personas. Sólo pueden compartir la mesa los ritualmente puros, sin contacto con cosas o personas contaminadas (paganos, publicanos etc.), sin enfermedad y/o situación disgragadora (lepra, menstruación etc.). Todos los gentiles quedan excluidos.

Es necesario detenerse en la palabra **κοινός**, que utilizan tanto Pablo como Marcos, para ver la dependencia directa de Marcos respecto de Pablo. **Koinós** significa «común» en griego, pero a veces puede tener la acepción de «impuro», sobre todo si se aplica a comunidades. Como no es el significado habitual de la palabra, Marcos se ve obligado a dar una explicación detallada y, por ello, utiliza el léxico de Pablo, **κοινός** y **κοινώω**, para referirse al ritual de impureza de los alimentos, como era costumbre en la lengua judía de ámbito helenístico. El uso de un mismo léxico con una acepción poco habitual por parte de ambos corrobora que el evangelista Marcos bebió de Pablo al expresar su concepto de pureza ritual.

14 Καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον ἔλεγεν αὐτοῖς, Ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε.

14a Y convocando esta vez a la multitud les dijo ;Escuchadme todos y entended!

La multitud representa el segundo grupo de seguidores, los que no proceden del judaísmo (3,32; 5,24b); no han estado presentes en una discusión que concernía a los usos judíos, pero ahora va a enunciar Jesús un principio válido para todos los hombres, y convoca a la multitud. Va a hablar así a los dos grupos de seguidores. Respecto a 4,10, los discípulos se identifican con «los Doce» de allí, y la multitud con «los que estaban en torno a él».

Exhorta a los dos grupos, la multitud y los discípulos (Escuchad todos): espera de ellos que, a diferencia de lo que sucedió con «los de fuera» (4,12), oigan y entiendan.

7,15

No deja de ser paradójico que precisamente aquello que sale desde dentro manche, cuando normalmente lo que mancha es lo que viene de fuera. El Jesús que presenta Marcos invierte la noción de «mancha», de la misma manera que ha cambiado el concepto de pureza e impureza de los alimentos. Para todas las mujeres y hombres que no

acepten a Jesús como enviado de Dios sus palabras supondrán un desafío radical de las normas y fronteras impuestas por la religión judía.

Visto del lado positivo, el v. 15 es un aforismo inquietante, subversivo, expresado en paralelismo antítetico bipartito:

No hay nada fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerlo impuro;
sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre.

Así pues, la discontinuidad con respecto al judaísmo del tiempo de Jesús (que, casi sin excepción, inculcaba las leyes alimentarias del Pentateuco), más un estilo coherente con los dichos de Jesús que generalmente son considerados auténticos, abogarían en favor de la historicidad.

Pero; lo más probable es que Mc 7,15 sea una formulación cristiana creada para proporcionar a la enseñanza y la práctica establecidas de la Iglesia hacia 70 d. C. una base en la enseñanza del Jesús terreno¹⁵⁹. Quizá, secundariamente, el texto de Mc 7,15 estaba dirigido también a personas que, dentro de los círculos judeocristianos, seguían apegadas a las leyes de pureza.

La primera parte del versículo se expresa de manera rotunda, enfática, sobre la imposibilidad de que suceda una determinada cosa; ese énfasis no tiene paralelo en la segunda parte del dicho:

No hay nada [οὐδέν] fuera del hombre que, entrando en él,
pueda [δύναται] hacerlo impuro;
sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre.

La vigorosa afirmación de la imposibilidad absoluta (“no hay nada... que pueda hacerlo impuro”) no tiene equivalente en la segunda mitad, que, en comparación, es blanda desde el punto de vista retórico (“eso es lo que hace impuro”). Lo cual no significa que la segunda mitad de la declaración no sea importante para Marcos. Ciertamente lo es, como lo demuestra la explicación de los vv. 21-23 (con la larga lista de vicios). Pero, retóricamente, el acento está puesto sin duda en la primera mitad; la ausencia de un correspondiente verbo *dunnamai* (“poder”) en la segunda resulta reveladora.

15 οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὁ δύναται κοινῆσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἀνθρωπὸν.

15 nada que entre de fuera puede hacer al hombre impuro; lo que sale de dentro es lo que hace impuro al hombre».

v. 16¹⁶⁰ Quien tenga oídos para oír que escuche.

El contacto con lo humano no mancha al hombre, sino la disposición que sale de dentro. La mentalidad judía era exactamente la contraria.

Les expone el principio válido para la humanidad judía y pagana: lo que separa al hombre de Dios no es lo que procede de fuera de él; por tanto, no se hace el hombre profano ni sale de la esfera de Dios por el contacto con el mundo exterior. Puede estar abierto sin miedo al uso de las cosas y a la comunicación con las personas.

Este criterio suprime toda discriminación entre los seres humanos basada en preceptos, ritos u observancias religiosas. En principio, todo hombre es sacro y todo lo creado por Dios es bueno en sí y puede ser beneficioso para el hombre. Es el hombre mismo y sólo él quien puede romper el vínculo con Dios.

Siempre se menciona el corazón, donde nace todo impulso hacia el bien o hacia el mal. Según la concepción bíblica, es la sede del querer, del esfuerzo, de los afectos. Los alimentos no lo tocan. De esa manera se demuestra la incapacidad de éstos para hacer impuro al hombre.

Declarar puros todos los alimentos, como indica el narrador, es borrar las delimitaciones al uso en la religión judía, y eso significa abrir la puerta a los gentiles paganos.

Incomprensión de los discípulos (Mt 15,12-20)

El grupo de discípulos (seguidores procedentes del judaísmo), que no aceptan ya discriminaciones dentro del pueblo judío, se resisten, sin embargo, a entender el dicho de Jesús que suprime la discriminación también respecto de pueblos paganos.

¹⁵⁹ La objeción de mayor peso a la autenticidad de Mc 7,15 es su falta de impacto o de eco en los discípulos de Jesús durante los años 30-70 d. C., precisamente el período crítico en el que el logion habría tenido mayor trascendencia.

¹⁶⁰ (Algunos mss. añaden el v. 16: «Si uno tiene oídos para oír, que escuche», cf. 4,9.23.)

La sentencia de Jesús no podía menos que sorprender y desconcertar a los oyentes, dada la mentalidad y el ambiente en que vivían.

También los discípulos sienten el desconcierto y piden una explicación. Jesús se la brinda y, a través de ellos, invita a reflexionar a la comunidad cristiana de todos los tiempos sobre la verdadera fuente de la pureza o de la impureza: el corazón humano. Las prohibiciones alimenticias pierden así toda su razón de ser y no pueden seguir siendo motivo de disgregación alguna.

7, 17

El término “**parábola**”, en hebreo **mashal**, se refiere a todo tipo de comparación o enigma de que se sirve una persona para enseñar algo (ver 4,11). Aquí se trata de una sentencia lapidaria y enigmática. En este contexto Marcos afirma, a modo de paréntesis, que para Jesús todos los alimentos son puros, lo que sugiere que en su comunidad ya se ha superado esta problemática creada por los judaizantes, grupo que pretendía que los paganos que se hacían cristianos observaran todas las leyes del AT, incluso las relativas a la pureza ritual. Lo importante para el evangelista es subrayar la incomprensión de los discípulos.

17 Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἴκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολήν.

17 Cuando entró en casa, separándose de la multitud, le preguntaron sus discípulos el sentido de la parábola.

Para estar a solas con los discípulos, Jesús se separa del otro grupo de seguidores (*la multitud*); éstos no tienen que implicarse en lo que toca a la cultura y religión judía. La casa donde entra, la del nuevo Israel (3,20), es el lugar donde se encuentran los discípulos y solamente ellos. Estos no se explican el dicho de Jesús, que parece igualar al israelita con el pagano. Por eso le preguntan en privado. Su resistencia a admitir la igualdad entre los pueblos hace que vean el dicho como una parábola, es decir, como un enigma cuyo sentido no es el que aparece a primera vista, sin recordar que Jesús hablaba en parábolas solamente para «los de fuera» (4,11).

El recurso a *la casa* como lugar de explicación es frecuente en Marcos. La palabra de Jesús solo puede comprenderse en comunidad, en *la casa*. Se ha discutido si esta casa sería la de Cafarnaúm. Independientemente de que coincida geográficamente, en Marcos, a partir de la casa de Cafarnaúm, se ha elaborado toda una teología de la casa, como lugar donde se reúne el grupo de Jesús para comprender los misterios del Reino.

7,18-23

Jesús ratifica el valor del mundo (animales, plantas) declarando pura toda comida. Tras afirmar que ella no llega al corazón sino que pasa por el vientre a la letrina, Mc 7, 19 introduce un comentario o aparte (*purificando así todos los alimentos*) que tiene quizás un carácter irónico y puede entenderse de dos formas¹⁶¹: el mismo Jesús purifica los alimentos con su declaración fundamental; o los purifica el proceso digestivo, que termina en la letrina, sin distinguir alimentos sagrados y profanos, pues son todos iguales para el vientre (con tal de que se digieran bien). Jesús conduce hasta el lugar donde hombres y alimentos son profanos, añadiendo que la *sacralidad* (nueva vida mesiánica) se edifica a partir del corazón del que provienen los buenos pensamientos y el amor gratuito.

18 καὶ λέγει αὐτοῖς, Οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι,

18 Él les dijo: «Así que tampoco vosotros sois capaces de entender? ¿No caéis en la cuenta de que nada que entra de fuera puede hacer profano al hombre?

Jesús expresa su decepción: están a la altura de «los de fuera» *«Así que tampoco vosotros?* Aceptaban que dentro del pueblo judío desapareciera la discriminación, pero la supresión total de la frontera de lo sacro les parece inadmisible. Si nada exterior hace profano, todos los hombres y pueblos son iguales. Se refieren implícitamente a la observancia de los preceptos alimentarios de la Ley que distinguían a Israel de los paganos.

7,19.-Declaraba puros todos los alimentos:

Casi unánimemente los estudiosos ven aquí un comentario del propio Mc, no un dicho del Jesús histórico. En este caso, el evangelio seguiría aquí el pensamiento paulino de Rm 14,20: «Todo es puro ciertamente». Es muy posible que Mc compartiera con Pablo la idea de que el Mesías puede cambiar la Ley en época mesiánica (véase 2,27-28) y haber declarado que los gentiles conversos —y solo ellos— se hallaban libres de cumplir una ley que no les afectaba (para quienes todos los alimentos son puros).

19 ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ. εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται; καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα.

¹⁶¹ Las dos lecturas pueden ser complementarias. Una y otra dependen de quién sea el sujeto del participio καθαρίζων (purificando... todas las comidas)

19 Porque no entra en el corazón, sino en el vientre, y se echa en la letrina». (Con esto declaraba puros todos los alimentos.)

Jesús les explica el dicho (cf. 4,34): el alimento, que entra de fuera, no afecta a la actitud del ser humano (el corazón); se integra en un proceso orgánico (vientre, letrina), no pertenece al terreno moral. Lo creado por Dios es bueno y tiene una determinada finalidad. Jesús invalida los tabúes sobre el alimento característicos de Israel, marca de su separación del resto de la humanidad. Lo importante es la actitud interior del hombre.

El texto de 7,15 tal como es interpretado por el evangelista en 7,19 abre las puertas de la Iglesia a la integración de los que no son judíos, ya que destruye las barreras que imponían las leyes de pureza que dividían judíos y gentiles. Y precisamente este era uno de los objetivos de Pablo de Tarso: llevar el evangelio a los paganos, dar a conocer y a amar a Jesús a los pueblos paganos, romper las barreras que obstaculizaban la apertura a los paganos (Rom 3,29-30; 9,24; 11,13; Gal 1,16; 2,2).

20 ἔλεγεν δὲ ὅτι Τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον ἐκεῖνο κοινοῦ τὸν ἀνθρωπὸν· 21 ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, 22 μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη:

20 Y añadió: «Lo que sale de dentro del hombre, eso hace profano al hombre; 21 porque de dentro, del corazón del hombre, salen las malas ideas: 22 libertinajes, robos, homicidios, adulterios, codicias, perversidades, fraudes, desenfreno, envidia, insultos, arrogancia, desatino.

Es, en cambio, la conducta injusta con los demás y el egoísmo manifestado por la ambición de dinero (codicia) o el desenfreno de las costumbres lo que hace profano al ser humano. La relación con Dios no depende de la observancia de normas o de gestos religiosos, sino de la actitud con los demás hombres.

En forma de secuencia de vicios¹⁶², la única que aparece en los evangelios (Mt 15, 18 s) se describe lo que puede salir del corazón del hombre. La serie se compone de trece vicios. Los malos pensamientos al comienzo son, al mismo tiempo, un compendio de todo lo que viene a continuación. Puede detectarse un ordenamiento formal de la serie en el hecho de que en el texto griego se mencionan los seis primeros vicios en plural y los seis restantes en singular. En cuanto al contenido robo, asesinato y adulterio se relacionan con el séptimo, quinto y sexto mandamientos del decálogo. La combinación de mandamientos de la segunda tabla con otros vicios para formar catálogos de vicios es frecuente en el judaísmo helenista.

«No son las cosas externas las que pueden hacer impuro al hombre, esto es, incapaz del encuentro con Dios; lo que decide su posición delante de Dios es la relación que el hombre establece con las cosas. Lo que le hace inhábil para la comunión con Dios son las cosas que salen del hombre» (R. Fabris).

7,23

La Ley separa Israel de las naciones y la tradición farisaica subdivide Israel entre los que observan y los que no observan la tradición. El propósito de la Ley y de la tradición no es excluir a los de afuera sino santificar Israel. Las leyes de pureza sobre los alimentos y otras regulaciones dificultaron mucho la relación entre judíos y gentiles cristianos. Si no se puede comer con alguien, es difícil confraternizar o aceptarlo plenamente. No es casual, pues, que en la narración mariana, Jesús supere las reticencias de las leyes de pureza, que establecían un muro entre judíos y gentiles, para que todos los hombres puedan sentarse juntos a la mesa¹⁶³.

23 πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ ἔσωθεν ἐκπορεύεται καὶ κοινοῦ τὸν ἀνθρωπὸν.

23 Todas esas maldades salen de dentro y hacen profano al hombre».

Los fariseos tenían miedo de contaminarse con determinadas personas. El cristiano sabe que es solamente el contacto con la miseria lo que nos hace presentables ante Dios.

Si el sacerdote y el levita del EvLc hubieran tenido el valor de mancharse acercándose al herido, hubieran estado luego en condiciones de celebrar un culto agradable a Dios.

En Marcos hay una absoluta prioridad de la Palabra de Dios respecto de la tradición de los hombres, representada en el logion de la pureza de las prácticas farisaicas. Jesús mismo, con contundencia y autoridad, abole las leyes rituales

¹⁶² Si tenemos en cuenta el esquema de Wibbing, todas las palabras tienen una raíz similar que nos recuerda las listas que encontramos en Gal 5,19-21 y Rom 1,29-31.

¹⁶³ Y precisamente este es otro elemento común en Pablo y Marcos: la aceptación por parte de ambos de que las palabras que están transmitiendo son palabras del propio Jesús y que, en consecuencia, tanto uno como el otro están apelando a la autoridad de Jesús en sus afirmaciones.

de pureza y defiende la pureza del corazón, de donde surgen realmente todos los males de la humanidad.

La fe de una mujer pagana

Para los fariseos que, en vez de disfrutar de la fragancia del pan, hacen un problema de lavarse o no las manos (cf. Mc 7, 1-23), he aquí una mujer pagana que se adelanta para pedir las sobras del banquete celebrado en el desierto.

Jesús no menciona la fe, que nunca se nombre en el evangelio de Marcos en el caso de los paganos, pero los gestos y las palabras de fe son lúcidos y conscientes, coherentes y permanentes por parte de la mujer sirofenicia. En consecuencia, la mujer vuelve a ser un modelo de lo que debe ser el discípulo que sigue a Jesús.

El relato sobre la mujer sirofenicia encaja bien en la estructura redaccional de Marcos, puesto que está precedido por la disputa de 7,1-23 sobre lo puro y lo impuro. Habiendo declarado puro todo alimento, Jesús procede a romper la barrera religiosa que separa a los judíos de los gentiles. Pero, aparte la estructura redaccional marcana, el relato está fuertemente cargado de teología cristiana posterior; en concreto, de teología misional. Como se sabe por los cuatro Evangelios y también por Pablo (Rom 15,8-9), Jesús no emprendió durante su ministerio ninguna misión programática entre los gentiles. Sin embargo, en unos cuantos casos excepcionales (el centurión, la mujer sirofenicia, el geraseno endemoniado), la futura oferta de salvación dirigida a ellos se encuentra prefigurada mediante los símbolos de la curación y del exorcismo. De hecho, la afirmación de Jesús de que primero deben saciarse los hijos (= los judíos) con el pan (= el mensaje evangélico de salvación) parece una variación sobre el tema paulino “primero a los judíos” (Rom 1,16), convertido en relato en los Hechos de los Apóstoles.

Pan de los hijos, la enferma pagana

Para mostrar con un ejemplo lo que significa superar las leyes de pureza y comensalidad intrajudía, confirmando el veredicto anterior, que declara puros todos los alimentos (7, 19), Mc introduce este pasaje con la enseñanza mesiánica de la madre pagana (sirofenicia) que transforma a Jesús para que éste cure a su hija enferma.

La madre enseña la verdad de su dolor, la miseria de una humanidad que espera salvación. Desde su propia impotencia (engendra a su hija y no logra ofrecerle futuro) ella busca en esperanza. Es imperfecta (no logra transmitir vida madura a su hija), pero busca a Jesús.

La narración se articula en torno a dos términos clave: casa e hijos. Inicialmente, la casa es donde Jesús se refugia para evitar a los intrusos. A la hija de esa mujer, Jesús contrapone sus “propios hijos”, a los cuales parece destinado el pan de manera exclusiva. En casa, Jesús busca reserva. Pero precisamente la casa se convierte en lugar de encuentro también para los extraños. La mesa preparada para los hijos termina siendo una mesa abierta a todos. Los perrillos que se contentan con las migajas que caen, consiguen encontrar un sitio también ellos y convertirse en hijos. Aunque sin moverse de aquella casa, Jesús llega a todos los que hasta ahora quedaban inexorablemente fuera.

7,24-30.-El demonio de la injusticia

El evangelista¹⁶⁴ ha colocado de manera estratégica este episodio entre la primera multiplicación de los panes en tierra de Israel (6,30-44) y la segunda, en tierra pagana, «en pleno territorio de la Decápolis» (7,31).

Para poder anunciar el mensaje de Jesús también a los pueblos paganos, la primera comunidad cristiana tuvo que afrontar el obstáculo puesto por las barreras religioso-nacionalistas que eran alimentadas por el judaísmo.

En el designio del Señor no existe un pueblo privilegiado con respecto a los otros, porque su amor se extiende a toda la humanidad: «*Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-los, será su Dios*» (Ap 21,3). Pero a los primeros cristianos provenientes del mundo judío no les resultó fácil llegar a comprender que «Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato» (Hch 10,34-35), como demuestra la tenaz resistencia de Pedro a acoger la invitación por parte de Dios a dirigirse a la casa de un centurión pagano (Hch 10).

Para Jesús, los paganos no sólo no están excluidos del anuncio del reino de Dios, sino que son los primeros que lo reciben y lo acogen.

7,24-30.-La sirofenicia (Mt 15,21-28)

Resuelta la cuestión de lo que profana al hombre, que deja la puerta abierta para la admisión de los paganos en el reino, se hace posible la propuesta del mensaje a todos los pueblos. Se va a mostrar que la clase dominante no reconocía los más elementales derechos de la clase dominada, esta por su parte se muestra como incapaz de iniciativa y agotándose en una ineficaz protesta.

¹⁶⁴ El relato de la mujer sirofenicia es probablemente una creación cristiana destinada a ilustrar la teología misionera de la Iglesia primitiva.

Para interpretar el caso de la sirofenicia hay que tener en cuenta el episodio del geraseno (Mc 5,2-20), donde aparecía el endemoniado, figura de los esclavos en rebelión contra una sociedad que ponía el dinero por encima del bien del hombre. En Mc 7,24-31, las figuras de la madre y de la hija representan a la misma sociedad pagana en sus dos sectores, el de los opresores (la madre) y el de los oprimidos (la hija), como lo muestra la doble afirmación sobre la hija: que estaba poseída por un espíritu inmundo (7,25) y que tenía un demonio (tres veces: 7,26.29.30), lo mismo que se había afirmado del geraseno (espíritu inmundo: 5,2. 8.12; endemoniado: 5,15.16.18). Marcos subraya el carácter representativo de la hija usando para ellas los mismos términos que emplea para la hija de Jairo ("hijita": 7,25; 5,23; "hija": 7,27.29; 5,35; "chiquilla": 7,30; 5,39.40.41). Es curioso como el evangelista escoge a un hombre (**Jairo**) para representar al judaísmo en el que la autoridad del padre era central, y a una mujer para el mundo gentil, en el que la madre tenía un cierto relieve. De modo que, si fallecía el padre, era habitual que el hijo se considerara judicialmente como dependiente de la madre.

El relato responde a la pregunta de la misión a los gentiles de forma que se decide en favor de la misión, junto al mantenimiento de los privilegios de Israel, con la alusión a la disposición a creer de los paganos, disposición que ya Jesús pudo experimentar. Aquí juega un papel decisivo el conocimiento de que la salvación de Dios es siempre un regalo.

En cuanto a la forma, hay que calificar la perícopa no como relato de milagro o como apotegma, sino como una discusión especial; o mejor: como conversación didáctica. En esta discusión, Jesús es el vencido. El punto principal es la enseñanza que los lectores deben extraer de este diálogo. Desde el punto de vista narrativo, sorprende en el relato el cambio de terminología: hijita/hija cambia con niña; espíritu inmundo, con demonio.

La fe de la sirofenicia es un relato relacionado con el pan, que sirve para marcar de nuevo el contraste entre la fe popular, esta vez de una extranjera pagana, y los discípulos. Jesús, ante la fe de la mujer, cura a su hija. Aunque Israel es el destinatario histórico de la acción de Jesús, esto no significa exclusividad.

La historia de la mujer sirofenicia recapitula una controversia del cristianismo primitivo relativa al estatus de los creyentes gentiles que creían que Jesús era el Mesías.

7,24.- La región de Tiro

Después de la curación del endemoniado de Gerasa (5,1-20), Jesús vuelve, por primera vez, a territorio gentil e intenta pasar inadvertido, como había intentado hacerlo, sin conseguirlo, anteriormente en 5,19-20, y como lo intentará en 7,36-37; pero, precisamente, siempre que se encuentra en territorio pagano no lo consigue¹⁶⁵.

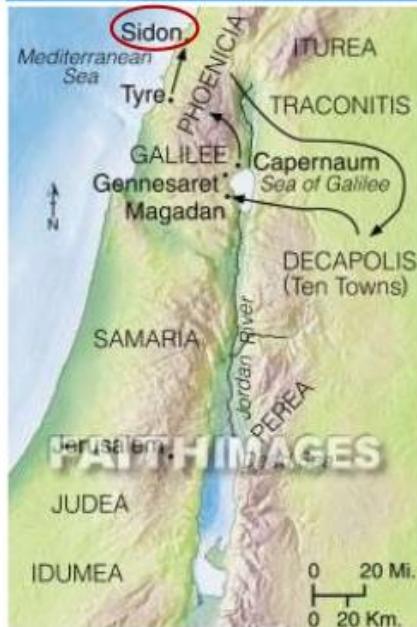
La cita del nombre de la región sirve para recordar al lector un episodio muy conocido de la vida de Elías, narrado en el Libro primero de los Reyes, donde el profeta en esta tierra pagana resucita al hijo de una viuda (1 R 17,7-24). Es una acción benéfica de Dios hacia los paganos, pero que no fue ni comprendida ni aceptada en Israel a causa del prejuicio extremadamente nacionalista de los judíos.

Jesús parece encontrarse en territorio pagano, pero si es así, ¿cómo es que se hospeda en una casa sin problema alguno? El texto indica que se trata de la región de Tiro¹⁶⁶ y Sidón, al norte de Galilea, donde se encontraba mezcla étnica de población judía y gentil. La población judía era, en general, población pobre al servicio de las ricas y exportadoras ciudades. Es probable que Jesús esté alojado en casa de algún habitante judío. Que Jesús se encuentre en territorio pagano tiene que ver con los hechos precedentes.

¹⁶⁵ J. Marcus afirma que la gloria de Dios no puede esconderse, como pasa con el evangelio, que al ser buena noticia no puede quedarse en secreto y en exclusiva en Israel.

¹⁶⁶ Tiro era una ciudad estado fenicia muy próspera; su riqueza dependía de la elaboración de metales, de la producción de púrpura y del comercio por el Mediterráneo. Según Flavio Josefo, Herodes el Grande ordenaba guarnecer salones, pórticos, Templos y mercados de la ciudad en sus visitas periódicas a Tiro.

SIDÓN (y TIRO)



- Estas grandes ciudades fenicias estaban en la costa del Mediterráneo a unos 50 km al noroeste del mar de Galilea.
 - Sus habitantes fueron denunciados por los profetas del AT por su adoración a Baal (Is. 23; Ez. 26-28); así que por mucho tiempo habían estado en rebelión contra Dios por su idolatría.

24 Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου.

24a Se marchó desde allí al territorio de Tiro.

Tiro era una gran ciudad comercial, totalmente gentil, con un pequeño territorio (zona pagana); compraba productos agrícolas a la región judía de Galilea¹⁶⁷. Jesús no va a la ciudad, sino al territorio que pertenece a ella. Por otra parte, no era un desconocido para muchos marginados de los alrededores de Tiro y Sidón (3,8). Contra la costumbre judía de no pisar territorio pagano (impuro), Jesús lleva a la práctica la universalidad de su mensaje.

Jesús parte de allí, no se menciona para nada a los discípulos en el relato; es decir, del lugar donde ha mantenido la disputa con los fariseos, que a juzgar por 6, 53 habría que identificar como Genesaret. Y va a la región de Tiro, en la costa fenicia. Frecuentemente se menciona Tiro conjuntamente con Sidón (ya en 7, 31). Sin embargo, la entrada de Sidón en bastantes testimonios de textos es secundaria y se debe a la conexión frecuente. Inequívocamente, la región de Tiro es tierra pagana, lo que para Marcos es importante respecto de lo que vendrá a continuación. Los habitantes de Tiro eran los fenicios que peor reputación tenían para los judíos.

καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἥθελεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἤδυνήθη λαθεῖν·

24b Entró en una casa procurando pasar desapercibido, pero no logró ocultarse.

Alojarse en una casa, con una familia del lugar, sin especificar religión ni raza, fue una instrucción que dio Jesús a los Doce (6,8). Entrar en una casa pagana¹⁶⁸, hacía automáticamente impuro al judío observante. Se rompe el tabú judío de la impureza de los demás pueblos. Sorprendentemente, sin embargo, Jesús no va a ejercer ninguna actividad en ese territorio (*no quería que nadie se enterase*): algo impide que empiece su labor y que su mensaje se difunda en ese país.

Con este artificio literario señala Mc el gran obstáculo que presenta la sociedad pagana al mensaje de Jesús y advierte que hay que preparar el terreno para la difusión del mensaje, trabajando en primer lugar por la humanización progresiva de esa sociedad. Este sería el objetivo primario de la misión. Mientras la relación entre los hombres no tenga un mínimo de humanidad y los individuos no alcancen en alguna medida el nivel de personas, no se puede proponer el mensaje. El evangelista lo expone narrativamente en el encuentro que se describe a continuación.

¹⁶⁷ Theissen indica que las relaciones entre galileos y tirios no eran buenas porque en Tiro terminaban los productos alimenticios de Galilea, mientras los galileos pasaban hambre. En cualquier caso, un habitante de Tiro se sentiría normalmente muy superior a un galileo.

¹⁶⁸ Esta casa gentil manifiesta que no sólo la casa de Galilea o la de Jerusalén reciben la salvación que trae Jesús, eliminando así la posibilidad de este tipo de limitación.

Acciones en territorio pagano

Esta es la segunda vez que Jesús abandona el territorio judío (cf. 5,1). Aquí, una mujer pagana, personaje secundario, será de nuevo ejemplo de fe (7,29), pero en este caso, además, su fe es capaz de hacer cambiar incluso a Jesús. Con ello Marcos está dejando claro que la fe de un pagano, como la de un judío, es capaz de cambiar hasta el mismo plan inicial de Jesús. Así, Marcos responde a la dificultad histórica del hecho de que Jesús no hubiese roto claramente las fronteras étnicas y religiosas; la fe en él sí es capaz de romperlas, de modo que es como si él las rompiera en este momento.

Marcos quiere mostrar que la misión apostólica a los gentiles tiene antecedentes en la labor terrenal del Mesías, por ello es el artífice que presenta a Jesús cambiando de actitud hacia la mujer en el punto álgido de la narración, a causa de su fe, porque para el evangelista la fe y la plegaria es lo que verdaderamente salva a la humanidad.

7, 25-30.- La hija de la sirofenicia, símbolo de la Iglesia cristiano-pagana

En la curación de la hija de la sirofenicia Marcos descubre la Iglesia pagano-cristiana de Jesús. También aquí se observa algún rasgo de posible conexión con el Cantar (7, 30). El dialogo de la pagana con Jesús es sumamente encantador y denota que ya tiene fe en Jesús. Ella le va a pedir que le conceda solamente comer las migajas que caigan de la mesa (del judaísmo o de la comunidad judeocristiana de Jesús) y este le promete un nuevo banquete para ella, que será la segunda multiplicación de los panes.

El pan aquí significa la realidad de Jesús, el nuevo proyecto, las promesas alcanzan en igualdad de condiciones a los gentiles. Los términos empleados para determinar a la hija de la pagana son hija y niñita. Le sirven al evangelista para relacionarlos con el pan de los hijos y la imagen de los perritos, que comen las migajas que tiran los niños.

En contexto judío había presentado la figura y conversión del padre Jairo, Archisinagogo impotente (y presentará al padre del endemoniado mudo de 9, 14-29). Pues bien, en contexto gentil presenta como signo de la humanidad a una madre que no logra transmitir vida a su hija y a una hija que muere de impureza. Madre e hija son el signo de los pueblos y naciones de la tierra. La buena ley israelita las habría rechazado, porque contaminan a los judíos puros (cf. Esd 9-10).

7,25.- Una mujer sirofenicia

En torno a ella se acumulan los datos negativos: además de su condición de inferioridad como mujer, aparece en contacto con una hija endemoniada, y el texto añade que era pagana y nombra dos pueblos, Fenicia y Siria, ambos enemigos tradicionales de Israel. Y, por si fuera poco, se hace culpable de que el propósito de Jesús de estar de incógnito se frustre irrumpiendo dentro de la casa de manera extemporánea y sin haber sido llamada.

Esta madre es signo viviente de los pueblos que a lo largo de siglos han luchado contra los judíos en la misma tierra Palestina y/o en su entorno. Es figura de las razas, religiones y naciones que han luchado en contra de Israel desde los tiempos más antiguos, en los años de los jueces y de Elías, en los tiempos de la restauración de Esdras-Nehemías y en las guerras de los Macabeos. Es la gentilidad inmensa.

El texto la presenta simplemente como mujer (*gynê*). Es muy posible que un judío hubiera malinterpretado la ausencia de esposo: ¡No es legítima, es un signo claro de la prostitución de cananeos y gentiles! Pues bien, ella aparece aquí ante el *Kyrios* (el Señor poderoso de Israel: 7, 28) como necesitada. Todo el mundo gentil, la humanidad entera ha venido a condensarse en esta madre con su hija enferma.

25 ἀλλ. εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἵστιχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ·

25 Una mujer que había oido hablar de él, y cuya hijita tenía un espíritu inmundo, llegó en seguida y se echó a sus pies.

La sociedad pagana, antes considerada desde el punto de vista de los esclavos en rebelión (5,2-20: geraseno), está ahora representada por una madre y su hija. Como se ha indicado antes, este binomio está en paralelo con el de Jairo y su hija que en forma figurada describía la situación extrema en que se encontraba el pueblo sometido a la institución religiosa judía. La madre es una griega, es decir, pertenece a la clase privilegiada, a la ciudadanía libre, aunque ella misma fuera de origen indígena (sirofenicia); representa la clase dominante. La hija, figura de la clase dominada, está infantilizada (25: *hijita*; 30: chiquilla) no tiene personalidad y tiene un espíritu inmundo (cf. 5,2), un demonio (26.29.30, cf. 5,15), es decir, está alienada por un espíritu de odio que la lleva a la autodestrucción; no se resigna a su condición, pero su falta de desarrollo humano (infantilismo), efecto de la opresión, la priva de toda iniciativa.

Madre e hija son personajes representativos. La madre y la hija representan el paganismo, pero no en la vertiente paternal, de poder/sumisión, sino en la vertiente maternal, afectiva. La madre es la que se preocupa por su hija.

Si bien ella no tiene ningún espíritu inmundo, su hija está poseída. Si tiene un *espíritu “inmundo”* quiere decir que tiene un espíritu muy peligroso. Por “espíritu inmundo” se entiende una ideología alienante, posesiva, fanática y generalmente destructora. Es el mal espíritu del fanatismo a ultranza, de tipo religioso o político.

La madre reconoce la superioridad y poder de Jesús (*se echó a sus pies*), mostrando al mismo tiempo la gravedad de su problema. La situación de su hija le resulta insostenible. Quiere que Jesús la libere del espíritu inmundo, de su actitud de odio, de la que ella, sin embargo, no se reconoce responsable. No analiza la causa que origina esa situación ni se le ocurre que se encuentre en la estructura misma de su sociedad, es decir, en la relación existente entre la clase dominante (madre) y la clase dominada (hija). La sociedad pagana reconocía plenos derechos a una parte de sus miembros y los negaba a todos a los restantes, en particular a los esclavos. Pero la clase dominante simplemente no se explica que los sometidos no se contenten con su situación.

Los griegos

Los «griegos» representaban la clase que estaba en el poder. Pero al mismo tiempo, como paganos, eran considerados inferiores a los judíos, que se consideraban no sólo «hijos de Abrahán» (Jn 8,39), sino «hijos de Dios». La precisión de que la mujer era «griega», superflua para la comprensión del episodio, es una clave de lectura puesta por el evangelista para la comprensión de la narración y del carácter del demonio que la madre pide sea expulsado.

7, 26

La mujer, **es griega**. Con esta afirmación se entiende que es una gentil. Si Tiro se encuentra en la región de Fenicia, la mención del origen sirofenicio es también redundante, una llamada de atención. Para el público judío del narrador los sirofenicios gozaban de una mala reputación según algunos textos de la Biblia Hebreo (Is 23; Joel 4,4-6; Zac 9,2), aunque en algún momento se menciona una promesa de salvación para ellos (Sal 87,4). Pero es la combinación de ambos datos la que permite deducir el significado y la función narrativa de la redundancia. En relación con el origen de sirofenicia, la mención de “*hellenís*” no es un mero subrayado de su estatuto de gentil, sino que apela a su condición de helenizada, es decir, educada en un ambiente helenista propio de la colonia romana. De este modo, el origen apunta a su condición étnica y religiosa, mientras que griega apela a su estatus social y político. La condición culta de la mujer se confirma cuando en el diálogo con Jesús se advierte su manejo de la *chreia*, un instrumento retórico propio de los sabios y maestros. Jesús lo utiliza con la frase sobre la comida, los hijos y los perrillos. La mujer utiliza una *chreia* propia cuando le replica basándose en su segunda parte (referida a los perrillos). Si Jesús se comporta como un sabio, la mujer más, puesto que es su sabiduría la que prevalece al final.

El relato tiene en común con la tradición de Elías el desarrollarse en la misma región. También coincide en que una mujer tiene un hijo enfermo al que el hombre de Dios debe auxiliar. No puede zanjarse la cuestión de si esto es suficiente para hablar de una dependencia literaria. Especialmente si se tiene en cuenta que el hijo de la viuda de Sarepta muere. La tradición-Elías narra un relato de resurrección de muertos.

26 ἡ δὲ γυνὴ ἣν Ἐλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει· καὶ ἡρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.

26 La mujer era una griega, sirofenicia de origen, y le rogaba que echase el demonio de su hija

Ahora se dice que esta mujer era griega – que quiere decir *pagana* –, de raza fenicia, pero de habla griega. El evangelista va dando elementos a medida que va surgiendo la necesidad. Jesús sabía griego a buen seguro (en Galilea casi todos eran bilingües), de otra manera no hubiera podido dialogar con esta mujer. El texto alejandrino precisa que era “sirofenicia”, es decir que pertenecía a la provincia romana de Siria, como contrapuesta a la colonia fenicia del entorno de Cartago (líbico-fenicia), matizando – como siempre los aspectos narrativos. Si la mujer era “fenicia”, la ideología que poseía su hija debía ser más bien de tipo político. Fenicia era un país invadido también por los romanos. La madre oye hablar de Jesús en sentido positivo, había oído decir que había liberado a mucha gente y estaba convencida de que también podía liberar al pueblo fenicio de esta ideología que podría llevar a su hija a la autodestrucción.

Ella aduce la lógica de su maternidad frustrada (se le muere la hija) y razonante. Ante su necesidad pasan a segundo plano los argumentos de pureza e impureza, de buen pueblo y mal pueblo. Si Jesús ha ofrecido pan multiplicado para los «hijos» (han sobrado doce cestos de migajas: cf. 6, 43) debe haber comida para los perrillos. Por encima de las leyes de pureza, que acaban dividiendo a los humanos, por encima de todas las teorías que pueden emplearse para oprimir o expulsar a los pequeños, esta mujer presenta ante Jesús su argumento de madre: su hija necesita «el pan del Reino»; si Jesús es mesías verdadero se lo tiene que ofrecer.

7,27

Parece que haya una clara incongruencia entre la petición de la mujer y la respuesta de Jesús. La mujer le ha rogado que cure a su hija y Él responde con un discurso metafórico sobre el pan de los hijos.

Es ciertamente un texto difícil. Además del lenguaje áspero y hasta injurioso de Jesús, hay que señalar otras dos anomalías en el relato: 1) Jesús se encuentra completamente solo, mientras normalmente aparece en compañía de sus discípulos (en Mc 8,1 el narrador anota que el mismo Jesús llamó a sus discípulos) o de otra gente. 2) En ningún momento se menciona la fe de la mujer, lo cual contrasta fuertemente con otros relatos de milagros.

No es bueno tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos. Así responde Jesús, con la tradición y teología israelita: primero han de comer los judíos, en abundancia mesiánica; sólo después, como en consecuencia, podrá extenderse la hartura a los gentiles. Es fuerte esta palabra, pero Jesús debe decirlo, si quiere mantener la tradición israelita. No responde en nombre suyo, sino en nombre de la ley y teología de su pueblo. Ha de ofrecer a los hijos de Dios (hijos de Israel, judíos necesitados) el pan del Reino.

La argumentación de Jesús quiere ser pedagógica y tiene el objetivo de hacer comprender a la mujer la injusticia que se produce cuando algunos estiman que son superiores al resto de la gente alegando derechos que no son reconocidos a todos. La situación privilegiada de la mujer griega dentro de la sociedad pagana es tan injusta como la pretendida superioridad de los judíos que se consideran destinados a ser dueños de los paganos.

Ciertamente, Jesús no les condena al hambre para siempre, pero quiere que primero se alimenten los hijos. No ha llegado aún el tiempo de los gentiles.

En el hebraísmo los paganos recibían, a veces, el apelativo de «perros». Rabí Eliezer sentenciaba: «*Comer con un idólatra es como comer con un perro*». Y el perro era considerado «*como la más despreciable, insolente y miserable de las criaturas, por lo que la peor injuria que se podía hacer a un hombre era llamarle perro*» (Billerbeck).

Aquí, sin embargo, se habla de «perrillos» y es difícil que el término pueda ser totalmente despectivo. De todos modos, se está siempre en un contexto doméstico.

Pablo recoge también esta secuencia mediante dos metáforas: la de la mesa y la del olivo injertado. La primera la toma de Sal 69,23-24: «Conviértase su mesa en trampa y lazo, en piedra de tropiezo y justo pago, oscurézcanse sus ojos para no ver; agobia sus espaldas sin cesar» (Rom 11,9); la sirofenicia no ha caído en la trampa, no se han oscurecido sus ojos y propone una mesa compartida. La metáfora del olivo injertado subraya que algunas «ramas fueron desgajadas, mientras tú —olivo silvestre— fuiste injertado en su lugar, hecho partícipe con ellas de la raíz y de la savia del olivo» (Rom 11,17). La mujer sirofenicia es ejemplo de lo que Pablo dice a los gentiles creyentes en Jesús de Roma: «fuiste cortado del olivo silvestre que eras por naturaleza, para ser injertado contra tu natural en un olivo cultivado» (Rom 11,24).

27 καὶ ἔλεγεν αὐτῇ, Ἐφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν

27 Él le dijo: «Deja que primero se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perros».

Jesús discute a la mujer su petición. Estas palabras, coherentes con el espacio fronterizo en el que está y con su propia percepción de la misión, son un estímulo para ella. Ambos dialogan a través de un metalenguaje, la alegoría de la mesa, el pan de los hijos y el de los perrillos. Cuando la mujer responde, y cambia la secuencia temporal antes-después (primero los hijos y luego los perrillos), por la simultaneidad (ambos en la mesa y a la par), y las categorías temporales del discurso de Jesús por las categorías espaciales, Jesús le dice que por su discurso su hija ha sanado. El narrador confirmará la curación de la hija.

No rechaza directamente la petición de la mujer. Establece unas prioridades de acuerdo con la comparación judío-gentil. No excluye que ella pueda ser beneficiaria, pero la relega a un segundo término. La asimetría entre los personajes es muy patente pues están acentuadas las diferencias de género, etnia y religión, expuestas, además de en la contraposición con los perrillos, en el juego fonético entre *labein-balein* (tomar-echar) y en el insulto mismo.

La respuesta de Jesús sorprende por su tono despectivo, pero replica a la mujer de ese modo para hacerle comprender lo que ella hace dentro de su sociedad. Si los judíos, que se consideran privilegiados como pueblo, llaman perros a los paganos, ella, la clase social privilegiada, trata como perros a los oprimidos que dependen de ella.

Los hijos; τέκνα¹⁶⁹ (theou) es, un concepto positivo que se acuña para expresar a lo largo de los siglos la relación peculiar de Israel con Yahvé y su consiguiente posición privilegiada, y era especialmente apropiado para describir su preeminencia en el orden histórico-salvífica.

En esa sociedad, los miembros de la clase dominante tienen derecho a todo e indefinidamente (*que primero se sacien los hijos*¹⁷⁰), los de la clase dominada (*los perros*) tendrán que esperar hasta que los otros quieran. Ese es el obstáculo que impide el cambio de situación, y depende de la clase dirigente que desaparezca. Es decir, no se puede solucionar el problema de la sorda rebelión de los oprimidos sin cambiar la relación entre las clases. Posiblemente la palabra de Jesús tenga un matiz irónico, al servicio del dramatismo de la escena; sirve para mostrar la inconsecuencia del nacionalismo religioso,

Jesús aduce la máxima judía que califica de “perros” (“*perritos*”, en boca de Jesús, suavizando la expresión) a los paganos. El texto occidental introduce el elemento con un tiempo verbal en presente que lo actualiza en el presente de los oyentes, indicando la persistencia del problema: «*Él le dice: Deja primero que se harten los hijos, porque no está bien coger el pan de los hijos y echárselo a los perritos*» Marcos, con este presente verbal, revela que el problema está vivo aún en sus comunidades.

El insulto **perro** no es sin más un insulto racista, sino que alude a la hostilidad con la que se veía a los grupos explotadores de los judíos pobres en tierra gentil. Posiblemente Jesús identifica a la mujer con la clase explotadora. También en la sociedad pagana se vivía una situación de extrema injusticia con gente que tenía todos los derechos y otros explotados que no tenían ningún derecho¹⁷¹.

7, 28

La madre le pedía que expulsara al demonio de su hija, y Jesús le contesta con un eslogan judío, como si la pusiera a prueba. El eslogan judío es muy duro. Marcos lo pone en boca de Jesús. El diminutivo “*perritos*”, en lugar de “perros” – como figuraba en el eslogan – revela el tono en el que lo pronuncia Jesús. El tono tierno empleado por Jesús deja una abertura para que la mujer pueda replicarle.

La respuesta de la mujer es todavía más significativa que la anterior, pues en lugar de mostrarse ofendida o humillada por la respuesta de Jesús, reacciona positivamente y de forma inteligente, mostrando una actitud abierta y comprensiva que contrasta con la que habían tenido los escribas y fariseos en Mc 7,1-23.

Ella expresa la fe en Jesús arrodillándose y llamándolo “**Señor**” este tratamiento se encuentra solo aquí en el evangelio de Marcos.

Las migajas, que también son sobrantes, evocan las canastas de sobras de panes y peces, con diferencias, ciertamente, pues éstas son un excedente efecto de un desbordamiento intencional, mientras que las migajas caen sin intención no necesariamente por exceso.

El saciarse apunta a la plenitud de la salvación, no a los relatos de la multiplicación recogidos en 6, 30 ss; 8, 1ss. Existe tan sólo una conexión indirecta, en cuanto que también los relatos de la multiplicación simbolizan la abundancia de la salvación.

Siguiendo la imagen empleada por Jesús, la pagana vence a Jesús. Los perritos bajo la mesa reciben las migajas de los niños. La inesperada respuesta encierra un juicio teológico: los gentiles -sin menoscabo de los privilegios de Israel- tienen acceso a la salvación.

¹⁶⁹ En τέκνα se fundamenta la autodenominación de los judíos como hijos o niños de Dios y, con ello, el menor rango de los paganos en la historia de la salvación. La denominación hijos de Dios, aplicada a los miembros de Israel, es frecuente en el antiguo testamento y en la literatura apócrifa (Dt 14, 1 ; 3 2, 5 .19; Is 43, 6; SabSall8, 4; SalSal17, 27; Sib 3, 702), y servía para describir la relación especial entre Yahvé y su pueblo, así como para subrayar la primacía de Israel ante los otros pueblos.

¹⁷⁰ **Primero se harten los hijos:** el sentido de primero coincidiría con la sentencia de Pablo en Rm 1,16: «*El evangelio es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego*». Según Pablo, quien se salva verdaderamente es Israel y a él se incorporan algunos paganos convertidos a la fe en Jesús como mesías. Mc resalta la incorporación de los paganos a la salvación al señalar que la curación se hace a distancia (otro caso de curación de este tipo, los dos únicos en los evangelios, es la sanación del siervo del centurión pagano en Mt 8,5-13 y paralelos). El vocablo primero tiene también en Mc un sentido escatológico, lo que ocurre inmediatamente antes del final: (3,17; 9,11-12; 13,10). Hijos naturales de Dios a través de Abrahán son solo los judíos, según la teología judía; pero Pablo hará hincapié en que los gentiles son también hijos, aunque adoptivos.

¹⁷¹ Si se tiene en cuenta la historia fundamentalmente positiva del concepto τέκνα, y el uso prevalentemente negativo de κυναρίοις, es clara la mordacidad de la contraposición en Mc 7, 27. Los hijos amados por el padre, llenos de privilegios, no pueden compararse de ningún modo con la criatura miserable y despreciable de un perro. Por eso resulta más chocante la superación, aquí sólo esbozada, de este contraste aparentemente insuperable en Mc 7, 28.

Los gentiles pueden estar en el mismo lugar que los judíos; la mesa. Jesús había hablado de un solo pan para unos y otros, unos antes que otros. La mujer no cambia eso. Sigue aceptando que hay un mismo pan, aunque con migajas o sobras (sutil evocación de la primera multiplicación), y una jerarquía vertical (arriba-abajo), pero la mesa es una misma. Y si la mesa es la misma y el pan único, ¿cómo van a seguir siendo impuros los paganos que participan de las migajas?

También los perritos debajo de la mesa... 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. Es el mismo contexto de la multiplicación de los panes y los peces, donde el texto resaltaba la abundancia de las sobras (doce cestos llenos: 6, 43). Esta mujer no quiere quitar el pan a nadie, no es vengativa, reivindicativa o egoísta, sino que 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.

La mujer acepta de modo reverente el discurso de Jesús, pero enseguida responde a la metáfora del Maestro con una «contrametáfora», paragonándose ella misma (y con ella también los gentiles) con los animales que, obviamente, no se sientan a la mesa de los hijos, pero se quedan «debajo» para comer las «migajas». Cada uno tiene su lugar y la mujer es consciente: a Jesús le toca estar con los judíos y a ella con los gentiles. Ahora bien, esta conciencia suya no le impide dialogar. La sirofenicia no ha perdido la esperanza; está allí para esperar; o más bien para provocar una respuesta positiva por parte de Jesús. Está convencida de que a pesar de las prioridades (primero-después) o espaciales (encima-debajo), el pan se puede compartir.

Al denunciar la injusticia en la relación entre los judíos y los paganos, donde los hijos tienen derecho al pan mientras que los perros quedan excluidos, reconoce al mismo tiempo la injusticia existente dentro de su sociedad, donde ella, como griega, pertenece a la clase dominante que goza de aquellos privilegios de los que el pueblo («hija») se ve excluido. Mientras que Jesús ha hablado de hijos (v. 27), la mujer responde usando el término «niños». La sustitución es significativa: con el término «hijos» se apelaba a la filiación de Abrahán (Sal 105,6) y era prerrogativa de una raza que se consideraba superior a las otras, mientras que el término «niños» indica una condición a la cual todos, judíos o paganos, pueden acceder.

28 ή δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ, Κύριε, καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.

28 Reaccionó ella diciendo: «Señor, también los perros debajo de la mesa comen de las migajas que dejan caer los chiquillos».

Esta mujer, con relación a la hemorroisa, aporta algo a Jesús en bien de sí mismo y su tarea. Si aquella fue capaz de obtener su fuerza para su salud, esta, dando un paso más, muestra que ocuparse de sí y sus intereses (su hija) repercute en beneficio de terceros: ha sido capaz de obtener de Jesús una expansión de su oferta salvadora inclusiva a los gentiles. Si aquella logra de Jesús la ruptura de la jerarquía legal (y sexista), esta logra de él la ruptura de la jerarquía judíos/paganos. En ambos casos se traspasan fronteras vinculadas indirectamente al riesgo de contaminación. La mujer, por tanto, no es alguien que solamente escucha acerca de Jesús, que confía en él, de quien Jesús afirma, alaba y confirma su fe, sino un sujeto que tiene algo que decirle y algo que sugerir sobre su misma misión.

Así responde la mujer, respetando el argumento israelita y profundizándolo de forma sorprendente. Ella acepta esas palabras (distingue entre hijos y perrillos), pero las invierte recordándole al Señor (Kyrios) de Israel que su banquete es abundante, que sobra pan (se desborda de la mesa), que es tiempo de hartura universal. No pide para el futuro (cuando se sacien los hijos...) sino para el presente, para este mismo momento, suponiendo que los hijos (si quieren) pueden encontrarse ya saciados.

Al oír la frase despectiva, la mujer no se marcha. Comprende el reproche y responde reconociendo para los despreciados al menos un mínimo derecho humano, el derecho a la supervivencia, a la vida. No hay que esperar, como decía Jesús, a que se sacien los hijos, pueden comer al mismo tiempo los perros, aunque sean las migajas. Da así un primer paso para disminuir la distancia social.

Su punto de vista jerárquico aparentemente sigue siendo el mismo de Jesús, al que ella se acomoda, pues sigue hablando de la misma oposición judío-pagano desde donde él se ha manifestado. Pero hay un cambio significativo e inteligente, pues en lugar de hablar de *tekna*, hijos/as, que pone el acento en el origen étnico, utiliza el término *paidion*, que se refiere a los hijos e hijas entre los 7 y los 14 años de edad, y se utiliza también para hablar de los siervos, esclavos y aquellos que ocupan el puesto más bajo en la escala social, pues en una mesa no comen sólo los hijos e hijas de esas edades. Posiblemente el narrador indica que ella maneja el griego y sus matices mucho mejor

que él. El lector advierte, en efecto, que es una mujer culta, helenizada. De este modo enfatiza irónicamente la condición social y desplaza levemente en esa dirección el acento étnico y religioso judío-pagano, ya que no hace alusión a lo religioso, mientras que el discurso de Jesús se coloca en este nivel. El discurso de la mujer incluye el término mesa y migajas, que sustituyen al término pan utilizado por Jesús.

La mujer pagana acepta el diminutivo cariñoso de “perritos”, pero recuerda a Jesús que también los paganos tienen acceso a la mesa del Reino. La respuesta de Jesús, en el primer centro de la estructura, parecía cerrar, al menos temporalmente (“*Deja primero...*”), las puertas a una actuación suya entre los paganos. ¿Qué hace la mujer? «*Sin embargo, ella le replicó...*» ¡Que osadía! Sabe más ella que Jesús, en esta oportunidad: “*Ella le replicó diciendo...*”, como quien habla con autoridad (según se desprende de la solemnidad de la fórmula de respuesta). Sabe muy bien lo que se dice, dispuesta a corregirlo. Exprime el diminutivo: «*¡Señor, pero si también los perritos, bajo la mesa (del banquete del Reino), se comen las migas que dejan caer los pequeños!*» Si le replica, quiere decir que ha entendido que el tono de Jesús no había sido en absoluto despectivo.

Si “*los pequeños*” (judíos) dejan caer *migas* para los *perritos* (paganos), ¿por qué no lo ha de hacer él? ¿Quién son estos “*pequeños*”? Son aquellos que formando parte del pueblo de Israel han *dejado caer migas* conscientemente, para que se aprovechen los paganos que están bajo la mesa, y de quien nadie hacía caso. No les pueden hacer sentar a la mesa. No están invitados todavía a la mesa del Reino. Forman parte de la comunidad judía de la diáspora, clarividente de la situación del paganismo. La mujer sabe muy bien quiénes son, pues se había aprovechado de “*las migas*” que aquellos habían *dejado caer*. Por eso ha llegado “*enseguida*” y ha podido replicarle usando el plural “*paides*”, “*los pequeños*”, una palabra que, en singular, es un término técnico para designar al Mesías-Siervo de Yahvé que los evangelistas identifican con Jesús (cf. Mt 12,18; Ac 3,13.26; 4,25.27.30). Son “*los pequeños*” de la comunidad de Jesús que se había afincado en Fenicia.

La mujer aparece como 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.

Señor; El significado de la expresión *kyrie*, es discutido porque aquí resulta ambiguo: puede ser entendido como una simple fórmula de cortesía, o cargado de significado teológico como un título mesiánico de Jesús.

Ella es la «exégeta de Dios» y así sabe que ha llegado el momento de compartir la comida mesiánica, superando la ruptura entre antiguos hijos (que comían el pan sobre la mesa) y perrillos (que quedaban fuera).

7,29

Ésta es la única curación narrada en el Evangelio de Marcos que no requiere la presencia física de Jesús. El demonio no es expulsado por Jesús, sino que desaparece una vez que la mujer griega reconoce la injusticia existente dentro de la sociedad pagana: la acogida del mensaje de Jesús es factor de liberación y de curación. El terreno está ya preparado para compartir los panes en tierra pagana (8,1-10). El pan rechazado por los «hijos», los judíos, se convierte en alimento en comida para los «perros», los paganos que han acogido a Jesús y están ya preparados para reconocerlo como el «Señor».

Jesús acepta el argumento de la mujer, aprendiendo por ella a ser *Kyrios* universal. De esa forma avanza hasta las últimas consecuencias de su propio mensaje: el banquete de pan compartido, la mesa abundante de nueva familia (la iglesia) ha de abrirse desde ahora para todos. Así supera o rompe el muro que escindía a judíos y gentiles: en la casa de frontera, Jesús ha recibido la fe de la madre pagana que le ha convertido al mesianismo universal.

Possiblemente, la palabra de Jesús tenga un matiz irónico, al servicio del dramatismo de la escena; sirve para mostrar la inconsecuencia del nacionalismo religioso judío.

«*Vete...*». La mujer corre, ciertamente, a comprobar el milagro. Pero también a anunciar a sus conciudadanos que, en la mesa de Jesús, hay pan también para ellos. Como Jesús no sigue la praxis farisaica, tampoco esta mujer se preocupa de los límites impuestos por el particularismo judaico.

29 καὶ εἶπεν αὐτῇ, Διὰ τοῦτο τὸν λόγον ὑπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον. 30 καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.

29 Él le dijo: «En vista de lo que has dicho, márchate: el demonio ha salido de tu hija». 30 Al llegar a su casa encontró a la chiquilla tirada en la cama y que el demonio ya había salido.

Las palabras de la mujer provocan un cambio de actitud en Jesús que ya no la rechaza, sino que cura a su hija. La actitud de la mujer es la de quien cree en Jesús. Es la fe de la mujer sirofenicia la que ha hecho que todo cambie. La sirofenicia se convierte en prototipo de creyente pagano que, después de Pascua, recibirá el evangelio que los judíos rechazarán.

En el fondo de la escena late el motivo del banquete al que se encuentran invitados desde antiguo los judíos (cf. Lc

14, 15-24). Esta mujer sabe que ellos están 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 sobras: le ofrece la salud plena de la hija. De ahora en adelante, ellas dejarán de ser ajenas, endemoniadas, abandonadas.

Jesús la despidió (**Márchate**): ha hecho el mínimo indispensable, reconociendo que debe compartir en cierta medida con la clase dominada. Por este mismo hecho queda liberada **la chiquilla**, denominación que indica minoría de edad, pero no ya dependencia ni posesión (**mi hija**). Aunque sigue siendo menor, el término **chiquilla** ha designado a los que comen a la mesa y dejan caer las migajas.

No es Jesús quien expulsa al demonio, éste sale por el cambio de actitud de la «madre». En cuanto ésta empieza a tomar conciencia de la injusticia que practica, empieza a desaparecer el obstáculo; pero «la chiquilla» aún no tiene vitalidad (**tirada en la cama, sin fuerzas**); sólo el encuentro con Jesús podría dársela (5,41s). Jesús no habla a los paganos de la Ley judía ni de normas a las que tengan que atenerse. Es la renuncia a la injusticia de su sociedad la que les abre la posibilidad de acceder al reinado de Dios y formar parte de la nueva comunidad universal.

...el demonio ha salido de tu hija (= en cuanto la clase dominante y explotadora reconozca mínimamente su pecado y reconozca que los otros tienen sus derechos y esa situación creada es injusta, se ha dado ya el primer paso para que desaparezca la ideología = el demonio que actúa a modo de posesión sobre la sociedad). Y esa es la gran conversión que necesita el paganismo. Mientras esto no lo reconozca no hay solución a su mal.

«**Y encontró a la hija estirada sobre la cama**» ¿Qué puede significar? Que aún no está de pié sentada a la mesa. No dice *recostada en la mesa*, sino *estirada sobre la cama* (la misma palabra griega **τὴν κλίνην** se podría traducir por «mesa», pero el verbo *bebлемene*, (βεβλημένων) en tiempo perfecto, «estirada», lo impide. Pero constata que «*el demonio había salido definitivamente*.» La ha liberado de la ideología fanática, pero la situación no es normal aún, se ha de hacer alguna cosa más. No puede liberar las manos, no puede trabajar, no puede comer, está estirada, si bien, no dice que esté enferma. En la sociedad pagana hay una gran postración. Jesús no ha arreglado nada, lo único que ha conseguido, indirectamente, lo ha hecho a través de la mujer, a través de los que se preocupan por superar el fanatismo destructor de las personas, y todo gracias a «las migas» que la comunidad creyente ya había «dejado caer». De momento Jesús no quiere ir más allá. La liberación definitiva, la deja en manos de las futuras comunidades cristianas.

La respuesta de Jesús empalma con la palabra de la mujer. Reconoce la fe que se ha expresado en esa contestación, a pesar de que no se menciona expresamente dicha fe. Mt 15,28 ha añadido atinadamente: «Mujer, tu fe es grande».

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.

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 presentar Marcos 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 anunciararse y vivirse en plenitud entre los paganos.

La mujer sirofenicia fue habilísima. Dio la razón a Jesús. Pero consiguió volver el argumento en su favor.

El pecado de «permanecer entre los nuestros»

La insistencia en el tema del pan destinado a los hijos permite adivinar que la cuestión de la participación en la mesa era bastante sentida en las primeras comunidades cristianas. Constituía un motivo de notables fricciones entre mentalidades opuestas.

Conclusión: Más allá del límite. A excepción de algunas incursiones en la Decápolis o en las regiones de Tiro y Sidón, Jesús ha desarrollado siempre su ministerio en el territorio de Israel. Con otras palabras, Jesús ha impuesto un límite a su misión, y lo ha hecho ciertamente no por nacionalismo. Consciente de no poder llegar a todos, ha concentrado sus esfuerzos misioneros en su nación. A primera vista, parece más fácil hacerse entender por los connacionales que, por los extranjeros, lo cual no siempre es verdad. El mismo Jesús ha sufrido la hostilidad de sus conciudadanos.

Este episodio encaja en la controversia que se dio en la Iglesia primitiva a propósito de la aceptación de los paganos. Ya san Juan Crisóstomo relacionaba este texto con la visión de Pedro en Hch 10. Pero hay una diferencia interesante: lo que mueve a Pedro a aceptar a los paganos es una visión del cielo; lo que mueve a Jesús es lo que dice una pagana.

El relato plantea al lector, implícitamente, la necesidad del paso del tiempo, la necesidad de mantener temporalmente la actitud activa e interpretativa para percibir, entender y creer en transformaciones que solo son perceptibles en momentos posteriores. Plantea la actitud sapiencial de quien escudriña la realidad en la clave de la fe activa y descubre en ella el sentido y las transformaciones sucedidas.

La dificultad de curar a un sordo

Cuando llega el final del capítulo 7 del evangelio de Marcos, Jesús ha curado ya a muchos enfermos: un leproso, un paralítico, uno con la mano atrofiada, una mujer con flujo de sangre; incluso ha resucitado a la hija de Jairo, aparte de las numerosas curaciones de todo tipo de dolencias físicas y psíquicas. Ninguno de esos milagros le ha supuesto el menor esfuerzo. Bastó una palabra o el simple contacto con su persona o con su manto para que se produjese la curación.

Ahora, al final del capítulo 7, la curación de un sordo le va a suponer un notable esfuerzo. El sordo, que además habla con dificultad, no viene por propia iniciativa, como el leproso o la hemorroísa. Lo traen algunos amigos o familiares, como al paralítico, y le piden a Jesús que le aplique la mano. Así ha curado a otros muchos enfermos¹⁷².

Una vez expuesto el principal obstáculo que presenta al mensaje la sociedad pagana, tipifica Mc en la figura de un sordo tartamudo la actitud de los discípulos ante la integración de los paganos en la nueva comunidad con el mismo derecho que los judíos. Señala así, al mismo tiempo, el obstáculo que les impide el seguimiento y que deben superar. El episodio se localiza en la Decápolis (7,31), en la orilla oriental del mar de Galilea, en territorio pagano, y prepara el segundo reparto de los panes (8,1-9).

7, 31-37. El sordo y el ciego. (8,22b-26)

Aparecen en Marcos dos curaciones narradas de modo paralelo: la primera, de un sordo (Mc 7,32-37); la segunda, de un ciego (8,22b-26). Las frases iniciales de ambas son muy parecidas (7,32: “Le llevaron un sordo tartamudo”; 8,22b: “Le llevaron un ciego”); en ambos casos usa Jesús la saliva; en ambos casos se alude al texto de un profeta, que se refiere a un éxodo; en cada caso emplea el evangelista dos términos griegos diversos para designar “los oídos” (7,33: *ta ôta*, “las orejas”, los órganos; 7,35: *hai akoái* “los oídos”, el sentido) o “los ojos” (8,23: *ta ómmata*, término poético de significado más sicológico; 8,25: *oi ophthalmói*, los órganos). El paralelo entre las dos figuras resulta así evidente.

En el primer caso, el uso de la palabra “tartamudo”, muy rara en griego, unida a “sordo”, pone el texto en relación con Is 35,5s, donde se dice que en el éxodo de Israel fuera de Babilonia, guiado por Dios mismo, los sordos oirán y los tartamudos hablarán claramente. La figura del sordo-tartamudo representa, pues, de alguna manera, a Israel, que es liberado de una esclavitud.

Cumplido su papel de aludir a Isaías, la palabra “tartamudo” es sustituida al final de la perícopa por el simple “mudo” (7,37: “Hace oír a los sordos y hablar a los mudos”). En este episodio hay además otra marca puesta por el evangelista: el uso de una palabra aramea (7,34: “**Effatá**”, esto es, “ábrete”); cuando Marcos usa palabras arameas significa que lo que describe tiene como referencia a Israel.

Por lo que hace al caso del ciego, la frase “cogiendo de la mano al ciego lo sacó de la aldea” calca la de Jr 31,32: “cuando cogí de la mano a Israel para sacarlo de Egipto”. Si, al comparar el texto de Marcos con el del profeta, “la aldea” aparece en paralelo con Egipto y representa por ello un lugar de opresión, el ciego, a su vez, ha de estar en paralelo con Israel y de algún modo representarlo. Hay que tener en cuenta además el reproche que Jesús dirige a los discípulos inmediatamente antes (8,18: ¿Teniendo ojos no veis?), que se refiere a la ceguera de la mente; por otra parte, existe un claro paralelo entre los dos pasos de la curación del ciego (8,23-24.25) y las dos preguntas de Jesús a los discípulos en el episodio siguiente (8,27.29). Ambos personajes son, por tanto, representativos de Israel, y en los dos casos se trata de una liberación.

Conociendo el evangelio de Marcos, donde el antiguo Israel ha quedado sustituido por el nuevo (3,13-19), representado por los Doce/los discípulos, se percibe que en ambos episodios aparece el esfuerzo de Jesús por liberar a los Doce, es decir, a sus seguidores procedentes del judaísmo, de los obstáculos que les impiden entender su mensaje o comprender la calidad de su persona. A diferencia de lo que sucede en la precedente de la sirofenicia no permite reconocer que el enfermo fuera pagano. La interpretación simbólica fue para los exégetas de todos los tiempos algo evidente. El sordomudo al que se le abren los oídos y la boca representa al hombre que recibe la fe.

El relato está plagado de simbolismos que hacen imposible interpretarlo como crónica de unos hechos. En el capítulo siguiente se narra la curación del ciego de Betsaida, utilizando el mismo cliché: Es presentado por otros, le

¹⁷² Jesús, en cambio, realiza un ritual tan complicado, tan cercano a la magia, que Mateo y Lucas prefirieron suprimir este relato (o no lo tuvieron en su ejemplar de Marcos, como piensan otros).

piden que lo toque (le imponga las manos), lo separa de la multitud, hace un tocamiento con su saliva, y les manda que guarden silencio. En los profetas, la ceguera y la sordera son símbolos de resistencia a la palabra de Dios. En el evangelio son símbolos de la incomprensión y resistencia al mensaje de Jesús.

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 de 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.

El sordomudo es reflejo de una sociedad que encierra al ser humano en su silencio, impidiéndole escuchar y decir, comunicarse. Vive en soledad enferma donde muchos resultan incapaces de acceder a la palabra¹⁷³.

Una de las características textuales distintivas de este relato es que todos los personajes, incluyendo Jesús, son innominados. La identificación del protagonista y de su desenvolvimiento en la trama dependerá del seguimiento atento de la secuencia. El nombre de Jesús dejó de mencionarse desde 6, 4, en el contexto de la controversia sobre su origen e identidad que tiene lugar en su propia patria (cf. 6, 1-6). Los discípulos desaparecen temporalmente de la trama pues su última mención acontece en 7, 18 (en que Jesús les interroga por su falta de entendimiento), dando la impresión de que el recorrido por el territorio pagano, incluyendo el encuentro con la mujer sirofénicia (7, 24-30) hubiese sido realizado únicamente por Jesús

31 Καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὄριών Τύρου ἤλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὄριών Δεκαπόλεως.

31 Dejó Jesús el territorio de Tiro y, pasando por Sidón, llegó de nuevo al mar de Galilea por mitad del territorio de la Decápolis.

A través de territorio pagano, llega Jesús a la Decápolis, en la orilla oriental del lago, donde el Geraseno ha proclamado el mensaje liberador (5,20). Los autores toman nota de la extrañeza del recorrido propuesto en el v. 31 y más de uno llega a la conclusión de que no se trata de un desconocimiento de la geografía de Palestina por parte del narrador, sino más bien de un uso metafórico, al servicio de objetivos narrativos y no de la exactitud empírica. En efecto el episodio no tiene localización concreta. Solo precisa que vuelve de Tiro al lago de Galilea, pasando por Sidón, atravesando la Decápolis. Si se intenta marcar un recorrido geográfico lógico de los itinerarios de Jesús en el evangelio de Marcos, se encontraría con un galimatías indescifrable. Para Marcos la geografía no tiene ninguna importancia. Coloca a Jesús en cada momento donde más le interesa teológicamente.

Se ha considerado esta sorprendente y zigzagueante línea como expresión del desconocimiento de la realidad geográfica y se ha pensado que el evangelista consideró la Decápolis como parte del territorio de Galilea. Pero no se habla de Galilea, sino de su mar. Y el evangelista da a entender que conoce el emplazamiento de esta región en este mar. Las numerosas indicaciones no pretenden sino dar nombre a las regiones paganas que rodean a Galilea. Con ello quieren dejar claro la apertura del evangelio a la tierra pagana. Pero también es importante el que Jesús se encuentre en medio de la Decápolis y que suceda allí lo que viene a continuación. Marcos ha señalado repetidas veces que Jesús pisó tierra pagana. Así, se encuentra ahora en medio de la Decápolis.

Se ha dado a entender claramente la apertura del evangelio a los gentiles. La incapacidad de los discípulos, y con ello de los hombres, para entender la persona y envío de Jesús es objeto de censura anterior y posteriormente (7, 18; 8, 17-21). Empalmando con la acusación profética, se censura su ceguera, sus oídos sordos, su corazón endurecido. El que Jesús abra los oídos del sordo significa en este contexto que él puede regalar la inteligencia, necesaria para la fe. Sin esa gracia, el hombre es un sordo respecto del evangelio.

7, 32.- Un sordo tartamudo. Contexto Bíblico

El hecho de que una persona fuera sorda o muda o ciega o coja, no era un problema de salud sino un problema religioso. Esa carencia era signo de que Dios le había abandonado. Si Dios lo había abandonado la institución religiosa estaba obligada a hacer lo mismo. Eran, por tanto, marginados por la religión, que era la mayor desgracia que podía recaer sobre una persona. Jesús, con su actitud, manifiesta que Dios está más cerca de los marginados, de los que sufren. Al curar Jesús les está sacando de su marginación religiosa, demostrando que Dios no margina a nadie y que la religión no actúa en su nombre.

Sordo y mudo en el AT, era, simbólicamente, el que no quería escuchar la palabra de Dios, y, por lo tanto, tampoco podía cumplirla o proclamarla. Considerando que la religión judía está fundamentada en el cumplimiento de la Ley,

¹⁷³ En esta historia, hay elementos simbólicos significativos, ya que, entre los judíos, los gentiles eran identificados con los sordos, porque no escuchaban la Palabra de Dios, y con los mudos, porque no alababan a Dios, pero Jesús ha liberado al sordomudo de sus males y, consecuentemente, el evangelio ya puede ser proclamado por paganos en tierra pagana.

se descubre que el que no puede oírla ni proclamarla, queda totalmente excluido.

Según el primer relato de la creación, Dios llama a sus criaturas a existir por medio de una Palabra y al terminar su obra creadora, expresa su satisfacción: «Vio que era muy bueno» (Gen 1,31). Al crear al ser humano a su imagen y semejanza, lo ha hecho capaz de comunicación con Él y de ahí la llamada: «¡Escucha, Israel!» (Dt 6,4) que marca toda la existencia de Israel. La respuesta que Dios espera de su pueblo es que esté dispuesto a acoger una Palabra que le hará vivir, aunque para eso tenga que transformar la espontaneidad de sus opciones. ¡Escuchadme y viviréis! (Is 55,3).

La escucha en Israel no es para saber sino para obedecer y quien vive encerrado en sí mismo está ya alcanzado por los poderes de la muerte y sólo puede renacer en el momento en que decida abrirse a Dios y a sus palabras de vida. El texto hace recorrer todo el esquema corporal: de Jesús se nombran las manos, los dedos, la saliva, los ojos y la respiración; del sordomudo, los oídos y la lengua. Al comienzo del relato el sordomudo aparece encerrado en su silencio, llevado ante Jesús por otros y luego apartado de ellos por el mismo Jesús. Se diría que no sólo está atado y trabado por su problema de comunicación, sino también impedido para tomar iniciativas y decisiones libres.

Por tanto, 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.

Es un enfermo cerrado en sí: no puede dialogar de verdad, no puede escuchar la nueva voz de Dios, no puede comunicarse de verdad con los demás. En el fondo es un esclavo de su propia sordera y tartamudez: no logra entender lo que dicen, no puede decir lo que ha malentendido. Así vive encerrado en una doble distorsión de lenguaje (de la escucha y habla), cautivo de su propia impotencia.

Está enfermo, pero vive en una comunidad humana que quiere ayudarlo». Por ello, aquellos que presentan el hombre a Jesús le imploran para que ponga su mano sobre aquel. Al respecto, el verbo («suplicar») tiene muchos sentidos. Literalmente significa «llamar al lado de», con el sentido de «pedir un abogado» (recuérdese el «paráclito» en Juan) y viene a significar «rogar, suplicar, implorar».

Es signo de aquellos que no entienden: prefieren mantenerse en sus esquemas viejos, escuchando sus palabras y razones, que en este caso son razones de los fariseos de 7, 1 ss.

Es un enfermo de comunicación: no puede dialogar de verdad, sólo escucha lo sabido, sólo habla para dominar a los demás. En el fondo es un esclavo de su propia mudez y sordera: no logra entender lo que dicen, no puede decir lo que entiende. Así vive encerrado en una doble distorsión de lenguaje (de la escucha y habla), cautivo de su propia soledad hecha silencio.

32 καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιλάλον, καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα.

32 Le llevaron un sordo tartamudo y le suplicaron que le aplicase la mano

Es enfermo de soledad, pero no está completamente sólo: hay personas que le traen y ruegan a Jesús que le imponga las manos, en gesto de autoridad (que se repite con los niños en 10, 16) y curación. Está enfermo de sordera, pero lo reconoce, en contra de los fariseos que se sienten sanos para escuchar y decir lo que quieren.

Resulta llamativo encontrar que los intermediarios no le ruegan a Jesús, de modo explícito, por la curación del discapacitado, sino que piden solo la imposición de la mano, muy seguramente por el reconocimiento de la relación causal entre el «toque» de la mano de Jesús y la sanación. De hecho, a lo largo de la trama evangélica, Jesús cura a la suegra de Pedro «tomándola de la mano» y levantándola (1, 31), y al leproso tocándole con la mano (1, 41). La primera petición de Jairo era que Jesús fuese e impusiese sus manos sobre su hija (cf. 5, 23), y Jesús la levanta de la muerte tomándola de la mano y hablándole (5, 41). Los coterráneos de Jesús hablan, quizás metafóricamente, acerca de «las obras poderosas que sucedían a través de sus manos» (6, 2), y en su tierra él curó a unos pocos enfermos imponiéndoles sus manos (6, 5). Todas estas expresiones remiten a la creencia de que Jesús tenía un especial poder curativo que era comunicado a través del acto de tocar.

Resultará contrastante el hecho de que, en lugar de imponer su mano al sordo, como lo piden los intermediarios, Jesús recurrirá a una serie de acciones rituales de mayor complejidad (cf. vv. 33-34).

Sordo (= figura de la cerrazón total para escuchar) en especial para escuchar y asimilar el mensaje liberador de Jesús.

El término sordo tartamudo aparece una sola vez en el AT, en Is 35,6, donde se trata del éxodo de Babilonia; la alusión a este pasaje señala que la escena evangélica trata de la liberación de Israel de una esclavitud u opresión. Son, pues, los discípulos o seguidores israelitas (el nuevo Israel), que no aparecen en la escena y no habían entendido el último dicho de Jesús (7,18), quienes están tipificados en el sordo tartamudo. El término «tartamudo» designa, en el plano narrativo, a un individuo que no habla normalmente, en el plano representativo alude al hablar de los discípulos, que transmiten un mensaje contrario al de Jesús.

El enfermo es signo de una humanidad que no ha tenido acceso a la palabra: las leyes del judaísmo le han impedido entender y hablar, haciéndole puro espectador en un sistema donde otros piensan y deciden en su nombre; el engaño del paganismo le ha impedido escuchar la voz de Dios. Es un solitario, viviente sin palabra.

En griego *hablar* se dice “*lalein*” λάλειν, y quien habla con dificultad, tartajeando, se expresa con el compuesto *mogi-lalos*, que se suele traducir por tartamudo, pero la imagen empleada aquí por Marcos, más que la de un sordo y tartamudo que casi no oye y tartamudea, es la de un individuo representativo de todo un grupo de personas que se ha hecho el sordo al mensaje y que se enreda hablando, como una madeja. ¿Qué ha pasado aquí?; que la manera como han escuchado el mensaje y lo han estado explicando no es la Jesús quería que escuchasen y hablasen.

Ha escogido doce de entre los discípulos para darles una configuración como la del antiguo Israel, pero a partir de ahora ya no sería un Israel por la línea de sangre sino por la adhesión a él. Como se ha visto rechazado por los dirigentes de Israel, Jesús prescinde de ellos y en su lugar constituye un grupo de doce líderes. Pero estos doce líderes son, sordos y tartamudos. Lo mismo que se aplicaba a Israel, ahora se aplica a los discípulos.

El obstáculo que impide a los discípulos aceptar el mensaje de Jesús (*sordera*) y proponer el verdadero mensaje (*tartamudez*) es la ideología nacionalista y exclusivista del judaísmo: siguen manteniendo la superioridad judía y no acaban de aceptar la igualdad de todos los pueblos en relación con el Reino. Por eso actúa Jesús primero sobre el oído, para cambiar la mentalidad. El pasaje indica que los discípulos, al entrar en contacto con gente de otros pueblos (orilla pagana del lago), muestran total cerrazón a todo lo no judío. El verbo “*suplicar*” indica mayor insistencia que el simple «pedir» y señala el gran interés de los intermediarios por el sordo. No suplican a Jesús que lo cure, sino que le aplique la mano, gesto que simboliza la transmisión de la fuerza vital; esto bastaría para cambiar la situación.

La petición de que le imponga su mano recuerda 5, 23 padece la enfermedad de la sordera (*mogilalos*) puede indicar una persona que es muda o que tiene dificultades para hablar, el v. 35c inclina a optar por esta última alternativa. Hoy se sabe que, en muchos casos, la mudez es consecuencia secundaria de la sordera ya que la desaparición del sentido del oído atrofia la capacidad de hablar. Los sordos hablan de manera desarticulada e ininteligible.

7, 33

Marcos narra minuciosamente el largo proceso que culminará con la curación del sordomudo. Comienza diciendo: «**Lo llevó aparte separándolo de la multitud, en privado.**» El sordo tartamudo es figura de la cerrazón total del grupo de discípulos que se han crecido con la multitud. El poderoso se crece siempre con la multitud, por eso es preciso separarlo.

El que los sordos puedan oír y los mudos hablen es un signo de la llegada de los tiempos mesiánicos:

«*Mirad a vuestro Dios, que trae el desquite,
viene en persona, resarcirá y os salvará.*
Se despegarán los ojos del ciego,
los oídos del sordo se abrirán,
saltará como un ciervo el cojo,
la lengua del mudo cantará» (Is 35,6)

El reproche de Jesús a sus discípulos, unos versos después de la curación del sordomudo: «Si alguno tiene oídos, que oiga (...) ¿También vosotros estáis sin inteligencia?» (Mc 7,16.18), plantean la cuestión de quién está realmente sordo y si no habrá otra sordera diferente de la física instalada en los que piensan estarle siguiendo.

33 καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ. ιδίαν ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὤτα αὐτοῦ καὶ πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ,

33 **Él, apartándolo de la gente, a solas, le metió los dedos en los oídos y con la saliva le tocó la lengua.**

Jesús responde sin tardar. La precisión “*aparte*”, que se refiere siempre a los discípulos (4,34; 6,31s; cf. 9,2.28; 13,2), señala que la falta de comprensión por parte de ellos hace necesaria una explicación de Jesús. Para actuar con el sordo, Jesús lo separa de la multitud, es decir del numeroso grupo de seguidores que no proceden del judaísmo (7,14); no quiere involucrar a éstos en las dificultades que afectan al grupo israelita.

La acción de Jesús es doble, conforme al doble defecto del hombre: Primero parece perforarle los oídos (*le metió los dedos*), indicando que, a pesar de la resistencia que presentan los discípulos, es capaz de hacerles llegar el mensaje del universalismo. Luego, le toca la lengua con su saliva; para interpretar este gesto hay que tener en cuenta que, en la cultura judía, se pensaba que la saliva era aliento condensado; la aplicación de la saliva significa, pues, la transmisión del aliento/Espíritu. A la comprensión del mensaje de Jesús (*oídos*) debe corresponder su proclamación profética, inspirada por el Espíritu (*lengua*).

Con este gesto, Jesús transmite con la saliva su aliento/Espíritu y untando los dedos con la saliva, «*le pone los dedos en las orejas*» que estaban endurecidas. La saliva que como se ha indicado arriba, para los judíos era aliento concentrado (de alguna forma el *espíritu* de una persona) hace que la pasta dura se vuelva barro. Jesús asume el papel de Jahvé del principio del Génesis cuando el Señor-Dios modeló al hombre del polvo de la tierra (cf. Gn 2,7). No dice que hiciera el fango con su saliva, pero se puede sobreentender.

Marcos no dice dónde escupe Jesús; parece que pueden darse tres posibilidades:

- 1) Jesús escupe en el suelo, realizando un signo de desprecio hacia el espíritu malo que aflige al hombre.
- 2) Jesús escupe sobre sus propios dedos, con los que tocará después la lengua del hombre.
- 3) Jesús escupe en la boca del hombre (...).

La más probable de estas posibilidades parece la segunda, pues los dedos de Jesús acaban de ser mencionados, mientras que no se ha mencionado el suelo ni la boca del mundo (...). En todo esto puede haber un elemento de magia «simpática»: la saliva pasa de la lengua de Jesús, que habla correctamente, a la lengua deformada del mudo y de esa forma la restaura o cura.

El encuentro preliminar se da a través de la mediación de otras personas. Para realizar el propio y verdadero milagro, en cambio, «Jesús lo apartó de la gente». Las curaciones hechas por Jesús no quieren nunca ser gestos espectaculares, destinados a impresionar a la gente.

7,34.- Effetá (esto es, «ábrete»)

La necesidad de traducir la expresión indica que esta era oscura tanto para el sordo, de origen gentil (en caso de que ya hubiese podido escuchar) y sus compañeros como para los lectores del evangelio, y sonaría semejante a las fórmulas encontradas en los textos mágicos no cristianos. Esto sería una indicación de que, si bien, tanto los judíos como los paganos (que eran más numerosos) de la región siria de la Decápolis hablaban un dialecto arameo, por lo que no habría nada de extraño en que Jesús utilice aquí este lenguaje, al menos para los greco-parlantes algunas palabras arameas o pronunciadas en su lengua original eran consideradas especialmente poderosas en sí mismas. Con respecto al sentido de la expresión es posible identificar dos tendencias en torno a su interpretación: la primera, relaciona la exclamación con la acción de Jesús de levantar los ojos, en cuyo caso el cielo sería el destinatario de la palabra; en tal sentido, se argumenta que al mirar al cielo y exclamar «¡Effatha!» (¡Qué se abra!), «Jesús pide que se abra el cielo (esto es, Dios), para que actúe sobre el enfermo, y para que se abran (como el mismo texto indica luego en 7, 35) sus oídos y lengua cerrada».

La segunda tendencia, sostiene que el hecho de que el verbo arameo *effatha* esté en singular indica que la expresión no está dirigida a los oídos sino al hombre entero, «como si no fueran sólo los órganos de la audición y de la palabra los que tuvieran necesidad de abrirse, sino toda la persona».

34 καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν, καὶ λέγει αὐτῷ, Εφφαθα, ὅ ἐστιν, Διανοίχθητι.

34 Levantando la mirada al cielo dio un suspiro y le dijo: «Effatá» (esto es: «ábrete»)

Entonces Jesús levanta la mirada al cielo, como gesto de petición a Dios que subraya la importancia de la acción que está cumpliendo, y expresa su sentimiento (*dio un suspiro*) de pena o tristeza por la prolongada obstinación de los discípulos.

La orden de Jesús la expresa Mc con un término arameo, indicando con ello de nuevo que el suceso o acción está referido a Israel (cf. 5,41; 7,11, etc.), en este caso al nuevo Israel, representado por los discípulos/los Doce. La orden “Ábrete” expresa el efecto que debería producir la perforación; de hecho, los oídos se abren y su hablar no es ya defectuoso, en el doble sentido, narrativo y figurado.

El verbo arameo *effatá* está en singular y se dirige al hombre. Como si no fueran sólo los órganos de la audición y de la palabra los que tuvieran necesidad de abrirse, sino toda la persona.

El término «*effata*», que obra el milagro –término discutido en su procedencia, pero derivado probablemente del arameo y no del hebreo es la palabra mágica ininteligible en el contexto del milagro helenístico. Pero en Marcos pierde esa significación, puesto que se ofrece la traducción (cf. 5,41). Jesús da a conocer claramente su poder. «¡Abrete!» es una alocución dirigida al hombre que hasta ahora es incapaz de oír, no a sus órganos enfermos.

Con la liberación del enfermo, Jesús libera también la capacidad de la gente, paganos, para predicar (verbo *keryssô*) lo que ha sucedido y para asombrarse del buen hacer de Jesús.

7,35.- Efecto curativo del ritual

Como fruto de las acciones rituales realizadas por Jesús en los oídos y la lengua del sordo-tartamudo, el v. 35

expresa el modo como las capacidades propias de dichos órganos se activan a través del abrirse (en el caso de «las audiciones») y del desatarse (en el caso del nudo de la lengua) de tal modo que el individuo, aislado inicialmente por su condición, re-establezca los lazos externos que le unen a su grupo social por medio de una comunicación fluida (indicada con la expresión «hablaba correctamente») y, de igual modo, reestablezca la conexión interna entre el órgano de la comprensión y la sensibilidad (el corazón) y los sentidos que le aportan la información y le conducen al juicio y a la decisión (la audición y el habla).

Llama la atención que el modo de referirse a la curación de la dificultad para hablar se exprese en términos de «desatarse el nudo de su lengua». Al respecto, se ha sugerido que la atadura refleja que el hombre está bajo acción del Satanás o, puede significar que alguien había lanzado un hechizo al hombre desafortunado con el fin de obstaculizar su locución.

35 καὶ [εὐθέως] ἤνοιγονται αὐτοῦ αἱ ἀκοαί, καὶ ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει ὁρθῶς.

35 Inmediatamente se le abrió el oído, se le soltó la traba de la lengua y hablaba normalmente.

«**Se le abrieron los oídos** (a diferencia de las orejas, *los oídos* hacen referencia a un órgano más interior) se soltó la traba de su lengua (como si la lengua estuviera trabada y no le permitiese hablar con soltura) y se puso a hablar correctamente». **Hablar** hace referencia aquí a la predicación del Reino de Dios. Los discípulos lo estaban anunciando de una manera incorrecta, porque proclamaban un Mesías victorioso, fuerte, probablemente también un Mesías violento, porque era la única manera de sacarse los enemigos de encima, pero no era éste el proyecto de Jesús. A pesar de estar en territorio extranjero, ha tenido que separarlos de la multitud, a fin de que no continuasen embaucándola.

7, 36 – 37

Jesús ordena guardar silencio. La orden va dirigida al curado y a los que han tomado parte en el suceso. Sólo puede pensarse en la gente que ha llevado el enfermo a Jesús. Pero la revelación llevada a cabo en el milagro no puede ser mantenida oculta. A pesar de la prohibición, ellos no cesan de publicar el evento. Se ha dado entrada al milagro en el kerigma, sólo a través del cual ahora se comunica. La reacción final de la muchedumbre es una reacción a la proclamación de los participantes en el suceso.

El plural **los sordos, los mudos**, que se refiere a la única curación anterior, insinúa que el sordo es una figura representativa.

Conviene advertir cada una de las acciones que realiza Jesús:

- 1) toma al sordo de la mano;
- 2) lo aparta de la gente y se quedan a solas;
- 3) le mete los dedos en los oídos;
- 4) se escupe en sus dedos;
- 5) toca con la saliva la lengua del enfermo;
- 6) levanta la vista al cielo;
- 7) gime;
- 8) pronuncia una palabra, effetá (se discute si hebrea o aramea), misteriosa para el lector griego del evangelio.

Desde el punto de vista de la medicina de la época, lo único justificado sería el uso de la saliva, a la que se concede un poder curativo. El gemido y la palabra en lengua extraña recuerdan al mundo de la magia.

Sin embargo, los espectadores no piensan que Jesús sea un mago. Se quedan estupefactos, pero no relacionan el milagro con la magia sino con la promesa hecha por Dios en el libro de Isaías, «*Entonces... las orejas de los sordos se abrirán... y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo*». La curación demuestra que con Jesús ha comenzado la era mesiánica, la época de la salvación.

36 καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν· ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυξσον.

36 Les advirtió que no lo a nadie, pero, cuanto más se lo advertía, más y más lo pregonaban ellos.

Jesús prohíbe divulgar el hecho, porque sabe que esta apertura no es definitiva (cf. 8,18). A pesar del repetido aviso de Jesús, los circunstantes son optimistas, piensan que todo está arreglado. La impresión es enorme.

Se podría traducir también; **les prohibió que dijeran absolutamente nada a nadie**. No quiere que el hecho se propague, aunque estén en el extranjero. No quiere que se sepa. Tiene experiencia de esto. Si al que se le ha

desatado la lengua se pone a hablar, sin cambiar de mentalidad ni emprender un largo proceso de maduración personal, puede decir disparates. Se necesita mucha serenidad y una temporada larga de silencio para poder asimilar estos cambios.

La afirmación laudatoria de que él hizo todo bien, se apoya en la observación final del relato de la creación (Gen 1,31). Mediante la actividad de Jesús se renueva la creación caída.

7,37.- «Todo lo ha hecho bien».

La expresión¹⁷⁴ evoca la narración de la creación, cuando «Dios vio todo lo que había hecho, y todo era muy bueno» (Gn 1, 31). Luchando contra el mal y el sufrimiento, eliminando los desastres visibles en el hombre, Jesús vuelve la creación a su esplendor original. Incluso inaugura una nueva creación.

«Hace oír a los sordos y hablar a los mudos». Aquí aparece evidente la referencia al célebre pasaje de Isaías: «Viene en persona a salvaros. Se despegarán los ojos de los ciegos, los oídos de los sordos se abrirán, brincará el cojo como un ciervo, la lengua del mudo cantará» (Is 35, 4-6). Si no la gente de la Decápolis, la comunidad cristiana de Marcos sí reconocerá en la curación del sordomudo la señal de que ha llegado ya el tiempo de la salvación anunciado por los profetas. Esto constituye un motivo de confianza y de esperanza.

La reacción de los presentes ante el milagro realizado involucra dos expresiones comunicativas: el asombro desmedido y un juicio que evoca varias tradiciones veterotestamentarias (hecho que ha llevado a algunos autores a poner en cuestión el carácter no judío de dichos personajes o del lugar donde ocurren los acontecimientos).

Por una parte, se evocan las palabras de Dios a Moisés en Ex 4, 11: «¿Quién ha dado al hombre la boca? ¿Quién hace al mudo y al sordo, al que ve y al ciego? ¿No soy yo, YHWH?». Tal alusión añadiría una dimensión cristológica al relato: Jesús, como el Señor, tiene poder sobre la audición y la locución; su ministerio de abrir los oídos y desatar las lenguas conduce a la proclamación liberadora de su acción en la historia.

Asimismo, la exclamación «él ha hecho todas las cosas bien» es una clara reminiscencia de Gn 1, 31 («Y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno») y Sir 39, 16 («Las obras de Dios son todas buenas»). Tal evocación de la Escritura sugiere que Jesús es el agente de Dios en la renovación escatológica de la creación por lo que la irrupción del reino a través de su obra señala una restauración de la creación a su bondad original.

Si el Jesús marcano está creando un mundo nuevo al «hacer bien todas las cosas» (7,37), un elemento fundamental de este acto de nueva creación lo constituye su triunfo sobre el mal satánico, por el que se retoma la victoria primordial de Dios sobre el caos demoníaco del «principio de la creación» (Gn 1,1-2).

37 καὶ ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες, Καλῶς πάντα πεποίηκεν· καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ [τοὺς] ἀλάλους λαλεῖν.

37 Extraordinariamente impresionados, decían: «¡Qué bien lo hace todo! Hace oír a los sordos y hablar a los mudos»

La reacción de la gente es de admiración. Hay que reconocer en ella un eco de Gn 1,31: «Vio Dios todas las cosas que había hecho, y eran muy buenas», o bien, puesto que se cita Is 35,5-6. Aparece entonces un curioso efecto de sentido: mientras que a los discípulos les cuesta comprender la verdad de Jesús (6,52; 7,18), los paganos están prontos a la alabanza.

A la luz de este segundo final se entiende mejor el relato, pues el protagonista no es el sordo tartamudo, sino la misma multitud gentil. La afirmación de la gente alude a Is 35,5-6. El uso de este texto del AT indica que el futuro glorioso de Israel está ya presente en el ministerio de Jesús.

La razón por la cual se proclama que Jesús ha hecho todo bien está referida al hecho de que hace escuchar a los sordos y hablar a los mudos, como una evocación de Sab 10, 21 («porque la Sabiduría abrió la boca de los mudos y soltó la lengua de los niños»). Pero principalmente, la afirmación es vista como el reconocimiento del cumplimiento de la profecía anunciada en Isaías 35, 5: «Entonces se abrirán los ojos de los ciegos, y los oídos de los sordos se destaparán». No se puede perder de vista que Marcos e Isaías tienen en común el motivo de un pueblo que ha sido endurecido, ensordecido y enceguecido hacia la palabra de Dios (Is 6, 9-10; 42, 19; 43, 8), pero cuya obstinación es curada en la era mesiánica (Is 29, 18; 35, 5; 42, 7; 16, 18).

¹⁷⁴ **Ha hecho todas las cosas bien:** comentario de Mc que parece una clara alusión a Gn 1,1.4.10.12.31 (véase arriba, v. 19). Para el evangelista, los milagros de Jesús son como una creación renovada y continua (pues utiliza en este versículo un perfecto, pepoieken, y un presente, poiei del verbo «hacer», que indican —como la de Dios en el Génesis— una acción durativa). Además, en época mesiánica es cuando el demonio empieza a retroceder, derrotado. Simbólicamente, para Mc, este milagro significa que el sordomudo se hace apto para escuchar el mensaje de Jesús.

Marcos ha dado un giro característico a este motivo veterotestamentario de la nueva creación, porque él presenta una visión muy diferente de la que aparece en Is 35, donde se apela a la venganza contra los enemigos de Israel (Is 35,4) y a la exclusión de los impuros.

No parece accidental que la alusión de Marcos a Is 35 no haya aparecido precisamente en un contexto de destrucción de los gentiles (como endemoniados), sino en un contexto en el que Jesús está liberando a un gentil de su posesión demoníaca y en el que los gentiles, en consecuencia, alaban gozosamente a Jesús; una alabanza que resuena en la misma comunidad, predominantemente gentil, de los cristianos de Marcos.

La sordera y ceguera de los discípulos

¿Por qué detalla Marcos la dificultad de curar a estos dos enfermos? La clave parece encontrarse en el relato inmediatamente anterior a la curación del ciego, cuando Jesús reprocha a los discípulos: «Tenéis ojos, ¿y no veis? Tenéis oídos, ¿y no oís?» (Mc 8,17-18).

Ojos que no ven y oídos que no oyen. Ceguera y sordera de los discípulos, enmarcadas por las difíciles curaciones de un sordo y un ciego. Ambos relatos sugieren lo difícil que fue para Jesús conseguir que Pedro y los demás terminaran viendo y oyendo lo que él quería mostrarles y decirles.

Un milagro en el milagro.

Al enfermo se le suelta el nudo de la lengua, pero son los otros los que proclaman la curación realizada. Del beneficiado no se consigna ni una sola palabra.

Hay seudomísticos en condiciones de percibir el «aleteo de los ángeles», pero extrañamente sordos al grito del pobre. Hay centinelas capaces de encontrar certeramente el más pequeño error en un libro de teología, pero ciegos ante las macroscópicas y escandalosas torturas presentes en la geografía de la injusticia y de la miseria, y mudos cuando se trata de denunciar lo que amenaza la caridad.

Conclusión

Más allá de las connotaciones mágicas que pudiesen suponer las acciones rituales de Jesús, en el relato de curación del tartamudo sordo es posible encontrar el primer reconocimiento público –al interior de la trama mariana– de Jesús como una figura potencial del mesías y, anticipando el fin del evangelio (cf. 15, 39), los gentiles son presentados como los primeros en reconocer dicha posibilidad. De acuerdo con esta perspectiva, Jesús sería tenido como aquel de quien tratan las profecías, y el rompimiento de las ataduras de la lengua del hombre sería análogo al rompimiento de las ataduras de los cautivos, referido en Is 49, 8-9. En tal sentido, la restauración de la escucha sería parte del nuevo día de la salvación ya que permitiría que todas las gentes, no solo el pueblo judío, escuchasen y aprendiesen la Torah, como es anunciado en Is 2, 3-4; 51, 4; 60, 1-5; Miq 4, 2-3; Zac 2, 11; 8, 22; Jub 1, 23-26 95. De este modo, Mc 7, 36 puede ser tomado, por parte de los lectores/oyentes originales de Marcos, como un símbolo de que el gran día de la redención de Sion, consistente en el regreso del exilio, se está acercando (como lo anuncia Is 35, 10):

«*Los redimidos de YHWH volverán, entrarán en Sion entre aclamaciones y habrá alegría eterna sobre sus cabezas. ¡Regocijo y alegría los acompañarán! ¡Adiós, pesar y suspiros!*»).

Puesto que el poder de Dios está obrando en medio de los gentiles haciendo que ellos «se abran», como los oídos del sordo, a la escucha de la palabra salvífica y la proclamen. Jesús es aquí un modelo para las iglesias destinatarias del evangelio caracterizadas por abrirse a la misión más allá de las fronteras de su propia cultura y por vincular la proclamación del evangelio y del ministerio en confrontación con el sufrimiento humano.

El milagro de Jesús consiste en abrir al ser humano para la palabra en un mundo enriquecido por los panes (comida compartida). La apertura de oídos y lengua pertenece al signo de los panes. Los escribas judíos enseñaban en largas sesiones elitistas que a la postre dejaban a este pobre sin «palabra». Jesús le cura abriendole a la comunicación, para que pueda vivir en diálogo fecundo, en ámbito de Iglesia.

Una Iglesia tartamuda

Éste es para Marcos un milagro petrino, es decir, un milagro que él aplica a la Iglesia de Pedro, que ha perdido la palabra, que da vueltas y repite siempre el mismo argumento, sin lograr aclararse, ni decir nada coherente a la iglesia que espera...

Por eso es necesario que Jesús repita y diga con autoridad su gran palabra: Effeta (effatha...), que significa abre...

Se trata de abrir los oídos, para que los hombres y mujeres sean lo que son (oyentes de la Palabra...). Se trata de desatar la lengua, para que ellos, todos, varones y mujeres, puedan proclamar la palabra y camino de Jesús.

La capacidad de escuchar la voz de YHWH (Dt 6,4) y de proclamar su gloria en medio de las naciones (Dt 32,3; Sal 145,6) definen la constitución identitaria y la misión del pueblo de Israel. De ahí que carecer de estas facultades, además de la realidad de aislamiento e incomunicación que ello implica, bien puede considerarse una desgracia y, por tanto, un motivo de segregación y exclusión social, sobre todo cuando se considera a Dios mismo como el causante de dicha situación producida en respuesta al endurecimiento del corazón del pueblo (ver Ex 4,11; Is 6, 9-11). Ahora bien, en el trasfondo bíblico, cuando quien tiene dificultades para escuchar o para hablar se encuentra en un contexto gentil, el paso milagroso de su condición de incomunicación a la posibilidad de escuchar y de hablar, además de expresar el cumplimiento de las profecías isaianas en torno a los signos escatológicos del fin del exilio (ver Is 35, 5; 42,7.18-20) supone la apertura de la revelación a los pueblos no judíos y la extensión de la misión a estos de proclamar la gloria de Dios.

Tal es el marco veterotestamentario de comprensión del relato de la curación del tartamudo sordo en Mc 7, 31-37.

Algunos autores han notado el impresionante paralelismo entre esta curación milagrosa y el don de la vista concedido al ciego de Betsaida en la siguiente sección (cf. Mc 8, 22-26), sugiriendo que los dos relatos pudieron haber sido redactados a partir de una misma fuente.

Tomados juntos, estos dos relatos de milagros afirman que Jesús ha llevado a cumplimiento lo anunciado en Is 35, 5-6 a propósito de la llegada de los tiempos mesiánicos en que se devolvería la audición a los sordos y la vista a los ciegos.

Estas sorprendentes semejanzas han hecho que algunos estudiosos afirman que los dos pasajes se hallaban originalmente unidos. Por otro lado, el hecho de que ambos milagros remitan a Is 35,4-5 puede servir para confirmar la vinculación original de estas dos historias. Pero Marcos puede haberlas separado porque quería que le sirvieran para dos funciones diferentes dentro de su obra: la curación del ciego de Betsaida (8,22-26) le valdrá más tarde para poner de relieve el estado espiritual de los discípulos; en este caso, la curación del sordomudo (7,31-37) serviría para anticipar la misión de la Iglesia, por medio de la cual se abren los oídos de los gentiles, para que puedan escuchar la palabra de Jesús, y sus lenguas quedan liberadas, de manera que puedan difundir el evangelio de Jesús (cf. 13,10) .

CAP 8

8, 1-26.- Iglesia de los panes II: profundización y catequesis

La primera parte de este capítulo (8, 1-14) corresponde en realidad al anterior. La sirofenicia le había pedido a Jesús comer siquiera las migajas que tiraban los niños. Jesús no se va a conformar con concederle eso: hará para ella una nueva multiplicación de panes. Es la culminación de la apertura a los gentiles allí iniciada.

Los paganos no son alimentados con las “migajas que caen de la mesa para los perrillos” como pedía la mujer sirofenicia, sino que se sientan a la mesa del Reino con todos los derechos. Igualdad de todas las razas, pueblos y culturas. El evangelio se habrá de “inculturar” y con ello “desjudaizarse”.

En ese contexto se sitúa la 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.

No son unas sobras lo que quiere dar Jesús (como podía suponer), 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.

Segunda multiplicación de los panes

La "sección de los panes" entra en su tercer ciclo (Mc 8,1-26). El relato de esta segunda multiplicación de panes es tan similar al de la primera que resulta difícil evitar la impresión de estar ante una segunda versión de un acontecimiento único. El diverso contexto y las divergencias en los números ofrecen una posible respuesta.

El contexto geográfico es el de la actividad de Jesús, no en territorio judío, sino entre los paganos de la Decápolis. Respecto a los números, aquí son siete, y no doce, los cestos que se llenan con las sobras. Es una cifra que evoca el número reservado en el AT para aludir a las naciones paganas (véase Dt 7,1) y que hace recordar a los siete hombres de buena fama, llenos de espíritu y sabiduría, que en Hch 6,2-7 reciben el encargo de ponerse al servicio de

las mesas, asegurando de este modo la difusión de la palabra entre los paganos.

Así, pues, con este segundo relato de la multiplicación de panes el evangelista pretende subrayar el alcance universal de la misión de Jesús y la llamada de los paganos -los que han venido de lejos- a la salvación.

Pues justamente en este contexto Marcos incluye esta nueva escena de multiplicación para indicar otra vez la importancia del pan en este contexto social, determinado por la disputa con los escribas y fariseos (7, 1-23) y por el milagro de la sirofenicia. Le han acusado de ofrecer pan impuro; Jesús reincide. Le ha dicho la mujer que la comida mesiánica (pan de los hijos) es muy abundante; él quiere mostrarlo, ofreciéndola a todos los que vienen desde tierra de paganos.

8, 1-9.-El pan del éxodo para los paganos (Mt 15,32-39)

El simbolismo utilizado en el evangelio para referirse a la liberación es; “Éxodo”. Los rabinos pensaban que, así como Moisés realizó el primer éxodo, un mesías tendría que hacer un segundo y definitivo éxodo, una liberación total, aunque pensaban solo en el pueblo de Israel. No les cuadra la idea de mesías con el actuar de Jesús. No entienden que sea universalista y abierta también a los paganos.

Este episodio, que describe el reparto de pan a los paganos, muestra que Jesús como Mesías extiende su obra de salvación no solo a Israel, sino igualmente a los demás pueblos suprimiendo toda discriminación.

Se suele reconocer que este relato es un duplicado del mismo signo del pan narrado anteriormente. Entre ambos hay una serie de afinidades y diferencias. Las primeras se explican por tratarse del mismo hecho y las segundas por haberse desarrollado literariamente en diversos contextos religiosos. Entre las afinidades se cuentan los motivos de la muchedumbre, el no tener qué comer, la compasión de Jesús, el diálogo con los discípulos y su colaboración, el narrar el signo aludiendo a la Eucaristía y el tema de las sobras. Entre las diferencias pueden detallarse los alimentos que se ofrecen a Jesús (5 panes y 2 peces en el primer relato; 7 panes y pocos peces en el segundo), la razón de la compasión de Jesús (ovejas sin pastor y “venir de lejos” respectivamente), vocabulario griego (*eulogein* y *eukharistein* para la acción de gracias, *kofinos* y *spyris* para designar los cestos), el número de cestos para las sobras (12 y 7 respectivamente). Estas diferencias sugieren que el primer relato fue compuesto por la comunidad cristiana siro-palestinense y el segundo por la griega.

Todo esto induce a pensar que los cristianos griegos han interpretado el signo del pan como un anuncio de que Jesús es también Buen Pastor de los gentiles, a los que también se ofrece el pan y el formar parte del pueblo escatológico. Ya no se tienen que contentar con las “migajas” (ver 7,27s), sino que comparten el pan como miembros plenos del pueblo de Dios. Según esto, se trataría de una doble interpretación teológica del mismo hecho. Este segundo signo de los panes tiene lugar en territorio gentil. La ubicación en territorio judío de la primera multiplicación no ofrecía dudas. El lugar de la segunda, en cambio, no es claro. La sobriedad y las omisiones de elementos propios judíos indican que en este nuevo grupo al menos hay gente no judía.

8,1-2

Las aglomeraciones en torno a Jesús las ha mencionado Marcos en varias ocasiones. Pero las referencias a no tener comida y a que llevan tres días con Jesús representan una novedad. En la primera multiplicación, los discípulos, en cuanto se hace tarde, animan a Jesús a despedir a la gente. Aquí pasan tres días sin que digan una palabra. Es Jesús quien, compadecido, plantea el problema, sin tener clara la solución. Y los discípulos solo pueden reconocer la dificultad de alimentar a tanta gente en un lugar desierto.

1 Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος καὶ μὴ ἔχόντων τί φάγωσιν, προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς λέγει αὐτοῖς, 2 Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον ὅτι ἡδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν·

1 Por aquellos días, como de nuevo se había reunido mucha gente y no tenían qué comer, Jesús llamó a sus discípulos y les dijo: 2 «Siento compasión de la gente, porque llevan ya tres días conmigo y no tienen qué comer,

La fórmula “**por aquellos días**” señala en Mc el tiempo del cumplimiento de las profecías (cf. 1,9); sugiere así que se trata de un tiempo posterior al de la vida histórica de Jesús. La escena se sitúa en la orilla oriental del lago, en territorio pagano.

Jesús toma la iniciativa, pero, al contrario que en el reparto de los panes a Israel, aquí no *enseña*.

El primer problema que se presenta es que la gran multitud necesita alimento; Mc juega con el doble sentido del alimento: comida y mensaje. Como en el caso de los judíos (6,34-46), el reparto de los panes va a ser la expresión gráfica del mensaje.

Jesús convoca a los discípulos: los informa del sentimiento que despierta en él la multitud (me conmueve), la misma reacción de ternura y amor que tuvo al ver la multitud judía (6,34), y del problema que pide solución (no tienen qué comer).

La palabra “**convocar**”, es una expresión muy solemne. “**Convocó a los discípulos**” como contrapunto de esta *numerosa multitud*. Evitando decir, *sus discípulos*, marca un cierto distanciamiento de Jesús. Los discípulos son los que hasta ahora eran sordomudos. Ahora, pues, una vez curados, ya les puede convocar, mientras se hacían el sordo, resulta imposible hacerlo.

Esta multitud ha dado ya su adhesión a Jesús (*llevan ya tres días conmigo*) y, como lo indica la expresión de lejos, procede de pueblos paganos (Is 5,25; Jr 4,6.20; 31/38,10). Ahora que van a vivir por su cuenta (si los despiden... a su casa, cf. 2,11) necesitan el alimento-mensaje.

.- **Me da lástima esta gente**: Jesús siente compasión porque la gente ha estado sin comer durante tres días. En 6,34 “*se compadeció porque estaban como ovejas sin pastor*”. El primer acontecimiento parece que tuvo lugar en un solo día, mientras que éste se extiende durante tres días.

Jesús concreta mucho, personaliza mucho: «**porque ya han pasado tres días desde que están aquí y no tienen nada para comer**». El texto alejandrino dice: *porque hace tres días que permanecen a mi lado*. No es lo mismo, son expresiones diferentes. Tres días es un período completo de tiempo. Marca una totalidad de tiempo. Muy largo. Hace mucho tiempo que están aquí y no tienen nada para comer. “**Comer**” es equivalente a enseñanza. Esta identificación para un judío era muy normal. Para ellos era una imagen bien comprensible. La enseñanza diaria con la que Dios va instruyendo a su pueblo. La Torá, la Ley, es el pan de cada día de la comunidad judía.

Llevan **tres días con él y algunos han venido de lejos** (quizá de tierra pagana: *apo makrothen*: 8, 3). **Los tres días**¹⁷⁵ evocan el fin de un tiempo de muerte o necesidad que se abre a la pascua y culminación gozosa (cf. 8, 31; 9, 31; 10, 34; 13, 2; 14, 58; 15, 29). Llegado el tercer día, Jesús ha de ofrecer su signo a los que vienen a buscarle; no puede mandarles vacíos, no puede dejarles sin pascua.

8,3

Dice que «**algunos de entre ellos han venido de bien lejos**». Este “venir de lejos”¹⁷⁶ insinúa que hay también paganos en el seno de esta *numerosa multitud*, pues en la mentalidad judía las naciones o las islas lejanas siempre designaban las naciones paganas.

3 καὶ ἐὰν ἀπολύσω αὐτοὺς νήστεις εἰς οἶκον αὐτῶν, ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ· καὶ τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν ἥκαστιν.

3 y si los mando a su casa en ayunas, desfallecerán en el camino. Además, algunos de ellos han venido de lejos.

Jesús no quiere, de ninguna manera, despedirlos en ayunas **a casa**. «*Despedirlos en ayunas a casa no quiero, no fuere que desfallecieran en el (seguimiento del) camino*».

Viniendo como viene de Tiro y Sidón pasando por la Decápolis, esta “casa” no parece que se pueda referir a la casa de Israel, sino a la casa del paganismo. Aquí da ya una señal. Si dice “*no fuera el caso que desfallecieran en el (seguimiento del) camino*”, en sentido figurado, quiere decir que, en cierto modo, están ya “**en el Camino**” de Jesús. Son, por tanto, gente que ha oído su predicación sobre “el camino” que lleva a la vida. **El camino** es el que identifica a su grupo y su mensaje.

8, 5.- Siete panes.

Los siete panes prefiguran el mundo gentil, las setenta naciones y los siete diáconos. El número siete en la Biblia no pocas veces se halla relacionado con el mundo pagano. Los tres días que permanecen con Jesús se refieren a su resurrección. De forma velada el evangelista quiere significar que la llegada de los gentiles tuvo lugar después de la Pascua de Jesús.

La objeción no es la falta de dinero (como en 6, 37), sino la escasez de comida (cf. Nm 11, 12-15): ¿Quién podrá saciar a todos estos...? Pues bien, frente al realismo miedoso de los discípulos, acentúa Jesús su poder creador.

¹⁷⁵ **Tres días**: puede indicar un lapso breve de tiempo, como en Os 6,2; se ha visto en esta expresión el deseo consciente del evangelista de sugerir una reminiscencia bíblica: después de dos días de angustia viene la salvación al día tercero (Gn 40,13; Jos 1,11).

¹⁷⁶ ἀπὸ μακρόθεν ἥκαστιν, es la manera habitual en que el pueblo de Israel alude a las naciones no judías en el Antiguo Testamento (cf. Dt 29,21; 1 Re 8,41; Jos 9,6.9; 2 Cr 6,32; Tob 13,13; Is 5,26; Jr 4,16; Ez 23,40) y en el Nuevo Testamento (cf. Hch 2,39; 22,21; Ef 2,12-13). Además, el evangelista indica que Jesús y sus discípulos llegan en barca a la otra orilla, entendida siempre como tierra pagana.

Jesús no responde impartiendo una lección a los de fuera (¡que aprendan, que cambien...!), sino haciendo que sus discípulos incrédulos compartan. No pregunta ¿cuántos panes tienen?, sino ¿cuántos tenéis? (8, 5). La experiencia de pascua (tercer día) se explica dentro de la Iglesia por los panes compartidos.

4 καὶ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι Πόθεν τούτους δυνήσεται τις ὁδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ. ἐρημίας; 5 καὶ ἡρώτα αὐτούς, Πόσους ἔχετε ἄρτους; οἱ δὲ εἶπαν, Ἐπτά.

4 Le replicaron sus discípulos: «¿Cómo va a poder nadie saciar a éstos de pan aquí en descampado?» 5 Él les preguntó: «¿Cuántos panes tenéis?» Contestaron: «Siete».

Jesús esperaba alguna iniciativa de los discípulos, pero éstos opinan que el problema de los paganos es insoluble, incluso para Jesús (¿*De dónde va a poder nadie...*?). No puede haber éxodo ni sociedad nueva para los paganos en cuanto tales; lo que ocurrió con los judíos es imposible con éstos; no encontrarán solución más que a través de Israel. Los discípulos no tienen conciencia de lo que Jesús puede hacer ni creen en el amor universal de Dios.

Los discípulos que habían sido convocados expresamente por Jesús para que tomaran conciencia de la situación, se excusan aludiendo la imposibilidad de saciar a aquella gentuza (*τούτον* es despectivo) en un lugar desierto. «*Le respondieron sus discípulos: ¿Cómo se podrá saciar de panes a todos éstos en un lugar desierto?*». Se encuentran en un desierto, y este desierto no es puramente físico. Es un desierto donde no hay vida, ni posibilidad de encontrar ningún tipo de alimento.

«*Les iba interrogando: ¿Cuántos panes tenéis?*». O sea ¡que tienen panes! Si tienen panes, quiere decir que no los han puesto a disposición de la gente. La multitud tiene hambre, pero ellos no han hecho nada para saciarlos. Tienen algunas enseñanzas, pero no las comunican.

«*Ellos dijeron: «Siete»*» El número siete connota la universalidad. Siete, setenta..., es el número de las naciones paganas. Según la concepción judía, el pueblo de Israel era el centro del universo y las “setenta naciones” giraban en torno a Israel y el pueblo de Israel estaba constituido por 12 tribus. Cuando Jesús hablaba de 12 cestos, quería decir que había para Israel. Cuando hable ahora de 7 cestos, querrá decir que hay para las naciones paganas. De momento tienen siete panes.

8,6

Tienen siete panes y tienen para muchos si quisieran, pero los tienen retenidos. Los discípulos que poseen los siete panes tienen ya el mensaje completo y están capacitados para la labor con todos los hombres y pueblos; si no lo hacen es porque no quieren. Jesús pronuncia una acción de gracias (6,41: «una bendición»); con los peces usará bendecir; aparecen así los dos términos usados en la Cena (14, 24ss).

6 καὶ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ λαβὼν τοὺς ἐπτὰ ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα παρατιθῶσιν καὶ παρέθηκαν τῷ ὄχλῳ.

6 Mandó a la multitud que se echara en el suelo; tomando los siete panes, pronunció una acción de gracias, los partió y los fue dando a sus discípulos para que los sirvieran; ellos los sirvieron a la multitud.

Jesús no responde a la objeción, se dirige directamente a la multitud; si el nuevo Israel se resiste a su vocación universal, Jesús actuará por su cuenta. Echarse/recostarse en el suelo/en la tierra para comer era la postura de los hombres libres (6,39s). Se expresa así la base de la alternativa de Jesús: plenitud de vida (alimento) en libertad. *La tierra*, que alude a la tierra prometida, se menciona aquí (no en 6,39) porque la nueva tierra prometida, el reino de Dios, no es ya el territorio de Israel, sino el mundo en su totalidad. Se anuncia la libertad para todos los hombres y pueblos.

Jesús coge todo el alimento que tienen sus discípulos, no reserva nada. Toma pan de los discípulos. De aquella enseñanza que no se había puesto a disposición de los otros. Pero que se posee.

Los iba dando. Los ha partido, ha hecho muchos trozos y los iba dando a los discípulos, para que sean ellos quienes los den a la gente, para que vayan aprendiendo. Sólo se aprende en la medida en que uno se pone a hacerlo.

El pan es factor de vida; se parte para compartirlo; su reparto es expresión de amor; la misión de la comunidad es un servicio de solidaridad y amor para comunicar vida a toda la humanidad. El nuevo Israel pierde la propiedad de su pan para hacer partícipes de él a los paganos. Mc hace hincapié en el servicio de los discípulos, que menciona tres veces (6,7). Jesús les enseña a servir, a ofrecer a los paganos la vida que ellos reciben de Jesús. Ellos hacen lo que Jesús les dice, pero pronto se verá que no lo interiorizan.

8,7

El texto dice: *καὶ εἶχον ἵχθυδια ὀλίγα· καὶ εὐλογήσας αὐτὰ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι* (tenían además unos cuantos peces; Jesús los bendijo y mandó que los repartieran). El participio de aoristo εὐλογήσας (habiendo bendecido)

concierta con *ἰχθύδια*, los peces. La acción de bendecir objetos, como los peces, nunca hubiera sido realizada por un judío, ya que solamente bendicen a Dios. El lenguaje griego del versículo es otro elemento más para afirmar que Jesús actúa en tierra pagana.

7 καὶ εἶχον ἰχθύδια ὄλιγα· καὶ εὐλογήσας αὐτὰ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι. 8 καὶ ἔφαγον καὶ ἔχορτάσθησαν, καὶ ἦραν περισσεύματα κλασμάτων ἐπτὰ σπυρίδας.

7 Tenían además unos cuantos pececillos; los bendijo y encargó que los sirvieran también. 8 Comieron todos hasta saciarse y recogieron los trozos que habían sobrado: siete espuertas.

Se añaden los peces, aun fuera del número siete, para indicar la igualdad de los éxodos judío y pagano. La multitud, que no tenía qué comer, ahora tiene alimento sin límite; Jesús colma todas sus aspiraciones, los lleva hasta la plenitud de vida (*hasta saciarse*). Jesús muestra a los discípulos que existe un éxodo (una alternativa) para los paganos igual al de Israel. La misma multitud recoge los trozos que han sobrado, pero no los retiene para sí: expresa así su compromiso de seguir compartiendo. Las siete espuertas, como los siete panes, miran a los «setenta pueblos» de la tierra: compartiendo se puede dar vida a la humanidad y saciar todas sus aspiraciones.

Han sobrado «*siete cestos de trozos*». Primero quedaron satisfechos, indicando que la enseñanza, ahora, ha calado a fondo. ¿Quién ha impartido esta enseñanza? Todo el grupo, Jesús y los discípulos. Jesús ha enseñado a los discípulos a compartir, y ellos lo han servido a la gente. Por tanto, son ellos, en el fondo, los que han hecho la multiplicación. Pero Jesús no quiere que se pierda nada. Que se piense también en los otros. Por eso recogieron las sobras y llenaron siete cestas de pedazos. Es como decir que hay para las 70 naciones. Esta es la señal del comienzo del Reino de Dios.

Las sobras; El motivo del pan evoca el tiempo del desierto y la comida abundante de un Dios providente que cuida y alimenta a su pueblo. Resalta, sin embargo, una diferencia cuando se recuerda el episodio del maná: en el desierto no se permite recoger las sobras, hay que comerlo todo, saciar el hambre cada día, sin acumular, pues lo sobrante se pudre y se pierde. Es un esfuerzo inútil, que recuerda a los israelitas el sentido de tránsito propio de ese tiempo, la necesidad de no pararse y seguir hasta la tierra prometida.

En las multiplicaciones de Jesús, lo que destaca diferencialmente es la parada, el rito sin prisas, una abundancia que lejos de agotarse en la saciedad de los comensales, puede recogerse y continuar alimentando a otros, es decir, puede seguir convocando a la mesa, acogiendo y compartiendo el pan y los peces.

9 ἦσαν δὲ ὡς τετρακισχίλιοι. καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς.

9 Eran unos cuatro mil, y él los despidió.

Cuatro mil es múltiplo de cuatro, número que indica universalidad ilimitada (*los cuatro puntos cardinales*). No se usa la figura de «hombres adultos» (6,44), que remitía a las comunidades proféticas del AT, pero se los designa en plural, porque ya están personalizados. Tienen ya el Espíritu, porque llevan tres días con él. Jesús los despidió sin alejar antes a los discípulos (6,45); no hay peligro de que éstos manifiesten en esta ocasión sus deseos de restauración de Israel. Los individuos de la multitud, con el mensaje que han recibido, pueden ya valerse por sí mismos. No tienen que integrarse en el pueblo judío (*la casa de Israel*), irán «*a sus casas*», para poner allí en práctica la alternativa de Jesús.

Comparación entre las dos multiplicaciones de los panes

Las diferencias con la primera son muy notables y todas ellas apuntan a una tradición helenista o pagana. He aquí las principales: “**por aquellos días**”, omitido en la primera multiplicación; aquí se habla de que “**hace ya tres días que están**” con él, y “**algunos han venido de lejos**”. Se omite la precisión: “estaban como ovejas que no tienen pastor”. Allí se les mandó sentar por grupos sobre la “verde hierba”, aquí “sobre la tierra”; allí los panes son cinco, aquí siete. Allí son dos peces, aquí algunos. Allí sobraron doce cestos, aquí siete espuertas. Aquí la multiplicación tiene lugar en la parte oriental del lago, allí en la occidental. También se da una pequeña diferencia en el motivo del milagro; en el caso de los paganos Jesús dice: “siento compasión de esta gente, porque hace ya tres días que permanecen conmigo y no tienen que comer” (8, 2); en la primera multiplicación, en cambio, Jesús decide hacer el milagro porque los discípulos le dicen que despida a la gente para que vayan a comer a sus casas, advirtiéndoles antes que les den ellos de comer. Los rasgos señalados hablan de una multiplicación con unas características muy diferentes de la primera, resaltadas expresamente por el evangelista para configurar la cena dedicada a su otra comunidad.

Las dos multiplicaciones tienen lugar en las dos orillas. Tras la primera, vienen las resistencias judías, de los fariseos, a propósito de los alimentos y la pureza ritual para comer judíos y paganos. Esta es la levadura de los fariseos, la que impide que los cristianos de la comunidad de Marcos coman juntos la Eucaristía. Basta para saciar tanto a judíos como a paganos.

Si Marcos ha querido mantener los dos relatos es porque este doblete le permite incluir a los paganos en la celebración eucarística gracias a la actuación de Jesús aquellos días en que realizó los milagros de las multiplicaciones. Es el propio Jesús quien ha posibilitado la participación de los paganos en la eucaristía sin que sea necesario convertirse en judío de religión, porque así lo ha dejado claro en 7,1-23, cuando ha declarado que todos los alimentos que entran en el cuerpo son puros y, por tanto, ha abierto la puerta a sentarse juntos a la mesa con los de la otra orilla.

Hay un pan único, que es Jesús, alimento para la multitud. Jesús es a la vez Pastor que alimenta, y el pan mismo que es servido. La próxima vez que el evangelio mencione el pan será en las manos de Jesús durante la última cena: “Tomad y comed” (14,22).

¿Qué es lo que los discípulos deberían haber comprendido?

En el hecho de la multiplicación, los discípulos deberían haber entendido que Jesús es el Pastor Mesías de su pueblo. Se dice que tenía compasión de ellos como ovejas sin pastor (6,34). Se trata de un ‘aparte’ del autor al lector, que está en una situación de privilegio con respecto a los personajes del evangelio y sabe desde el principio lo que estos ignoran. Hay una alusión aquí a importantes textos del AT: Nm 27,17; 1 Re 22,17; 2 Cr 18,16; Ez 4,8; Za 10,2.

Jesús es el gobernante escatológico del pueblo de Dios. Un Mesías compasivo, como vuelve a repetir el texto en el pasaje de la segunda multiplicación (8,2 = 6,34). Si los discípulos lo hubieran entendido, habrían reconocido a Jesús al caminar sobre las aguas, y el dicho de Jesús sobre la levadura de los fariseos. Hubieran entendido que con un solo pan, el de la persona de Jesús, no tenían que preocuparse de que faltara el alimento. Pero su corazón estaba endurecido y por eso no podían comprender.

La ideología de fariseos y herodianos (Mt 12,38s; 16, 1.12; Lc 11,16-29; 12,54-56)

Después de manifestar su proyecto mesiánico con judíos y paganos, Jesús vuelve a territorio judío para ofrecer a Israel este proyecto, que extiende la salvación a todos los pueblos. Encuentra un rotundo rechazo.

Los fariseos le piden a Jesús que se acredite como profeta, que dé garantías veraces del origen de su autoridad. Este tipo de signos se inserta en la esperanza apocalíptica del final, pero todo el texto va evocando un episodio del profeta Isaías, de forma que la respuesta de Jesús, a la luz de este trasfondo, resulta irónica y sarcástica. La frase pide un signo del cielo y el término “*periazontes*” (para probarle) es una análepsis de Is 7,11-12, dentro del episodio del diálogo entre el profeta y el rey Acaz. Isaías dice al rey que pida un signo y el rey se niega, pues no quiere probar/tentar a Yhwh. Isaías le dice que Dios mismo le dará un signo: la virgen encinta, el nacimiento de un niño que se llamará Emmanuel. La respuesta de Isaías al rey apela a signos sencillos, cotidianos, cercanos y universales.

Esta travesía está en paralelo con la de 6,47-53. No hay acuerdo sobre la identificación de Dalmanuta, aunque, al mencionarse la presencia de los fariseos, se trata ciertamente de un lugar judío. Israel está representado por los fariseos (no «algunos fariseos»). Solamente ellos aparecen en la escena: no hay pueblo ni espectadores; esto prueba su carácter representativo.

8,10.-Fue derecho a la región de Dalmanuta

Salen sin que se especifique de dónde: Mc señala así que lo que resalta en territorio judío es la ideología y la doctrina farisea. La presencia de Jesús, portador del mensaje de la igualdad entre los pueblos, provoca inmediatamente la de sus adversarios, quienes, sin tardar, se enfrentan con él; su actitud es agresiva: rechazan sin más la actitud y la actividad de Jesús. Representan la oposición frontal del mundo judío a su programa universalista.

10 Καὶ εὐθὺς ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἤλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά.

10 y enseguida montó en la barca con sus discípulos y se fue a la región de Dalmanuta.

Meta del viaje es Dalmanuta¹⁷⁷, un lugar cuya identificación creó dificultades ya en la antigüedad, como demuestran numerosas variantes del texto.

Partiendo del par Mt 15,39, se piensa en Magada o Megeda, una aldea que, según Eusebio, estaba situada en la región de Gerasa. Pero es más probable que Dalmanuta provenga de Migdal Nunaya (torre de los peces). Algunos interpretan uniendo este nombre con Magdala.

Hasta que Herodes Antipas fundó Tiberíades, Magdala fue la ciudad más famosa en la orilla occidental del lago; era encrucijada de tres caminos y, desde Nazaret, partía de allí el camino más cercano al mar. Sorprende que en ninguna

¹⁷⁷ Dalmanutá: ciudad totalmente desconocida. Se ha supuesto que era la pronunciación popular, muy distorsionada, de Nigdal Nunayá, «Torre de los peces», una designación de Magdala. Por ello, los manuscritos presentan muchas variantes.

parte de los evangelios se relaciona Magdala con la presencia de Jesús, a pesar de que María de Magdala, la famosa discípula de Jesús era oriunda de ese lugar. No se puede alcanzar una seguridad definitiva a la hora de ubicar a Dalmanuta. Ahora bien: el episodio siguiente podría dar a entender por qué Magdala no fue considerada como digna de mención. Se rechazó a Jesús en esta región.

8,11-21.- Petición de un signo por los fariseos y advertencias de Jesús a sus discípulos.

Jesús advierte que bajo esta petición se esconde la incredulidad más irreversible, siendo al mismo tiempo una invitación engañosa, en nombre de una presunta seriedad religiosa, a recorrer el camino del mesianismo espectacular.

No está dispuesto a comprar la adhesión de los hombres, complaciéndoles en sus manías sensacionalistas. Por otra parte, no puede desvirtuar la fe, privándola de todo riesgo y compromiso personal. La fe no tiene que estar dependiendo de los milagros. Son los milagros los que dependen de la fe. Sin fe, los signos no dicen nada. Los discípulos deben estar atentos a no dejarse contagiar por aquella levadura de la incomprensión e incredulidad que los rodea.

Estos fariseos exigen señales de Dios, seguridades externas o gestos que avalen su verdad. Pero camina Jesús a su lado, ofreciendo la verdadera señal (la comida de las multiplicaciones) y le rechazan: no aceptan los panes y peces compartidos que vinculan a todos los humanos. Quieren un Dios que se imponga por la fuerza.

La señal es el pan compartido, la experiencia de pascua.

8,11

Punto central de la preocupación de los adversarios es la exigencia de una señal del cielo. Para captar con precisión esta exigencia, hay que tener presente la diferencia que existe entre señal y milagro o acción poderosa (*dynamis*). Puesto que Marcos llama *dynameis* a los milagros de Jesús y el concepto (*semeion*) sólo aparece aquí en el contexto de la actividad taumatúrgica de Jesús (de nuevo en 13,4 y 22), la señal exigida debe distinguirse de sus milagros.

Se exigiría, pues, una señal que escapa a las posibilidades de cualquiera. Sería mejor referir el «del cielo» a Dios. Dios mismo debe intervenir y testificar a favor de la credibilidad de su profeta. En este lugar se pone de manifiesto también la verdadera diferencia entre señal y milagro.

Una «señal» era más que un «milagro», cosa que se ve patente en el relato, en el que se dice que le pedían «una señal del cielo para tentarlo». O sea, pretendían ponerlo en un aprieto del que no pudiera escapar mediante alguna de las curaciones de las que se sabía que otros personajes del tiempo practicaban. No. Los fariseos y letrados exigen una señal del cielo, una demostración divina, que no se prestara a equívocos.

11 Καὶ ἐξῆλθον οἱ Φαρισαῖοι καὶ ἥρξαντο συζητεῖν αὐτῷ, ζητοῦντες παρ. αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, πειράζοντες αὐτόν.

11 Salieron los fariseos y empezaron a discutir con él, exigiéndole, para tentarlo, una señal del cielo.

En vista del éxodo liberador propuesto por Jesús en favor de los paganos, exigen de él una señal espectacular, una intervención divina extraordinaria que legitime y avale su pretensión mesiánica (cf. Sal 78,24; 105,40).

Las señales de Dios son las de su amor a todos los hombres, ellos, en cambio, piden una señal de poder en favor de Israel y en contra de los paganos. No conciben un Dios que no discrimine entre los pueblos.

Dice **“los fariseos”**, no “unos fariseos”. Es la manera que tienen de redactar los evangelistas cuando quieren dar a entender que se trata de unos personajes representativos: aunque sólo sean unos cuantos, representan al círculo fariseo y su manera de pensar.

La observación del evangelista: **“para tentarlo”** pone en relación la petición de los fariseos con la tentación del desierto (1,13: «tentado por Satanás») indicando que pretenden que Jesús asuma el papel de un Mesías de poder. Quieren desviarlo de su línea. Hay dos programas contrapuestos: el de la entrega-amor y el del dominio-poder.

Jesús ha dado ya la señal mesiánica por excelencia, (la multiplicación de los panes) sin que se haya producido ninguna reacción por parte de la multitud, que es lo que él quería. La señal había de valer, tanto para la comunidad de discípulos, como para la de los seguidores que iban más a fondo que los discípulos y para los que habían venido **“de bien lejos”**, es decir para los paganos, en un futuro. Los fariseos, sin embargo, sabían muy bien que el Mesías se presentaría con una señal espectacular que habría de desencadenar la lucha por la liberación del pueblo de Israel del yugo de los romanos. Por eso salen de improviso y le exigen porfiadamente que es aquí, en la tierra de Israel, donde la ha de dar, y no allí, en territorio pagano. Saben perfectamente que, si lo hace, tendrán motivos para acusarlo y eliminarlo.

Los fariseos **“exigían de él la señal dimanante del cielo”** que había de avalarlo como el Mesías enviado de Dios

(Ex 3,12, la señal que había de dar Moisés al pueblo de Israel para que creyeran que era él el enviado de Jahvé), pero lo hacen con mala intención, sabiendo que así le comprometerían ante de los romanos. **“La señal”**, en efecto, se interpretaría¹⁷⁸ como el comienzo de una revolución. Estas palabras apelan, especialmente, a los signos del pan, como en seguida pondrá de relieve la discusión con los discípulos. No hay signos específicos y diferenciales, sino signos cotidianos y normales como el pan y la comida compartida.

En el marco de la escatología judía, hay que esperar una señal de aquel que se presenta con la pretensión de ser el profeta mesiánico. Los milagros atribuidos a Jesús no son suficientes para colmar esa pretensión. La exigencia es fruto de la intención de tentarlo. El sentido de la tentación es aquí completamente distinto que, en 1, 13. Si allí se pretendía apartar a Jesús de su camino, aquí se quiere poner a prueba la validez de su pretensión. Aquí los adversarios se acercaron no con dudas sobre él, sino con la esperanza de que no podría corresponder a la pretensión de ellos. De esta manera, pretenden hacer patente que él no es el profeta legítimo.

8, 12

El concepto bíblico **«esta generación»** se aplica, en el AT, a la generación del diluvio (Gen 7, 1) o a la generación de Moisés (Sal 95, 10 s) y se refiere a la generación que vive en su postura de desobediencia y de endurecimiento que se cierra a la exigencia de Dios (Jer 8, 3). Así, la respuesta de Jesús se convierte en juicio sobre sus contemporáneos. La expresión **«en verdad os digo»** eleva la negativa de la señal a una certeza inquebrantable.

En verdad os digo: **¡No se le dará señal alguna!** Ésta es la generación de aquellos que se cierran en su propia ley nacional, sin más signo que el Dios de sus ventajas, un Dios que debería cuadrar en sus cálculos, avalar sus valores, sacralizar lo que ellos ya han sacralizado. Por eso jura Jesús, en compromiso solemne (**¡en verdad os digo!**), añadiendo: **¡Ei dothēsetai!**: ¡No se le dará en modo alguno! Dios no puede ofrecer su signo a unos manipuladores porque el signo ya está dado, a la vista de todos, y ellos son incapaces de acogerlo: **¡El signo de los panes!**

La respuesta de Jesús es que, a aquellos hombres, **«generación perversa»**, no se les iba a dar otra **«señal»** divina que la que ya había dado Dios en el extraño caso de Jonás, que salió vivo del vientre de un cetáceo, después de tres días sepultado allí. Los evangelios no hablan directamente de la resurrección. Pero la sugieren claramente. Lo cual, por más que se pueda interpretar como un anuncio profético de la resurrección del propio Jesús, en última instancia, lo que en realidad dice el evangelio es que la **«señal»** de la autenticidad de Jesús, la **«señal»** que el cielo da en favor de Jesús, no está en que Jesús hizo prodigios y maravillas, sino en que Jesús vence a la muerte.

12 καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ λέγει, Τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτη σημεῖον.

12 Jesús dio un profundo suspiro y dijo: «¿Por qué esta generación reclama un signo? En verdad os digo que no se le dará un signo a esta generación».

Dando un profundo suspiro expresa Jesús su pena y su tristeza; es el mismo sentimiento que tuvo ante la obcecación de los fariseos en la sinagoga (*apenado*). Siguen igual. El dicho de Jesús es solemne (**Os lo aseguro**) y su negativa rotunda. El término **“generación”** (**ἡ γενεὰ**) es técnico y se refería en el judaísmo particularmente a tres generaciones: la del diluvio, que pereció en las aguas; la del desierto, que por su infidelidad no llegó a la tierra prometida (Sal 95/94,10-11), y la del Mesías. Jesús se enfrenta con esta última, cuyo exponente son los fariseos; es el pueblo que debía acompañar al Mesías en su éxodo, pero no lo hace porque Jesús no asume el papel de Mesías nacionalista y violento. Es infiel como la del primer éxodo.

Literalmente el texto dice: **«¡En ningún caso le será dada a la generación esa, ninguna señal!»** Nuevamente una designación despectiva de “la generación” representada por los fariseos. Se trata de una locución semítica, conocida como “el pasivo divino” (1Sa 3,17; Sl 130,2 LXX), equivalente a decir “en ningún caso le dará Dios...” Exigiendo que proviniese “del cielo”, y Jesús responde que Dios no está dispuesto a dar señales espectaculares interviniendo en el curso de la historia.

Se relacionó ese signo con una señal del cielo, es decir: dado por Dios, comparable a la lluvia del maná en el tiempo de la generación de Moisés. O se lo relacionó con una señal apocalíptica que sucede en el cielo (detención del sol o de la luna, rayos, mutaciones en el aire).

La señal determinante de que Jesús trae la solución al mundo no consiste en que hizo (o sigue haciendo) hechos portentosos y curaciones milagrosas, sino en que, en Jesús y mediante lo que él realizó, la vida vence a la muerte.

No se les dará ese signo, pero en realidad el signo ya está presente en las comidas, aunque ellos, que tanto empeño

¹⁷⁸ El texto alejandrino ha omitido el artículo: “le exigían una señal dimanante del cielo”. Hace también referencia al Maná, exigen milagros para demostrar que Dios está de su parte. Eliminando el artículo, el texto pierde toda su fuerza: “una señal” a penas si le comprometiese. Esta indicación, creada sólo por Marcos, no llega a realizarse.

ponen en la manera de comer y en el contenido y compañía e incluso en la manera de hacer el pan ritual (sin levadura), no pueden verlo.

El resultado de esta discusión es la afirmación de que jamás la incredulidad podrá recibir ayuda. Jesús no tiene más remedio que dejarlos plantados; es decir, abandonados a su propia suerte.

13 καὶ ἀφεὶς αὐτὸὺς πάλιν ἐμβὰς ἀπῆλθεν εἰς τὸ πέραν.

13 Los dejó, se embarcó de nuevo y se marchó al otro lado.

Ante el rechazo del judaísmo, representado por los fariseos, Jesús se embarca de nuevo. La escena que sigue se desarrolla en la travesía desde tierra judía (Dalmanuta) a tierra pagana (el otro lado, Betsaida).

La incredulidad, el tema que interesa al evangelista, no pudo ser eliminada mediante los milagros de Jesús ni por la noticia de ellos. La raíz de la incredulidad está en que ésta cree conocer la medida con la que puede medirse lo divino.

Lógicamente, Jesús no cumple aquello que quieren exigirle. Si aceptara el reto y quisiera (pudiera) realizar 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.

8,14-21.- Tercera travesía: signo del pan

Tras la segunda multiplicación (8, 1-10) hay otro paso por el mar (8, 14-21), pero ahora sin milagro externo. Ya no hay tormenta en el agua, ni miedo ante el Jesús fantasma que camina entre las olas, en medio de la noche adversa. Pero hay un signo que es quizás más importante: los discípulos llevan solo un pan dentro de la barca.

Al concluir la escena anterior, el evangelista ha comentado que los discípulos estaban fuera de sí (no habían conocido a Jesús), porque no habían entendido lo de los panes, sino que tenían el corazón obturado (6, 52). El pan compartido: esa era la clave y signo de Jesús, esa la experiencia fundante de la pascua, como se insinúa en el texto en parte paralelo de Lc 24, 30 cuando se dice que los discípulos de Emaús le reconocieron al partir el pan. En el pan compartido de las multiplicaciones se manifiesta Jesús; allí puede entenderse la experiencia de la pascua.

En el nuevo texto del paso por el mar se presupone que el pan que llevan en la barca es el mismo Jesús resucitado; por eso, los discípulos deben tener cuidado con la levadura de los fariseos y de Herodes (8, 15). La pascua de Jesús se expresa así a manera de pan compartido; la ley de fariseos y herodianos, centrada en su propio egoísmo legal o político, implica, en cambio, un gesto fuerte (una levadura) de engaño e imposición entre los hombres.

En medio de la noche de la iglesia, en el centro de la dura travesía sobre el lago, el Jesús que ha aparecido calmando la tormenta viene a desvelarse ahora como pan que se comparte. Este es su signo, es su verdad resucitada, frente al egoísmo (levadura mala) de los fariseos y herodianos.

Enigma catequético. Vuelve al pan universal de la sirofenicia (7, 24-30) y retoma el signo que los fariseos han pedido y que Jesús acaba de negarles (8, 11-13). Desde esa base construye Mc este diálogo central. Ya no hay tormenta como en los relatos paralelos (4, 35-41; 6, 45-52) sino enigma sacramental: la Iglesia es barca con pan compartido. Sólo eso tiene, eso le basta. Se trata de un contexto de pascua y misión eclesial.

8,14

Ésta será la última travesía de Jesús al otro lado del mar de Galilea. Navega sin miedo a tempestades (en contra de 4, 35-40 y 6, 40-52), pero sin más provisiones que un solo pan para todos. Éste será el tema de la travesía, el sentido del pan, un solo pan. Recordando el tema de las travesías: La primera destacaba el miedo (4, 35-41) de llevar el mensaje (semilla de palabra) a la otra orilla. La segunda, el oleaje (6, 46-52), con Jesús fantasma nocturno. La tercera se centra en el pan o los panes (8, 14-21) que definen la novedad misionera de la Iglesia.

Con honda ironía, Jesús les hará ver que un pan es suficiente: ¡él mismo es el pan de vida compartida! Desde este fondo ofrece la más bella y enigmática de todas las posibles catequesis eclesiales, enseñando a sus discípulos que deben conservar su pan sin mezcla de fermento malo. Lo que daña de verdad no es el poco pan, sino la mala levadura.

Lo que sorprende en esta perícopa es que al final de ella se haga una referencia expresa a dos acontecimientos descritos con anterioridad, a los dos relatos de la multiplicación. Se recuerda a los discípulos el número de los participantes y los cestos que se llenaron con los trozos sobrantes. Estas referencias hacen que la perícopa pierda

toda su independencia y que aparezca como un elemento dentro de un conjunto mayor. Con ello se indica que su nacimiento se debe en gran medida a la actividad redaccional del evangelista. Se confirma además esta impresión porque la falta de inteligencia de los discípulos y la censura de que son objeto –puestas en boca de Jesús, generalmente en forma de pregunta- constituyen una particularidad de Marcos.

14 Καὶ ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους, καὶ εἰ μὴ ἔνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεθ. ἐαυτῶν ἐν τῷ πλοίῳ.

14 A los discípulos se les había olvidado coger panes y no llevaban en la barca más que un pan.

Vuelve Marcos a jugar con el doble significado de la palabra pan. Pan es lo que se come, pero también la enseñanza, la doctrina. Es la enseñanza de Jesús.

El olvido de los discípulos está en relación con la escena anterior. Querían “*coger panes*” en tierra judía (Dalmanuta), o sea, en el plano figurado, llevar consigo la doctrina del judaísmo. Su experiencia en tierra pagana no ha cambiado su mentalidad; el breve contacto con el judaísmo en Dalmanuta ha reavivado en ellos el sentimiento de la superioridad judía y el deseo de un mesianismo de poder. Según ellos, la base para compartir con los paganos tiene que ser los panes (los principios) judíos.

El único pan (símbolo de unidad) que hay en la barca, el que ha de compartirse y alimentar lo mismo a judíos que a paganos (6,41; 8,6), es el mensaje de Jesús, el único necesario; pero a ellos no les basta, quieren combinarlo con su nacionalismo (4,35-51). De hecho, este único pan va con ellos, pero ni siquiera lo mencionan; no lo han cogido ellos ni han optado por él, sino por los otros.

Se olvidaron de tomar provisiones, panes, para la travesía. Sorprende que se corrija esta afirmación general *un solo pan tenían consigo en la barca*. Se consideró esta corrección como indicio de otro milagro de multiplicación, ya sea que, efectivamente, lo debería haber introducido, ya sea que los discípulos hubieran deseado un milagro de esas características para ellos mismos. Por otra parte, se interpretó lo de un solo pan cristológicamente aplicándolo al Jesús presente en la barca e incluso se llegó a relacionarlo con la eucaristía. El amplio abanico de opiniones muestra a las claras las inseguridades que el texto proporcionaba a los exégetas.

8, 15

Levadura¹⁷⁹ (= principio corruptor). La levadura de los fariseos consiste en esperar un mesías nacionalista y violento que liberara a Israel de la opresión pagana romana; y la de los herodianos, simboliza a los judíos notables de Galilea que han dado su adhesión a Herodes, viendo en él al Mesías. (Herodes Agripa históricamente se consideró mesías) un rey semi-pagano.

La levadura de Herodes sazonaba su banquete de envidia con la muerte del Bautista (cf. 6, 14-29). La levadura de los fariseos fermentaba el pan exclusivista de la ley, rechazando de la mesa a los impuros y gentiles (cf. 7, 1-23). De esa manera, acabando la primera parte de su texto (1, 1-8, 26), Marcos ha querido presentar los dos peligros del evangelio, uno más político (Herodes), otro más sacral (fariseos). Frente a ellos se eleva el pan de Jesús que los discípulos llevan en la barca de su Iglesia. Éste es su tesoro, esta su grandeza. Por eso han de evitar todo contagio de mala levadura. Los discípulos navegan como portadores de un proyecto de comida que vincula a judíos y gentiles. Sólo llevan como provisión un pan cuyo sentido no acaban de entender.

Antes, en el gesto inicial de la misión, debían ir sin pan (cf. 6, 8), dispuestos a aceptar lo que les dieran en las casas. Ahora deben llevar uno en la barca y Jesús dice que basta. Si tienen ese pan, si lo conservan y ofrecen a todos, no padecerán jamás necesidad.

15 καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς λέγων, Ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρώδου.

15 Jesús les estaba advirtiendo: «Mirad: cuidado con la levadura de los fariseos y con la levadura de los herodianos».

Jesús les da un aviso, para que no se dejen llevar de esas ideas. La levadura de los fariseos es su ideología mesiánica nacionalista: desean para Israel un Mesías poderoso, dominador de los otros pueblos (v.11); los herodianos (cf. 3,6; 12,13, mejor que «Herodes»), son los que, con tal de obtener la supremacía de Israel, aceptan a un rey ilegítimo, no querido por Dios (6,21): ambas ideologías corrompen el mensaje.

La imagen típicamente judía de la levadura simboliza la influencia que puede ejercer una persona, cosa o mensaje. En la mayoría de los casos suele emplearse de forma negativa y su redacción reviste la forma de advertencia. En el

¹⁷⁹ La levadura suele tener un mal sentido en la Biblia y en los escritos de los rabinos posteriores: es un reflejo de la «mala inclinación» del corazón, heredada de Adán tras el pecado. Eso explica que antes de la fiesta de los «Panes Azimos» y la Pascua se eliminara todo posible resto de levadura en las casas. Además, el pan fermentado con levadura se enmochece antes que el ázimo. En este texto, la mala levadura de herodianos y fariseos es la mala inclinación de ellos, de la que han de guardarse los discípulos.

judaísmo rabínico, la levadura significa frecuentemente el instinto malo o las malas intenciones y tipo de hombre. La levadura era concebida como un elemento que producía la corrupción y gracias al cual el pan fermentaba y se podía levantar la masa. Hay corrupción en las esferas religiosas y en las políticas que en aquel momento y lugar estaban profundamente entrelazadas.

8, 16

El pan que llevan es Jesús. De ahí su incomprensión. Se han olvidado de que en dos ocasiones anteriores el pan se multiplicó. Enseguida se lo recordará Jesús. Con motivo de la conversación sobre los panes, Jesús aludirá a la levadura. En la primera multiplicación, apenas terminada, Jesús retiró a sus discípulos de la multitud, y en la segunda también enseguida despidió a la multitud para que no interpretaran el milagro desde sus categorías judías de tipo nacionalista. Ahora les advierte del peligro de la doctrina de los fariseos y de Herodes.

16 καὶ διελογίζοντο πρὸς ὄλλήλους ὅτι Ἀρτους οὐκ ἔχομεν.

16 Pero ellos estaban diciéndose unos a otros: «No tenemos panes».

Los discípulos tienen otra preocupación y no prestan atención a la advertencia de Jesús. Discuten sobre la falta de panes, sin hacer caso del pan que tienen; para ellos, ese pan no es suficiente alimento: no les basta el mensaje del servicio y la solidaridad con todos.

Ellos sólo recuerdan lo externo: han recogido en el primer caso “*Doce cestas sobrantes*” y en el segundo *Siete* (8, 19-20). Pues bien, significativamente, ese número de cestos debe transformarse para ellos en principio de comprensión del evangelio, que se expresa en los Doce panes sobrantes de la primera multiplicación (que aluden sin duda a la misión israelita) y en los Siete de la segunda (que alude a la misión entre los gentiles).

Siete Preguntas de Jesús

Teniendo en cuenta el contexto, en esta serie de siete preguntas adquiere especial importancia la cuarta, que cita literalmente un texto de Jeremías (5,21) para reprochar a los discípulos su falta de vista y su incapacidad de oír. Son ciegos y sordos. Jesús ya ha curado a un sordo con gran esfuerzo (7,31-37); ahora lo hará con un ciego.

8,17-18

Sin duda alguna en este contexto el pan verdadero es Jesús (lo que él hace, lo que vive), como irá mostrando luego el relato de la cena (14, 22: el pan es su *sôma*), pero aquí no se puede decir, pues no ha culminado aún su camino.

17 καὶ γνοὺς λέγει αὐτοῖς, Τί διαλογίζεσθε ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὕπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; 18 ὁφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὡτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε; καὶ οὐ μνημονεύετε,

17 Al darse cuenta, les dijo Jesús: ¿Por qué os estáis diciendo que no tenéis panes? ¿Todavía no razonáis ni entendéis? ¿Tenéis la mente obcecada? 18 ¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís? ¿No os acordáis?

Jesús se da cuenta y se exaspera. Les reprocha su falta de reflexión. Por tener la mente fija en los ideales del judaísmo, son incapaces de razonar. Siguen sordos (Mc 4,11s: «*los de fuera*»; 7,18), obcecados. El nuevo Israel continúa en la incomprensión del antiguo.

La temática de los *ojos que no ven* y de los *oídos que no oyen* se basa en los profetas Jer 5,21; Ez 12,2, donde la amenaza del juicio divino es blandida sobre el «pueblo insensato sin inteligencia» y sobre «la casa de la rebeldía». A diferencia de Mc 3, 5; 4, 12, la situación de los discípulos no aparece como carente de salvación. Jesús les interroga para estimularlos. Hay que tener presente, además, que la censura de los sentidos endurecidos aparece en un contexto que contiene las curaciones de un sordo y de un ciego. Así, el grave reproche a los discípulos pretende decir que el hombre en toda su torpeza tiene que considerarse en dependencia total de Jesús. Tiene que agarrarse firmemente a él.

Si Jesús es el único que abre los oídos sordos y los ojos ciegos, los discípulos deben aprender que es suficiente saber que él está en la barca. Partiendo de aquí es posible una comprensión retrospectiva simbólica de 14b: el único pan que tienen consigo remite a Jesús. Esto no implica interpretación eucarística alguna. Tampoco en los relatos de multiplicación aparece.

8, 19-21

Las referencias numéricas son importantes, pues en la última travesía parece que la clave para entender lo que significan los panes es comprender el significado de estos números. Entre las dos multiplicaciones se halla la instrucción de Jesús sobre lo puro y lo impuro. Lo que los discípulos han de entender es que el banquete del Reino, que se ha ofrecido en primer lugar a Israel (Doce), ahora se ofrece también a los paganos (Siete). Siete en efecto es el número que en la tradición cristiana suele identificarse con las comunidades cristianas de origen helenístico (Hch

11, 1-18).

19 ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακισχλίους, πόσους κοφίνους κλασμάτων πλήρεις ἤρατε; λέγουσιν αὐτῷ, Δώδεκα. 20 Ὄτε τοὺς ἑπτὰ εἰς τοὺς τετρακισχλίους, πόσων σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων ἤρατε; καὶ λέγουσιν [αὐτῷ], Ἐπτά. 21 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Οὐπώ συνίετε;

19 «Cuando partí los cinco panes para los cinco mil, ¿cuántos cestos llenos de sobras recogisteis?» Le contestaron: «Doce». 20 Y cuando partí los siete para los cuatro mil, ¿cuántas espuertas llenas de sobras recogisteis?» Le contestaron: «Siete». 21 El les dijo: « Y ¿todavía no entendéis? »

Intentando hacerles comprender, Jesús no les recuerda discursos o palabras suyas, sino una experiencia de la que han sido testigos, los dos repartos de panes: les pregunta por el número de cestos recogidos a partir de una cantidad mínima en relación con tan gran multitud, subrayando así el contraste entre la escasez del comienzo y la abundancia del final; quiere que caigan en la cuenta de la potencialidad del único **pan** (= mensaje) que poseen: con él lo tienen todo. Con el compartir (**partí**) les ha dado la clave de la abundancia. No necesitan más que repetir su gesto. No hacen falta otros panes. La pregunta final transparenta la profunda decepción de Jesús (*¿No acabáis de entender?*).

- La primera parte de Mc culmina aquí en el mar de Galilea como catequesis sobre el pan mesiánico. Este es el signo de Jesús, es su evangelio hecho experiencia (Iglesia) que se expresa y define a modo de comida compartida. Para hacer la travesía del mundo, en camino de misión universal, los discípulos del Cristo galileo sólo necesitan un pan.
- Pedían los fariseos un signo que Jesús no quiso darles (8, 11- 13), pues su signo es el pan que los discípulos llevan en su barca.

Ciego ante los panes.

Nuevo milagro de comunicación. Este ciego corresponde al sordomudo de 7, 12-37. Jesús había comenzado ofreciendo palabra. Para completar el gesto ha de ofrecer también la vista. Es un contexto de catequesis sacramental. El recuerdo histórico de un milagro de Jesús ha sido recreado por Mc para resaltar el valor del signo mesiánico (panes) y preparar el camino de entrega que empieza en la segunda parte del evangelio (en 8, 27).

Pero también se enmarca en un contexto de Iglesia, de pascua realizada. El mismo Jesús resucitado instruye a su Iglesia: camina con ella, la ofrece sus signos. No ha terminado aún su entrega (de ella tratará la segunda parte del EvMc), y sin embargo actúa y habla aquí como Señor pascual, presente en el signo de los panes de la Iglesia misionera. Desde ese fondo se entiende el nuevo milagro:

- El sordomudo de 7, 31-37 parecía aludir a los paganos (es de Decápolis), como la sirofenicia: los gentiles tienen que abrir el oído para escuchar y decir la palabra del evangelio.
- El ciego de Betsaida (8, 22-26) simboliza a los discípulos, que no acaban de entender el signo de los panes. Quizá remita a Pedro, que en el pasaje siguiente (8, 27- 9, 1) se portará como ciego.

Son milagros simbólicos y anticipatorios. Sordomudo y ciego simbolizan la humanidad (Iglesia) que debe aprender a decir y mirar.

Son milagros sacramentales, pues evocan y promueven un gesto de la Iglesia que abre los oídos/boca y lengua a los humanos, para que acojan y transmitan la palabra, para que comprendan el misterio de Jesús.

8,22-26.- Curación de un ciego en Betsaida.

Este episodio cumple una función delimitadora de la sección del camino, colocada entre dos relatos de curación de un ciego (8,22-26; 10,46-52), en el comienzo y el final del camino a Jerusalén, transición entre Galilea y la ciudad santa. Se caracteriza por la secuencia dual: el ciego se cura en dos veces, el final es doble y el episodio es paralelo a 7,31-37.

El relato se sitúa al final de un largo periplo en torno al mar de Galilea. Desde la primera multiplicación de los panes, Jesús y sus discípulos están en camino hacia Betsaida (6,45) y se han desviado por el territorio de los paganos (7,24.31; 8,10). Aquí están tocando el final. A lo largo de la travesía, los discípulos han visto cómo se les reprocha su incomprendimiento: «*¿Aún no comprendéis?*» (8,21). Es entonces cuando se encadenan dos episodios: la curación de un ciego (8,22-26) y el reconocimiento por parte de Pedro de la identidad mesiánica de Jesús (8,27-30).

A los paganos de Decápolis les faltaba la apertura a la palabra. 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).

El contexto y la peculiaridad literaria del relato -sin descripción de la enfermedad, sin efecto inmediato, sin reacción

de la muchedumbre- invitan a pensar que el evangelista pretende impregnar la realidad histórica de un significado simbólico. Si el ciego no tiene nombre, es para que cada discípulo se ponga en su lugar sin dificultad. Si el proceso de curación resulta lento y laborioso, es para advertir que también el proceso de la fe es pausado, gradual y no carente de incertidumbres y vacilaciones.

En Marcos, dos episodios similares pueden marcar una gran sección del evangelio. Además de delimitar lo que encuadran, los dos episodios pueden leerse en relación uno con otro y en comparación o contraste con el material que delimitan. Por ejemplo, el viaje de Jesús a Jerusalén con sus discípulos empieza con el relato de la curación del ciego en Betsaida y concluye con la curación del ciego en Jericó. La primera curación de la vista es difícil, sucede en dos fases, indicando la difícil enseñanza que hay que seguir; la segunda curación de la vista es instantánea, indicando que la enseñanza que ha tenido lugar ha sido comprendida.

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 taumatúrgicas del tiempo. Esa perspectiva es buena y resulta, en un sentido, necesaria. Solo se podrá comprender los milagros de Jesús si se sitúan en el trasfondo de las curaciones de aquel tiempo. Pero en este caso hay algo más: Marcos 8, 22-26 quiere mostrar el cuidado que Jesús ha ido mostrando para iluminar a los suyos, a fin de que así puedan descubrir el signo de los panes y consigan entenderle.

Una curación en dos tiempos

Marcos sigue un esquema fijo al narrar las curaciones obradas por Jesús. Aquí, sin embargo, faltan algunos de esos elementos característicos. Por ejemplo, no se dice nada del enfermo, mientras que de forma habitual se describe la enfermedad cuidadosamente: se hace referencia a su duración, gravedad, los inútiles esfuerzos de los médicos... Por tanto, aquí solo se puede proceder por deducción. El enfermo no debía ser ciego de nacimiento, porque, apenas recuperada la vista, distingue entre árboles y hombres.

Otro elemento que falta en esta relación es la fe. El hombre permanece totalmente pasivo. Sin embargo, no se debe olvidar que, si Jesús exige la fe, esta puede ser también implícita y solamente él está en condiciones de descubrirla. Además, en algunos casos, como el del paralítico bajado por el techo, la fe puede ser la de los que lo llevan. No se puede excluir que la circunstancia sea análoga.

La novedad relevante en este encuentro es que la curación se realiza en dos tiempos. Jesús no lo hace inmediatamente. Primero, el ciego ve de una manera confusa. Sólo después de la segunda imposición de manos logra distinguir netamente las cosas. Tal vez este detalle tenga también una importancia simbólica y sea para indicar la lenta y progresiva iluminación de los pueblos y su gradual abrirse a la fe¹⁸⁰.

Betsaida.

Llegan a Betsaida. Era una ciudad ampliada por Filipo. Por tanto, cuando enseguida diga el evangelista que Jesús sacó al ciego de la aldea, probablemente no se está refiriendo a Betsaida, como piensan muchos intérpretes, o la esté entendiendo en un sentido figurado. Las palabras: “Tomando al ciego de la mano le sacó fuera del pueblo”, aluden, como a aquellas de Jeremías: “*Cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto*” (Jr 31, 32).

La ciudad, aunque fuera Betsaida, que no representa lo más puro de Israel como sería Jerusalén, por ser más abierta a causa de la mezcla de judíos y gentiles, significaría que incluso de ahí tienen que “*salir*” los discípulos para poder abrirse al mensaje de Jesús. El ciego, arrastrado por la mano de Jesús, es Israel cogido de la mano por Dios para sacarlo de Egipto. También Jesús quiere llevar a los suyos a una nueva alianza.

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)

22 Καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν.

22a Y llegaron a Betsaida.

Betsaida Julias, ciudad situada fuera del territorio propiamente judío. Por fin llegan a la meta que les había señalado Jesús después del primer reparto (6,45). Este lugar se encuentra «al otro lado», es decir, representa la antítesis de la mentalidad del judaísmo. Están de nuevo en tierra pagana, lugar favorable a la comprensión del mensaje.

Antes del reparto del pan a los paganos se ha encontrado el episodio del sordo tartamudo (7,32-37), figura de la resistencia de los discípulos a escuchar el mensaje de la igualdad de los pueblos.

¹⁸⁰ Jesús cura al ciego en dos etapas. Tal circunstancia puede tener un profundo significado simbólico para Marcos porque, inmediatamente después de la curación, Pedro, que hasta entonces ha sido un invidente total con respecto a la verdadera identidad de Jesús, es parcialmente curado de esa ceguera interior.

Incomprensión de los discípulos; El ciego

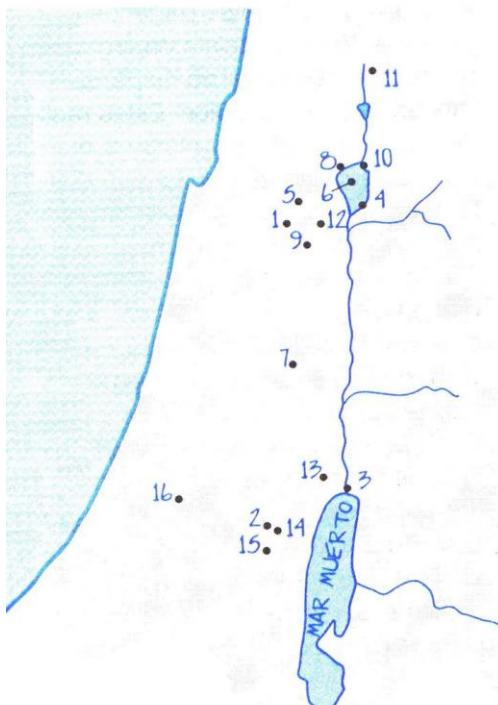
Aparece la perícopa del ciego figura de los discípulos, quienes a pesar de las señales que Jesús ha dado y la experiencia que han tenido, siguen, como la gente en la idea de un Mesías nacionalista y no reconocen el mesianismo de Jesús.

Podría decirse que la pregunta anterior (*¿aún no entendéis?*: 8, 21) ha quedado de algún modo respondida por el gesto de Jesús que ha decidido abrir los ojos de sus discípulos, representados por este ciego de Betsaida (cabe recordar que Pedro, Andrés y Felipe son oriundos de esa ciudad, conforme a Jn 1, 44). Adelantando de algún modo el argumento de la siguiente sección (con el reconocimiento y rechazo de Pedro, cf. 8, 27-33), quizás se podría afirmar que el ciego de Betsaida representa precisamente a Pedro. Jesús le ha querido curar, abriendole los ojos, y él ha comenzado a ver, pero luego ha quedado nuevamente ciego, incapaz de comprender la gratuitad y entrega de la vida que implica el signo de los panes.

Es importante recordar el momento del evangelio en que sucede: tras el episodio de «la levadura de los fariseos y de Herodes», y antes de la confesión de Pedro. El primero de ellos acababa con la reprensión de Jesús a los discípulos por su falta de comprensión (8, 17-18). El segundo contiene la primera confesión de Jesús como Mesías por parte de sus discípulos (8, 29); pero es una confesión que, aunque cierta, se manifiesta imperfecta.

Los discípulos ven, pero aun imperfectamente: no son capaces de «ver con claridad» el misterio de Jesús. Piensan en un mesianismo terreno, no en el que Dios ha dispuesto. Por ello, Jesús les sigue prohibiendo que lo proclamen como Mesías, igual que manda al ciego no dar publicidad en Betsaida a lo acontecido fuera del pueblo. Pero el signo de esta curación es, a la vez, un motivo de esperanza: los discípulos alcanzarán la plena visión, si siguen bajo el influjo de su Maestro.

LUGARES IMPORTANTES EN LA VIDA DE JESÚS



1. **Nazaret:** Encarnación e infancia, Lc 1 – 2
2. **Belén:** Nacimiento, Lc 2 11
3. **Jordán:** Bautismo, Mt 3 17
4. **Lago de Galilea:** Llamado a sus discípulos, Mc 1 16-19
5. **Caná:** Primer signo del Reino, Jn 2 1-11
6. **Lago de Galilea:** Calma la tempestad, Mc 4 35 y camina sobre las aguas, Mt 14 22-23
7. **Sicar:** Agua viva para la mujer samaritana, Jn 4 10
8. **Cafarnaún:** Sermón del pan de vida, Jn 6 35; curación del siervo del centurión, Mt 8 5-13 y del paralítico, Mt 9 2-8; resurrección de la hija de Jairo, Mt 9 18-26
9. **Naín:** Resurrección del hijo de la viuda, Lc 7 11-17
10. **Betsaida:** Multiplicación de los panes, Lc 9 10-17
11. **Cesarea de Filipo:** Pedro reconoce a Jesús como Mesías, Mc 8 29
12. **Tabor:** Transfiguración, Mc 9 7
13. **Jericó:** Curación de Bartimeo, Mc 10 46-52 y llamado a Saqueo, Lc 19 1-10
14. **Betania:** Resurrección de Lázaro, Jn 11 1-44
15. **Jerusalén:** Última Cena, Lc 22 19; muerte crucificado, Jn 19 30; resurrección, Mt 28 6
16. **Emaús:** Aparición a dos discípulos después de la resurrección, Lc 24 13-35

El Códice de Beza (s. V), al igual que algunos manuscritos más tardíos, lee «Betania». En los otros mss antiguos figura «Betsaida», por lo que críticamente se impone esta última localidad, en la ribera del lago. Probablemente, un copista ha confundido esta localidad con Betania, más conocida (Mc 11, 1. 11-12; 14, 3); esto sugiere, por su parte, un deficiente conocimiento de la geografía palestinense, ya que Betania está junto a Jerusalén y no en Galilea

καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλὸν καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα αὐτοῦ ἀψηται.

22b Le llevaron un ciego y le suplicaron que lo tocase.

Como en el episodio del sordo tartamudo (7,32-37), son unos colaboradores espontáneos y anónimos quienes acercan el ciego a Jesús y le suplican que lo toque. El ciego, como antes el sordo, representa a los discípulos, a quienes Jesús acaba de reprochar su ceguera (8,18); pero se diría que no son conscientes de ella: no recurren a Jesús por iniciativa propia ni buscan ser curados. Los colaboradores saben que sólo Jesús puede poner remedio a la situación. Por otro lado, «**abrir los ojos de los ciegos**» equivale en los profetas a liberar de la opresión (cf. Is 35,5s; 42,7.16; 61,1). No se trata de un ciego de nacimiento, sino de un ciego que había visto y ha dejado de ver. No se explicitan los motivos.

Si “**le llevan**”, quiere decir que no sólo conocen personalmente a Jesús, sino que le estaban esperando, precisamente al otro lado del Jordán, fuera del territorio judío; son muy conscientes de que Jesús es el único que puede devolver la vista a uno que había visto, pero que se ha vuelto *ciego*. Se preocupan, pues, de este ciego que no quiere ver, que *tiene ojos y no ve*, porque tiene el entendimiento endurecido. «**Le suplican que le toque**», dejando entrever con el término técnico “**tocar**” que la ceguera había sido provocada por algún tipo de impureza legal, pero que Jesús le puede liberar de este tabú religioso precisamente “**tocándole**”, es decir haciendo caso omiso de las leyes de la pureza ritual. Estos individuos anónimos le han entendido a fondo.

El ciego aparece como una figura representativa del Israel mesiánico, es decir, de los discípulos que habían de representar al Israel que había aceptado a Jesús como Mesías. Los discípulos son los responsables de la comunidad. En concreto, Marcos tiene el punto de mira puesto en la iglesia de Jerusalén.

Los que «**le llevan**» son aquellas personas que conocen las situaciones de una comunidad concreta, creyente o no creyente, que con su espíritu de servicio son capaces de liberar, de devolver la vista, de orientar a las comunidades. Estos vienen a Jesús convencidos de que si él **toca** el corazón del ciego para que se abra plenamente a su enseñanza liberadora, éste volverá a ver.

23 καὶ ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ ἐξήνεγκεν αὐτὸν ἔξω τῆς κώμης, καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ, ἐπηρώτα αὐτόν, Εἴ τι βλέπεις;

23a **Cogiendo de la mano al ciego lo condujo fuera de la aldea; le echó saliva en los ojos, le aplicó las manos y le preguntó: ¿Ves algo?**

El plano representativo del episodio está claramente señalado por Mc con la frase “*cogiéndolo de la mano, lo condujo fuera de la aldea*”, que calca la de Jr 31/38,32 «*cuando los cogí de la mano para conducirlos fuera de Egipto*».

«**Habiendo cogido la mano del ciego, le sacó fuera de la aldea**». Jesús demuestra así de una manera palpable que él no cree en absoluto en la Ley de la pureza ritual, pero va más allá, «**le sacó fuera de la aldea**». Con la palabra “**aldea**” Marcos designa un lugar cerrado, donde impera un pensamiento único, gobernado por el caciquismo. Despectivamente, y no sin ironía, pone en un mismo plano la institución religiosa judía que impedía al ciego “ver” y la esclavitud de Egipto que impedía a los israelitas ser libres.

La acción de Jesús con el ciego significa, por tanto, un éxodo, una liberación; el lugar de opresión de donde lo saca Jesús. Es *la aldea*, que está en paralelo con *Egipto* del texto profético. En Mc, de hecho, «**la aldea**» (en singular) representa la parte del pueblo judío dominada ideológicamente por «*la ciudad*» (Jerusalén, cf. 11,19; 14,13), que enseña y difunde el nacionalismo, fomentando la expectativa de la restauración y gloria de Israel; es esta ideología la que ciega a los discípulos, impidiéndoles comprender el mesianismo universalista de Jesús. Mc indica así que, llegados a territorio fuera de Israel (Betsaida), Jesús quiere sacar a los discípulos de la expectación mesiánica del ambiente judío con la que ellos se han identificado y que les provoca la ceguera. La curación se realiza en dos momentos: en el primero, Jesús, como en el caso del sordo (7,33), utiliza la saliva, símbolo del Espíritu, y aplica las manos al ciego, para transmitirle su propia fuerza.

La redundancia de gestos muestra la dificultad que encuentra para la curación. Quiere iluminar los ojos del ciego, para que pueda juzgar críticamente su anterior postura, y refuerza la acción del Espíritu con su propio gesto. El ciego no reacciona espontáneamente, por eso Jesús le pregunta si le ha hecho efecto su acción.

(otra posible traducción) “**Después de escupirle en la órbita de los ojos e imponerle las manos, le pregunta: ¿Ves alguna cosa?**” “*Escupir*” debe entenderse de acuerdo a la concepción judía de aquel tiempo; la saliva era portadora de espíritu, de fuerza vital, de aliento condensado. Por tanto, “*escupir*” quería decir transmitir algo muy personal. Jesús se implica de una manera muy comprometida con este gesto. Marcos distingue entre «*la órbita de los ojos*», la cavidad externa, y «*los ojos*» propiamente dichos. Jesús “*escupe*” en sus manos, como si quisiera amasar algo, e impone las manos sobre la órbita de los ojos del ciego untadas con su saliva.

Unas manos que “*tocan*”, que amasan con “*saliva*”... ¿Qué es lo que está haciendo Jesús? Recuerda las manos de Dios creando al hombre del barro de la tierra (Jb 10,9: «*Recuerda que has sido modelado como arcilla*»; Is 64,7:

«Nosotros somos la arcilla, y tú, el alfarero; todos somos la obra de tus manos»). Las manos de Jesús están “recreando” al hombre porque se había endurecido y se había quedado ciego. Es preciso reblanecer la tierra para que vuelva a ser manejable.

8, 24

El hombre recobra una visión imperfecta, borrosa: ve las figuras humanas «como árboles» en movimiento. Solo después verá con claridad.

Este es el pasaje evangélico con mayor riqueza en matices visuales, expresados por diversos términos del campo sermántico de la visión: *anablépô* «recobrar la visión», *blépô*: y *horaô* «ver», *diablepô* «ver con claridad» y *emblépo*¹⁸¹ «ver con precisión».

Desde este final parece claro que el ver a los hombres como árboles que andan, de difícil traducción, equivale a verlos desproporcionadamente.

Otro significado pudiera ser verlos al revés, con la cabeza para abajo; las ramas de los árboles simularían los brazos y las piernas. Si así fuera, el evangelista quiere decir que Pedro ve a Jesús al revés: un Mesías nacionalista y prepotente. No es extraño que Jesús le llame Satanás (8, 33), y le ordene que se ponga detrás de él (*hupage opisô mou, satana*); es decir, que comience de nuevo a seguirle.

24 καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν, Βλέπω τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι ὡς δένδρα ὄρῳ περιπατοῦντας.

24 Empezó a ver y dijo: « Veo a los hombres, porque percibo como árboles, aunque andan».

El ciego empieza a ver; su respuesta muestra que ya es capaz de comprender la calidad humana de los hombres, es decir de los «habitantes» de la aldea. El término «**los hombres**» tiene una carga negativa (cf. 7,8: *la tradición de los hombres*), y el uso de este término general implica que la ideología del poder dominador es la que impera no sólo en el pueblo judío (caso particular), sino en toda la humanidad. El ciego percibe que, aun siendo hombres (**aunque andan**), son como árboles, que ni ven ni oyen (cf. 4,12). «... *Distingo los hombres como si fueran árboles, pero caminan*».

Árboles es una comparación que indica insensibilidad, símbolo de lo que no siente, de lo que no tiene sensibilidad, no se podía poner una comparación de animales porque los animales al menos sí que ven, pero no así los árboles. De momento ve a los hombres (la humanidad) como si fuesen árboles, es decir seres vivos que se mueven hieráticamente, *hombres que caminan*, insensibles a las realidades de su entorno, atrapados en sus tradiciones, que “no escuchan ni ven”.

Por fin se dan cuenta los discípulos del efecto de la ideología en el pueblo sometido a la institución: le impide ver, oír y entender. Jesús hace que lo descubran para que separen la idea de Mesías de la que profesa el pueblo. Es esta liberación la que Mc ha expresado antes figuradamente como «*sacar de la aldea*». Ven y perciben.

Una curación progresiva.

Se trata de una curación en dos tiempos. Los recursos del vocabulario de la vista se desarrollan por medio del verbo *blepô*, 'mirar' y sus compuestos. El paciente cuidado por el médico es invitado a decir él mismo lo que ve (8,24). Es el único relato evangélico en que la eficacia de Jesús parece fracasar. El pequeño adverbio «inmediatamente», que habitualmente marca la presteza de la curación, cede su puesto al adverbio «nuevamente» (8,25). No obstante, Jesús sigue siendo el dueño de la situación; como si hubiera adivinado que el ciego no estaba totalmente curado, le pregunta. Hace gestos extraños de sanador, como antes con un sordomudo (7,31-37). Mateo y Lucas evitan narrar estos dos episodios.

8,25

La visión idealista del Génesis, de aquel fango primordial perfectamente manejable en las manos de Dios, topa con la cruda realidad del proceso evolutivo que avanza muy lentamente, con constantes involuciones y frenazos. Jesús se da cuenta de que esta visión inicial no es correcta, que no ha recuperado la vista del todo, y le vuelve a imponer las manos. Pero ahora no le pone las manos sobre la órbita de los ojos, sino «**sobre sus ojos**», va más a fondo. Se trata de los ojos interiores evidentemente.

25 εἶτα πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὄφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ διέβλεψεν, καὶ ἀπεκατέστη, καὶ ἐνέβλεπεν τὴλανγῆς ἄπαντα.

25 Le puso otra vez las manos en los ojos; el hombre miró: estaba curado y veía todo con claridad.

Jesús interviene de nuevo, aplicando otra vez las manos en los ojos del ciego. Este segundo momento lo capacita

¹⁸¹ El contraste entre *blepo* y *diablepô* aparece también en Mt 7, 3-5 11 Lc 6, 42; y entre *horaô* y *emblepo*, en Mc 14, 67.

para ver y entender del todo. Mc insiste en la total curación acumulando verbos: *vio* del todo, *quedó* normal (sólo ahora lo consigue) y lo *distinguía* todo claramente.

En este momento «*quedó restablecido, hasta el punto de recuperar la visión nítida de todas las cosas*». El verbo empleado por ambos textos, *volver al estado anterior, restablecer*, indica aquí la “restauración” de la condición primigenia del hombre gracias a la acción liberadora de Jesús.

Jesús cura al ciego para que vea (acepte) el signo de los panes, comprendiendo así la verdad del ser humano, en el nivel de la comida compartida y de la entrega de la vida por los otros.

26 καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἴκον αὐτοῦ λέγων, Μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθης.

26 Jesús lo mandó a casa diciéndole que no entrase en la aldea.

Hay una oposición entre su casa y la aldea: la primera aparece como positiva, la segunda como negativa. De hecho, la aldea es el sitio de donde Jesús saca, la tierra de opresión desde donde se emprende el éxodo. La casa propia de los discípulos es la del nuevo Israel, constituido por Jesús, donde él se hace presente y que forma parte de la nueva comunidad humana; ése es el punto de llegada del éxodo, la tierra prometida.

«*La aldea*», el ambiente judío nacionalista que aspira a la restauración de Israel constituye siempre un peligro, una tentación para los discípulos; eso justifica que Jesús les prohíba terminantemente volver a ella, pero indica al mismo tiempo que ellos, por sí mismos, no comprenden que es justamente «*la aldea*» la que les causa la ceguera. Este último detalle hace ver que la curación del ciego/discípulos es más exterior que profunda. Mc juega con dos planos, ideal y real.

Ahora le envía “*a su casa*”, para que anuncie la buena noticia de su liberación personal al resto de discípulos, si bien con una clara restricción: «*Ve a tu casa y no lo digas a nadie en la aldea.*» *Su casa* es ahora el nuevo Israel.

La esperanza del discípulo. Este milagro, con el que Jesús devuelve el bien más preciado -la visión- a un ser humano carente de ella, es a la vez una parábola que simboliza admirablemente el proceso interior de los discípulos atestiguado por Marcos. Por ello sintetiza en cierto modo la historia evangélica, que narra el largo y sufriente proceso que va del no-ver al ver, del no-comprender a creer en Jesús. En el ciego de Betsaida se descubre, por tanto, un esperanzador ícono con el que el lector del evangelio está llamado a identificarse. El ciego llegó a ver todo con claridad; también vieron los discípulos; también verán los lectores del evangelio.

Dejarse conducir sin pedir explicaciones

Todos hablan de milagro en dos fases, Pero las fases son en realidad tres. No se debe olvidar la primera: «Tomó de la mano al ciego, lo sacó de la aldea...». El milagro se hace posible sólo a través de este primer gesto: dejarse tomar de la mano. Certeza de que la vista puede venir únicamente de él, y no de otras luces ilusorias. Él es la luz. No, la fe no comienza con la luz. Comienza atravesando la oscuridad para poner la mano en la mano de Otro. La luz vendrá después.

La curación comienza cuando se entiende que de aquella mano uno puede fiarse totalmente.

Aquí termina la *primera parte de Marcos*, en una especie de «*milagro de visión*», que parece semejante al milagro con el que termina la *segunda parte de Marcos* y todo el evangelio: *animados y dirigidos por las mujeres, los discípulos de Jesús tienen que volver a Galilea, donde «verán» a Jesús. Ellos serán como este ciego que ha empezado a ver poco a poco, hasta terminar viendo todo con claridad (8, 25). Que los hombres y mujeres sean capaces de ver a Jesús (de verlo todo) con claridad: ésta es la finalidad y meta del evangelio.*

SEGUNDA PARTE: Mc 8,27-16,8

Jesús y sus discípulos abandonan el territorio de Galilea y se ponen en camino. Poco a poco se sabe que van a Jerusalén. Cambia, así mismo, la actividad principal, que se va centrando cada vez más en la enseñanza directa a los discípulos y menos en la actividad sanadora y de predicación a la gente.

La confesión de Pedro es un punto de llegada -largamente esperado y penosamente alcanzado-, que se transforma al instante en punto de partida. No se puede calificar a Jesús como Mesías sin precisar y completar a continuación este concepto. La tensión hacia Cesárea de Filipo debe prolongarse hasta la cruz y la pascua, como momentos de revelación plena.

Se abre así, tras la confesión de Pedro, la segunda parte del evangelio. Consta también de tres secciones menores en continua progresión:

- Revelación del camino doloroso del Mesías (Mc 8,31-10,52)

- Revelación de Jesús como juez y señor del templo (Mc 11,1 -13,37)
- Revelación de Jesús como Hijo de Dios (Mc 14,1-16,8).

En el comienzo de esta segunda parte, como al principio de la primera, el narrador hace presente la figura de Juan Bautista (1,4.9.14/8,28), la expresión *opisô mou* (= detrás de mí) de seguimiento (1,7/8,33), la voz de Dios venida del cielo para decir a Jesús quién es (1,11/9,10) y la tentación en el desierto por obra de Satanás (1,13/8,33).

El mismo Jesús, que había sido pregonero del Reino, inicia con sus discípulos un camino dramático de entrega de la vida, apareciendo como verdadera casa, pan y palabra para los humanos. La primera parte comenzaba con un texto donde Dios definía la identidad de Jesús, declarándole su Hijo desde el cielo (1, 1-11). Esta segunda parte empieza con la voz de Pedro que le llama Cristo y la respuesta de Jesús que se presenta como Hijo del humano (8, 27- 33).

En esta parte se encuentran tres grandes secciones que se añaden a los dos precedentes:

3^a sección: 8,27-10,52

4^a sección: 11,1-13,37

5^a sección: 14,1-16,8

Se pasa del pan que ofrece Jesús al Jesús que se hace pan. En esta perspectiva recupera y desarrolla Mc temas que antes habían quedado pendientes, ratificando la unidad de las dos partes de su evangelio.

1. Seguía pendiente el tema de la identidad de Jesús (6, 14-15) ¿Quién es? ¿Cómo conocerle? Lógicamente, el primer pasaje de la segunda parte (8, 27-33) vuelve a plantearlo.
2. Se había iniciado el juicio y condena de Jesús: han decidido perderle fariseos y herodianos (3, 6); le han llamado poseído los escribas (3, 22), le han rechazado en Nazaret (6, 1-6a)
3. Por otra parte, el modelo de casa y familia de Jesús (cf. 3, 20-35) parece oponerse al modelo Templo; es normal que haya enfrentamiento.
4. Se ha iniciado el banquete mesiánico del pan en las multiplicaciones; habrá que culminarlo (cf. 14, 3-9.12-26).
5. Quedaba sin desarrollar la expansión de la palabra a todo el mundo (cf. 4, 1-23); de ello tratará el envío pascual a Galilea (cf. 16, 6-7).

Incomprensión

Hasta ahora, el retrato que hace Marcos de los discípulos no podría ser más favorable. Llamados por Jesús a seguirlo, han respondido obedientes a su llamada, dejando atrás su anterior modo de vida y comprometiéndose con la causa de Jesús dándole su adhesión y su lealtad inquebrantable. Sin embargo, la impresión de que todo marcha bien con los discípulos es engañosa, porque ya aparece claramente la perspectiva de conflicto entre Jesús y ellos. El problema principal de los discípulos es su incomprensión. A primera vista, esto resulta enigmático. Sin embargo, la caracterización que hace Marcos de los discípulos es que, a pesar de «estar con» Jesús, no comprenden correctamente todavía. Estar con Jesús es aprender de él, «pensar según Dios, no al modo humano». Los discípulos, sin embargo, se manifiestan propensos a ver la realidad desde un punto de vista humano. Y de ahí su incomprensión.

El motivo de la incomprensión de los discípulos se remonta a su modo de interpretar la realidad. Aunque han sido iniciados por Jesús en «tener los pensamientos de Dios», «tienen los pensamientos de los hombres». En consecuencia, Jesús tiene que luchar no sólo con Israel, sino también con ellos. En su interior están divididos: aunque están comprometidos con Jesús, parecen incapaces de ver la realidad como la ve él, desde la perspectiva del reinado de Dios que se acerca.

Por más frío que pueda parecer el relato sobre los discípulos, sin embargo, no está desprovisto de rasgos positivos. Por ejemplo, hasta el arresto de Jesús, los discípulos continúan siguiendo a Jesús y estando «con él». A pesar de su incomprensión, también ellos le piden que los instruya y escuchan sus palabras.

8,27-10,52.- En camino hacia Jerusalén

La confesión de fe de Pedro marca un giro en el relato. Por primera vez, un discípulo reconoce en Jesús su identidad de Cristo. Este cambio de situación coincide con algo inesperado: el anuncio de los sufrimientos del Hijo del hombre y la perspectiva de la cruz. Jesús saca consecuencias muy concretas para sus discípulos.

Centro del evangelio. Llegado a este punto del relato, tras la batería de preguntas sin respuesta de 8,13-21 y la curación del ciego en 8,22-26, Jesús toma la iniciativa de ir hasta el final de la Incomprensión de los discípulos. La

confesión de fe de Pedro va seguida de un primer anuncio de la pasión y de una exposición sobre las condiciones para ser discípulo.

8,27-10,52.-TERCERA SECCIÓN. JESÚS INSTRUYE A SUS DISCÍPULOS

La secuencia del camino a Jerusalén está muy bien articulada: los discípulos han vislumbrado confusamente el mesianismo de Jesús (8,27-38), y este les comienza a enseñar abiertamente que su camino pasa por la pasión y la cruz. Son las tres anticipaciones/ anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,32-34), cada una de las cuales encuentra la incomprendición de los discípulos (8,32; 9,32-34; 10,35-40), a la que Jesús responde enseñando que su mesianismo no es glorioso, sino que pasa por la entrega de la vida (8,34-35), por la identificación con los últimos (9,35-37) y por el servicio hasta la muerte (10,41-45). Toda la secuencia está atravesada por la tensión entre «los pensamientos de Dios y los pensamientos de los hombres [de los discípulos]» (8,33). La secuencia está enmarcada por la curación de dos ciegos: el de Betsaida (8,22-26), que tiene grandes dificultades para llegar a ver, y el de Jericó (10,46-52), que llega a la visión clara y «seguía a Jesús por el camino» (tipo del discípulo que sigue a Jesús por el camino de la cruz).

Comienza una acción diferente a la curación del ciego, la enseñanza, que se desarrolla, en **el camino** dejando atrás Betsaida, hacia Cesarea de Felipe. Los discípulos, que no estaban narrativamente presentes en la curación del ciego, reaparecen en primer plano. La acción da lugar al discurso de Jesús. La trama no avanza. En 10,52, termina la segunda curación del ciego de Jericó, que da paso a un momento bien diferenciado en la narración, pues en 11,1 los personajes se encuentran ya cerca de Jerusalén y Jesús comienza a preparar la celebración de la Pascua.

Esta tercera sección se articula en torno a las tres prolepsis o anticipaciones pascuales, todas ellas en boca de Jesús, aunque diferenciadas, pues a medida que avanzan se van volviendo más elaboradas.

La organización de estas prolepsis presenta una estructura concéntrica donde destaca la segunda predicción:

a) 8,22-26, curación del ciego de Betsaida

b) 8,27-9,29, primera predicción de la Pascua: (*didáskein... pathein... tou huiou tou anthropou... meta treis heméras anasténai*)

c) 9,30-10,31: segunda predicción de la Pascua: (*edídasken...ho huios tou anthropou paradidotai... meta treis hemeras anastesetai*)

b') 10,32-35: tercera predicción de la Pascua (clímax narrativo de las tres): (*ho huios tou antropou paradothesetai... meta treis hemeras anastesetai*)

a') 10,46-52, curación del ciego de Jericó.

Las tres prolepsis, se relacionan formalmente mediante una fuerte coincidencia en la gramática, sintaxis y vocabulario: verbo enseñar (didáskein...), descripción de los padecimientos (pathein, paradidotai...), alusión al Hijo del Humano (tou huiou tou anthropou), la resurrección a los tres días (treis heméras anasténai).

A cada una de las predicciones de Jesús le sigue una reacción de temor, resistencia e incomprendición por parte de los discípulos (8,32b; 9,32; 10,32) que contrasta con la explicitación cada vez más detallada y franca de la descripción de Jesús.

Lo importante de esta sección radica en que ya no se descubre a Jesús por lo que otros dicen sobre él, o por lo que hace, sino por lo que él dice de sí mismo, con machaona insistencia, en los tres anuncios de la pasión, muerte y resurrección.

8,27-9,29.- De camino

Jesús toma la decisión de emprender el viaje a Jerusalén, comprobando, de una forma nueva y más directa que hasta este momento, la resistencia de sus discípulos y su falta de comprensión. Comienza una etapa diferente y nueva. Por eso el narrador incluye la escena de la transfiguración inmediatamente después, con una finalidad concreta en el mundo de la historia, destinada a provocar un choque positivo y estimulante en los discípulos de Jesús (a través de tres de ellos). En este momento el lector no conoce el destino del viaje ni se dan indicios de que lo conozcan los personajes exceptuando Jesús.

Ahora comienza a aparecer en el texto la palabra camino que se va a repetir con frecuencia. Jesús va a descender hasta Jerusalén, donde padecerá y morirá. Hasta ahora Jesús ha hecho con sus discípulos un primer recorrido por las zonas de Galilea; es como la primera vez que impone las manos al ciego. El camino de Cesarea a Jerusalén constituirá el segundo; la segunda vez que pone sus manos sobre el ciego, cuando comience a ver todo con claridad.

8,27-38

La escena de Jesús y sus discípulos en la región de Cesaréa de Filipo (8,27-38), llena de tensión narrativa y de relaciones literarias internas, ocupa un lugar central en el relato. Confluye aquí toda la temática precedente sobre la personalidad de Jesús y la trama va a experimentar un giro decisivo. Pedro confiesa a Jesús e inmediatamente le reprende.

Jesús impone enérgicamente silencio sobre su mesianismo confesado por Pedro y habla claramente de «su camino», que le conduce a Jerusalén, es decir a la pasión y a la cruz. En efecto, la sección 8,27-10,52 es una instrucción sobre el camino de la cruz (la palabra «camino» aparece en el versículo inicial y en el final). Está jalonada por los tres anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,33-34), que encuentran siempre la incomprendición total de los discípulos, a la que responde Jesús con un esfuerzo catequético sobre el sentido de la cruz (8,37-38; 9,32-37; 10,35-45). No se observa ningún avance en la comprensión de los discípulos, que «tienen los pensamientos de los hombres y no los de Dios». Lo que está en juego es la comprensión del mesianismo de Jesús, es decir el camino de la cruz.

8, 27-30

El episodio de Cesarea de Filipo constituye el centro, literario y teológico, del evangelio de Marcos. El interrogante que Marcos se planteó desde el principio –“quien es Jesús”– aquí se plantea con toda claridad y se le da igualmente una respuesta clara: Jesús es el Hijo del hombre que camina hacia la cruz. De ahora en adelante es, en cierto sentido, el único tema que se trata.

Es el punto de convergencia de las dos partes de que se compone el evangelio de Marcos. Es el punto de llegada del camino del Mesías (confesión de Cesarea) y el punto de partida del camino del Hijo del hombre hacia la cruz liberadora que comienza con el primer anuncio de la kénosis final de Jesús en la Cruz liberadora. Punto de llegada y punto de partida de la gran misión de Jesús.

Jesús comienza a proclamar un nuevo mensaje, el de la cruz. En esta enseñanza Jesús va a traspasar el límite de lo comprensible.

Se cierra con una escena en la que aparece una actitud negativa hacia Jesús. A primera vista es una respuesta acertada, porque coincide con lo que narrador había dicho acerca de Jesús al comienzo del relato; “Comienzo de la Buena Noticia de Jesús, Mesías...”. Sin embargo, la reacción de Jesús deja perplejos a los discípulos y también a los lectores y oyentes del evangelio; “Los increpó (como si de espíritus inmundos se tratase) para que no hablaran a nadie acerca de él”. Esto significa que la respuesta no es adecuada o es incompleta y que, tanto los discípulos como los lectores, deben seguir con Jesús si quieren conocer su verdadera identidad.

Marcos escribió este evangelio seguramente por el rechazo que sentía su comunidad a predicar la pasión de Jesús y su muerte, porque todos esperaban un Mesías triunfante, un libertador nacional político. Pero el Mesías que Jesús contrapone al que confesó Pedro conlleva preocuparse de los pobres, de las viudas que no tienen protección, de los enfermos, de los niños –totalmente desvalidos en aquella época–, de los huérfanos, de los excluidos. Y esta preocupación, además de compasión, era una crítica contra los poderosos de entonces.

Jesús plantea dos preguntas. Si la primera respuesta resume lo que otros han dicho ya, la segunda, la de Pedro, aporta al relato una novedad. Dejando aparte a los demonios, que abiertamente habían «gritado» los títulos de Jesús (cf. 3,11), hasta entonces nadie había adelantado la interpretación precisa y justa de los signos planteados. En una escena que avanza de forma progresiva, Pedro reconoce al fin «al Mesías».

8,27-28.-La encuesta

Hasta este momento, el evangelio ha ido planteando el enigma de quién es Jesús. Un personaje desconcertante, que enseña con autoridad y tiene poder sobre los espíritus inmundos (1,27), perdona pecados como si fuera Dios (2,7), escandaliza comiendo con publicanos y pecadores (2,16) y se considera con derecho a contravenir el sábado (2,27; 3,4). Los fariseos y los herodianos deciden muy pronto que debe morir (3,6), sus familiares piensan que está mal de la cabeza (3,21), los escribas que está endemoniado (3,22), y los de Nazaret no creen en él, lo siguen considerando el carpintero del pueblo (6,1-6). Mientras, los discípulos se preguntan desconcertados: «¿Quién es este que hasta el viento y el lago le obedecen?» (4,41). Ahora, cuando se llega al centro del evangelio de Marcos, Jesús aborda la cuestión capital: ¿quién es él?

8,27.-¿Quién dice la gente que soy yo?

La confesión de Pedro es un punto de llegada que se transforma rápidamente en un punto de partida. No se puede afirmar que Jesús es el Mesías sin precisar qué significa «Mesías». Marcos propone que solamente al final del camino que lleva a la cruz se revela plenamente el mesianismo de Jesús. La perícopa que inicia la segunda parte se convierte en «bisagra» que une las dos partes de la narración.

Intencionadamente el evangelista pone en boca de Pedro la palabra «Mesías» y aprovecha para mostrar al lector que si incluso a Pedro le resulta tan difícil de entender quién es Jesús, reniega de él y no es capaz de comprender su mensaje hasta después de la resurrección, y pese a todo esto, Dios le acoge y le espera en Galilea (16,7).

27 Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς, Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;

27 **Salió Jesús con sus discípulos para las aldeas de Cesarea de Filipo. En el camino les hizo esta pregunta: «¿Quién dice la gente que soy yo?»**

Cesarea de Filipo es tierra pagana. Reaparece el nombre de Jesús, que no se había mencionado desde 6,30, cuando la vuelta de los enviados, lo que sitúa la narración en un terreno más cercano a la historia. La escena se desarrolla en territorio pagano, donde los discípulos pueden estar más libres de la presión ideológica de su sociedad, en particular de los fariseos, y se plantea en ella la cuestión de la identidad de Jesús (4,41; 6,14-16). Las dos preguntas que Jesús hace a los discípulos corresponden a los dos momentos de la curación del ciego (8,24.27). En primer lugar, les pregunta cuál es la opinión de la gente (los hombres) sobre su persona.

8, 28-30

El clima de hostilidad que reinaba en el entorno contra los que se habían enfrentado a los romanos, hacía que ciertos aspectos de la vida y el mensaje de Jesús resultaran peligrosos sino eran correctamente interpretados. El interés del evangelista por explicar y corregir los títulos de Mesías e Hijo de David, atribuidos a Jesús durante su vida pública (Mc 8, 29-30; 12, 35-37) revela la intención de evitar sus connotaciones políticas y, con ellas, la posibilidad de que sus seguidores fueran considerados enemigos de Roma.

Pedro considera que confesarlo como Mesías sería lo más acertado, pero el Jesús de Marcos no acepta un título que puede prestarse a equívocos. El Mesías era esperado por todos los grupos, y todos creían que sería el liberador político del pueblo. Jesús sabe que ni su camino ni sus opciones son políticas, porque no es ahí donde están los fundamentos del Reino de Dios que ha predicado. Por eso, para aclarar el asunto viene el primer anuncio de la pasión; de esa manera dejaría claro que su mesianismo, al menos, no sería como lo esperaban los judíos y, a la vez, sus discípulos debían aprender a esperar otra cosa.

8,28.- Lo que piensa la gente

Para la gente, Jesús no es un personaje real, sino un muerto que ha vuelto a la vida se trate de Juan Bautista, Elías, o de otro profeta. De estas opiniones, la más «teológica» y con mayor fundamento sería la de Elías, ya que se esperaba su vuelta, de acuerdo con Malaquías 3,23:

«Yo os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible; reconciliará a padres con hijos, a hijos con padres, y así no vendré yo a exterminar la tierra».

En cualquier caso, resulta interesante que el pueblo vea a Jesús en la línea de los antiguos profetas. En ello pueden influir muchos aspectos: su poder (como en los casos de Moisés, Elías y Eliseo), su actuación pública, muy crítica con la institución oficial, su lenguaje claro y directo, su lugar de actuación, no limitado al estrecho espacio del culto.

Marcos dispone su relato de tal manera que los temas de la identidad y del destino de Jesús se entrecruzan. Hasta que los hombres no sepan que el destino de Jesús será morir crucificado, no sabrán quién es Jesús. Igualmente, hasta que no sepan que Jesús es el Hijo de Dios, no sabrán cuál va a ser su destino. Por tanto, al abordar el tema de la identidad de Jesús, se puede abordar al mismo tiempo el tema del destino de Jesús. En comparación con la sección central de su relato, Marcos altera dramáticamente el modo de tratar el tema de la identidad de Jesús en la sección final. En la central, los demonios dicen a gritos que Jesús es el Hijo de Dios, pero los hombres únicamente se preguntan y especulan sobre quién puede ser. La conjectura de que es algún tipo de profeta es errónea. En la sección final, sin embargo, los demonios ya no proclaman a gritos la identidad de Jesús. Los que ahora centran su atención en este tema, con renovada intensidad, son los hombres, y algunos manifiestan comprenderlo.

28 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι, Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἰς τῶν προφητῶν.

28 **Ellos le contestaron: «Juan Bautista; otros, Elías; otros, en cambio, uno de los profetas».**

La gente adicta al sistema judío sigue teniendo las mismas opiniones sobre Jesús que aparecieron después del envío de los discípulos: lo identifica con figuras del pasado (Juan Bautista, Elías, un profeta) (cf. 6,14-16), con personajes reformistas, pero cuyo mensaje no realiza la expectativa que el pueblo ha ido acumulando a lo largo de su historia; la gente lo juzga positivamente, pero lo que han aprendido del Mesías les impide identificarlo con Jesús. Son gente adoctrinada por la institución judía y su opinión permanece inmóvil. Las señales mesiánicas que Jesús ha dado en

los episodios de los panes no han tenido repercusión en ellos. De una manera u otra todos consideran a Jesús una figura del pasado, no entienden la novedad y la ruptura con el pasado.

Los discípulos responden primero conforme a lo que ha llegado a oídos de Herodes en 6,14-15: Jesús sería Juan Bautista resucitado, Elías o un profeta como los de antes. Cuando Jesús les pide que expresen su propia opinión, Pedro toma la palabra. Su respuesta es exacta y Jesús la confirma. De nuevo el lector se sorprende al escuchar las estrictas consignas de silencio de Jesús, ¿Será debido a la ambigüedad del término «Mesías», que puede llevar a contrasentidos (la continuación del texto mostrará que, efectivamente, ¿Pedro y Jesús tienen concepciones diferentes)? El verbo «prohibir» o «increpar» es empleado por Jesús para hacer callar a los demonios (1,25; 3,12) o para calmar la tempestad (4,39).

8, 29 “Tú eres el Mesías”

Los primeros seguidores de Jesús, todos judíos, no tenían otra herramienta que el AT para explicar lo que vieron y oyeron en él. Por eso la respuesta de Pedro no puede coincidir con el verdadero mesianismo de Jesús.

¿Qué significaba este título? En el A. T. se refiere generalmente al rey de Israel; (El término hebreo *mâsîah* se traduce en griego por *christos*; ambos términos significan «ungido») un personaje que se concebía elegido por Dios, adoptado por él como hijo, pero normal y corriente, capaz de los mayores crímenes. Pero la monarquía desapareció en el siglo VI a.C., y los grupos que esperaban la restauración de la dinastía de David fueron atribuyendo al mesías esperado cualidades cada vez más maravillosas.

Los Salmos de Salomón, oraciones de origen fariseo compuestas en el siglo I a.C., describen detenidamente el papel del Mesías: librará a Judá del yugo de los romanos, eliminará a los judíos corruptos que los apoyan, purificará Jerusalén de toda práctica idolátrica, gobernará con justicia y rectitud y su dominio se extenderá incluso a todas las naciones. Es un rey ideal, y por eso el autor del Salmo 17 termina diciendo: “*Felices los que nazcan en aquellos días*”.

Pensando en el grupo de Jesús, que vive de limosna, peregrina de un sitio para otro sin un lugar donde reclinar la cabeza, en continuo conflicto con las autoridades religiosas, decir que Jesús es el Mesías implica mucha fe en el personaje o una auténtica locura.

29 καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς, Ὦμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ Χριστός.

29 Entonces él les preguntó: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Respondió Pedro así «Tú eres el Mesías».

La segunda pregunta de Jesús, la decisiva, pretende averiguar si los discípulos continúan aún en la misma mentalidad de «los hombres» o si han comprendido las señales. Espera una respuesta distinta de la de la gente común. Pedro, por propia iniciativa, se hace portavoz del grupo (cf. 1,36). Su respuesta es clara: Tú eres el Mesías. Esta declaración, sin embargo, no es aceptada por Jesús: el Mesías, determinado, se identifica con el de la expectación popular nacionalista, en concreto con la del «Mesías hijo de David» (cf. 12,35-37) (recuérdese el título del evangelio, 1,1: «*Jesús, Mesías Hijo de Dios*»: han sobrepasado la opinión popular sobre Jesús y comprenden que inaugura una nueva época, la mesiánica, la del reinado de Dios, pero mezclan ese conocimiento con la concepción mesiánica nacionalista; en realidad, a pesar del esfuerzo de Jesús, no acaban de salir de «la aldea» (8,26). Por eso Jesús les comina, como había hecho con los espíritus inmundos que lo habían reconocido como «el Consagrado por Dios» (1,24) o «el Hijo de Dios» (3,12), títulos equivalentes al de Mesías. La declaración que ha hecho Pedro es tan poco aceptable como aquéllas y Jesús no quiere que difundan esa opinión sobre él, pues podría suscitar un entusiasmo mesiánico falso.

Tú eres el Cristo. Hasta el momento, ningún personaje del relato ha llamado a Jesús por este nombre, de forma que su sentido directo no se encuentra en el nivel de la historia. Su sentido se encuentra en el título de la obra, cuando indica a quién se refiere el evangelio: a Jesús Cristo Hijo de Dios. Jesús no se hace eco de este título, que sólo aparece en este momento y cuya función, como se verá, será corregir el equívoco a que conduce su pluralidad semántica.

8,30

Jesús les impone silencio, pero sigue confiando en ellos: los 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 y 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.

30 καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.

30 Pero él les conminó a que no lo dijeran a nadie.

Mc pone de relieve la resistencia de los discípulos/los Doce (seguidores procedentes del judaísmo) al universalismo del mensaje (4,11: «el secreto del Reino»), debido a su nacionalismo exclusivista. Es evidente el conflicto entre dos programas mesiánicos: el de los discípulos y el de Jesús.

La reacción final de Jesús en lugar de dirigirse a Pedro toma como interlocutor al grupo entero. Esto indica que Jesús diferencia a Pedro del rol adquirido entre los doce. El verbo *epitimáô* se refiere en este momento a una repremisión destinada a evitar la divulgación de la opinión del grupo. De este modo en el nivel de la historia Jesús pregunta a su grupo sobre su propia identidad, pero desea que esa identidad permanezca en el ámbito privado. Jesús en ningún momento rechaza el título, pero tampoco lo acepta explícitamente. En todo caso, lo evita y corrige la orientación que le ha dado Pedro como respuesta a la orientación indirecta que Jesús había dado a su propia identidad.

Para recuperar y reconstruir su identidad Jesús no utiliza, como hace la gente, los discípulos y Pedro, un título que sintetice de modo cerrado quién es él. Se niega, así, a que lo encasillen y cierren su identidad; evita, igualmente, los equívocos derivados de la ambigüedad de tales títulos. Sólo él se reserva la última palabra sobre sí mismo y, eso sí, abierta a Dios, como indica su mención de la resurrección.

8, 31-15, 47.-Camino de Jerusalén. Muerte del Cristo.

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 y, ciertamente, en un sentido eso es cierto: Jesús no ha subido a Jerusalén para morir, sino para instaurar el Reino, de manera que hasta el final de su vida ha tenido la esperanza de que el Reino llegará: Le acompañarán los discípulos, le recibirán en Jerusalén, Dios responderá... Pero, al mismo tiempo, él conoce bien la violencia de la historia humana, como la conocieron los profetas antiguos. Por eso ha podido anticipar de alguna forma su fracaso. 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.

8, 31-9, 1.-Revelación y llamada: ¡El Hijo del humano ha de sufrir!

Disputa mesiánica y revelación evangélica. Jesús interpreta el mesianismo en clave de entrega. Pedro contesta en perspectiva de esperanza israelita. Jesús responde ratificando su postura y planteando las nuevas condiciones de su seguimiento. No es disputa con externos (judíos) sino con cristianos (Pedro) que buscan otro tipo de mesianismo. En esta perspectiva se identifica entrega de Jesús y evangelio.

Los anuncios de la pasión

El análisis de la estructura literaria del evangelio de Marcos revela la importancia de los tres anuncios de la pasión (8,31-9,1; 9,30-37; 10,32-45). Los tres tienen la misma estructura: predicción- incomprendición- enseñanza, y cada uno es una forma de interpretación de la confesión de Pedro. Por esta razón, la primera predicción de la pasión se encuentra al principio de la segunda parte del evangelio en 8,31 y proporciona la clave para entender las dos que siguen. A raíz de este anuncio, se da a conocer el destino de Jesús, hasta ahora predicho de forma oculta. La primera confesión de los discípulos de la identidad de Jesús, en 8,29, no puede aparecer sin el anuncio de su muerte (8,31) y, en consecuencia, no puede haber mesianismo que no pase por la muerte. Si, hasta ese momento narrativo, el destino del Hijo del Hombre ha sido anunciado en parábolas, ahora aparece claramente: el Mesías sufrirá, será rechazado, morirá y resucitará al tercer día.

8, 31-32.- Primer anuncio de la muerte/resurrección (Mt 16,21-23; Lc 8,22)

Se presenta una predicción de Jesús en la que sustituye el título de “Mesías” usado por Pedro, de implicaciones nacionalistas, por la denominación “El Hijo del Hombre” de alcance universal.

Jesús nunca se llamó a sí mismo mesías, pues era un título de significado ambiguo, que generalmente se entendía de forma religioso-nacionalista. Sus discípulos acaban de reconocerle como tal y él les impone silencio con la finalidad de enseñarles cómo entiende él ser mesías: ser ungido de Dios para realizar su misión salvadora en la línea del Siervo de Yahvé.

Para los discípulos, este primer anuncio de la pasión y resurrección supone una enseñanza nueva. Jesús empezó a enseñarles la verdadera naturaleza de su mesianismo¹⁸².

¹⁸² Esta sección, parece ser un añadido de Mc, que manifiesta ya una teología cristiana sobre la pasión, muerte y resurrección del Mesías. Más tarde la incrementará el evangelista con una precisión, a saber, el sentido de sacrificio expiatorio de esa muerte en pro de la humanidad (10,45). No puede atribuirse esta concepción nueva del mesianismo sufriente al Jesús histórico.

Jesús sustituye el título de Mesías por otro más arcaico y menos cargado de connotaciones triunfalistas inmediatas. Habla del Hijo del hombre. En su origen, y desde un punto de vista filológico, Hijo del hombre es una expresión genérica que sirve para designar simplemente a quien pertenece a la raza humana, al hombre. El uso que de él se hace en el Antiguo Testamento no es excesivamente iluminador. En los dos libros en que con más frecuencia se utiliza - Ezequiel y Daniel- posee, respectivamente, un tono poético y un carácter enigmático. No obstante, dos rasgos contrastantes se dejan percibir: exaltación y humillación, poder y debilidad. Son los rasgos que destacan también en el uso que de él hacen los evangelistas, poniéndolo siempre en labios de Jesús.

Se trata, pues, de un título que, sin posibilidad de reducirlo a un simple pronombre de primera persona ("yo"), lleva inherente una tensión temporal entre el presente y el futuro y, a la vez, otra tensión paradójica entre impotencia y poder, rechazo y rehabilitación. Como Hijo del hombre, a Jesús le está reservado el triunfo, la gloria y el poder de juzgar, pero no sin antes haber pasado por la acusación, el escarnio e incluso la muerte.

Este es el camino que, según el designio divino, "debe" recorrer el Mesías, pero que Pedro no está dispuesto a aceptar. Lo considera como una especie de ocurrencia demoníaca que es preciso expulsar y desterrar (véase el mismo verbo en Mc 1,25; 3,12; 9,25). La orden que recibe es la de volver al puesto que le corresponde, es decir, al puesto de discípulo. Como tal, ha de seguir al Maestro (Mc 1,17), sin pretender adelantarse para señalar el camino.

Esta recriminación hecha a Pedro, el primero en confesar la condición mesiánica de Jesús, demuestra la dificultad que entraña la comprensión de un Mesías sufriente y la necesidad que Jesús tiene de precisar que él es el Mesías, no, aunque deba sufrir, sino precisamente porque debe sufrir.

Mc 8, 31 -10,52. El camino del Hijo del Hombre

En el conjunto del evangelio, éste es un momento especialmente importante. De pronto es Jesús mismo quien empieza a desvelar el secreto de su verdadera identidad; se trata de un asunto capital, pues es la clave para entender el camino de los discípulos. Por esta razón se encuentran aquí tantas instrucciones destinadas a ellos. Jesús explica su camino a los discípulos.

Esta nueva sección está delimitada por una inclusión que sitúa la actuación de Jesús "**en el camino**". Esta referencia al camino tanto al comienzo como al final resulta significativa, porque todas las alusiones de Marcos al camino de Jesús se encuentran en estos capítulos (9, 33-34; 10, 17,32.46). Marcos insiste en ello, porque Jesús se encuentra en camino de una manera diferente a como lo ha estado anteriormente. Además, en esta nueva etapa, muchos de los personajes que han aparecido en las acciones anteriores pasan a un discreto segundo plano, dejando todo el protagonismo a los discípulos, a quienes Jesús instruye sobre su inminente pasión en Jerusalén y sobre las exigencias del discipulado.

La sección está organizada en torno a los tres anuncios de la pasión (Mc 8,31; 9, 31-32; 10, 33-34). Cada uno de ellos se introduce con una ambientación geográfica y va seguida de una escena que revela la incomprensión de los discípulos; en los tres casos, a la escena de incomprensión sigue una instrucción sobre el seguimiento.

No es posible demostrar la autenticidad de las tres predicciones de su muerte atribuidas a Jesús en Marcos. La tendencia general de los exégetas es ver en ellas, al menos en parte, una composición elaborada después de los hechos y desde la perspectiva teológica propia de la comunidad cristiana posterior.

8,31.- Los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los escribas

Aquí se trata de los tres componentes del Sanedrín de Jerusalén, institución de gobierno del pueblo judío que se interesaba por todas las cuestiones, religiosas y civiles, que tuvieran relación con la Torá (Ley). Según a Nm 11,16, el Sanedrín contaba con setenta miembros en torno al Sumo sacerdote en ejercicio. Estaba compuesto por los ancianos (pertenecientes a la aristocracia laica), los jefes de los sacerdotes, en función u honorarios, con los miembros de cuatro familias sacerdotales de las que eran reclutados, y finalmente los escribas. Aunque los ancianos y los sumos sacerdotes eran de tendencia saducea, los escribas estaban afiliados en su mayor parte al movimiento fariseo.

31 Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν νιὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.

31 Y empezó a instruirlos: «El Hijo del hombre tiene que padecer mucho, ser reprobado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, ser ejecutado y resucitar a los tres días».

La expresión «es preciso» (tiene que “δεῖ”) indica una necesidad o, más exactamente, el hecho de que la pasión y la

resurrección son el lugar paradójico donde Dios se da a conocer en su verdad¹⁸³.

La frase “**empezó a enseñarles**” (proponer el mensaje tomando pie del AT) queda completada por la que sigue al dicho de Jesús: «exponía el mensaje abiertamente». Son las mismas que abrían y cerraban la enseñanza en parábolas a la multitud (4,233). Esta enseñanza (por primera vez a ellos) muestra que su incomprendimiento es tal, que se encuentran al nivel «de los de fuera» (4,11); Jesús continúa la explicación que tuvo que darles después de aquel discurso (4,34); hasta ahora, todos sus esfuerzos por hacerlos comprender han sido vanos. El contenido del dicho de Jesús corresponde, por tanto, al «secreto del Reino» expuesto en aquel discurso mediante las dos parábolas finales: en el plano individual, lo que constituye al seguidor es la disposición a la entrega (4,26-29); en el plano social, la nueva comunidad universal no tendrá rasgos de esplendor y grandeza, pero ofrecerá acogida a todos los hombres que aspiren a la plenitud (4,30-32). El éxito de la persona y del mensaje depende de la calidad de la entrega.

Mientras que Mt y Lc emplean la expresión «al tercer día», Mc es el único en utilizar la fórmula «**después de tres días**» (9,31 y 10,34). Más que una indicación cronológica, hay que comprenderla en un sentido metafórico. A pesar de que los comentaristas dudan sobre su origen exacto, están de acuerdo en relacionarlo con Os 6,1-2 LXX: «*Nos curará después de dos días, al tercer día seremos levantados y viviremos ante él*». El narrador concluye este anuncio precisando que Jesús dice esto «abiertamente». Se ha producido un giro explícito. El relato se orienta hacia la pasión.

El verbo «**rechazar**» tiene una connotación bíblica que se explicitará posteriormente: «La piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en la piedra angular» (Sal 118,22-23 LXX citado en 12,10). Es de notar que Jesús anuncia su pasión sin hablar explícitamente de la cruz.

8, 32.-“Y exponía el mensaje abiertamente”

El evangelista subraya que hablaba de esto abiertamente (parrēsia). La palabra griega es de una gran riqueza.

Puede traducirse por; “*francamente, libremente, con confianza, con firmeza, con entereza*”. Era como algo que Jesús asumía y entraba a formar parte de su ser como Mesías. Antes se había dicho que Jesús hablaba en parábolas a la multitud, ahora lo hace con claridad. Pedro entendió su sentido y al oír esto, se enfrentó a Jesús y tomándolo aparte comenzó a reprenderlo. Pedro no puede aceptar ese mesianismo.

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.

Pedro representa un tipo de buen mesianismo israelita. Ciertamente, el lector sabe que Jesús es Hijo de Dios (1, 11), porque ha escuchado la voz del mismo cielo en el bautismo. Pero Pedro no lo sabe. Por eso es normal que rechace un camino de sufrimiento y fracaso que Jesús acaba de exponer al presentarse como Hijo del Hombre.

Como representante de la tradición israelita (del mesías que triunfa, del sanedrín que es bueno), Pedro se cree obligado a corregir a Jesús, dándole una lección de mesianismo y cordura israelita.

32 καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει. καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ.

32 Se lo explicaba con toda claridad. Entonces Pedro se lo llevó aparte y se puso a increparlo.

“*Les exponía el mensaje*”, como antes a la multitud, pero abiertamente, sin parábolas (4,33). La reacción es inmediata: Pedro, que se hace de nuevo portavoz del grupo de discípulos (8,29), comina a Jesús, como antes éste había cominado al grupo (8,30), es decir, considera que su concepto de Mesías rechazado y sujeto a la muerte es contrario al plan de Dios; lo anunciado por Jesús significa para Pedro el fracaso de todas sus aspiraciones; reafirma su idea de un Mesías poderoso y triunfador.

Pedro, es un apodo, (= Piedra, por su dureza para comprender). Pedro le propone exactamente lo mismo que le propuso Satanás en el desierto: el mesianismo del triunfo y del poder, por eso le llama Satanás. Claro que esa manera de pensar es la más humana que se podría imaginar, pero no es la "manera de pensar de Dios".

Satanismo pontifical

El que acaba de ser instituido príncipe de los Apóstoles se ve rebajado de golpe al rango de príncipe de las Tinieblas. Pero hay que precisar inmediatamente esta diferencia con el *vade retro* de la tentación en el desierto en Mateo: son las mismas palabras, con ese inciso de más -detrás de mí- que modifica el significado de la orden. Satán

¹⁸³ Era necesario; Aparece aquí claramente la defensa de la muerte ignominiosa de Jesús: era un plan divino desde toda la eternidad. Quizás sea una exégesis del Sal 118,22: «La piedra que los constructores desecharon se ha convertido en piedra angular». La «necesidad» va unida ya para los cristianos a que estuviera predicho por las Escrituras; por ejemplo, Jesús estaba prefigurado por el Siervo sufriente de Is 42-53 o también en el dicho de Oseas 6,2: «*Dentro de dos días nos dará la vida, al tercer día nos hará resurgir y en su presencia viviremos*».

debe retirarse, nada más. Pedro debe retirarse para pasar detrás de Jesús. Esa acusación de ser un Adversario es aquí una admonición del Amor. Lejos de apartarlo, lo atrae y precisa el sentido de su institución como vicario de Cristo. Porque la expresión reaparece en el versículo siguiente, que habla justamente del seguimiento, explicitando ese "detrás" o "en pos de mí":

Llamando a la gente a la vez que a sus discípulos, les dijo: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niégrese a sí mismo, tome su cruz y sígome" (Mc 8, 34).

8, 33

El reproche de Jesús a Pedro, uno de los más duros del evangelio, porque su mentalidad es como la de todos los hombres y no como la voluntad de Dios, es bastante significativo. Jesús les enseña que su papel mesiánico es dar la vida por los otros; perderla en la cruz. Eso es lo que pide a los que le siguen, porque en este mundo, triunfar es una obsesión; pero perder la vida para que los otros vivan solamente se aprende de Dios que se entrega sin medida.

Como Pedro habla en nombre de los apóstoles, Jesús responde de cara a los discípulos, para que todos se den por enterados del tremendo error que supone no aceptar el mesianismo de la entrega al servicio de los demás y de la cruz. Ese mensaje es irrenunciable.

Pedro es denominado **satán** porque quiere impedir la pasión y la muerte del Jesús¹⁸⁴. El satán no desea la derrota y la muerte del Mesías, sino que, por el contrario, se pone a su servicio a fin de asegurarle el éxito: sólo si Jesús hubiese triunfado y reinado asumiendo el poder, el satán habría reinado y triunfado con él. En la muerte de Jesús triunfa el amor y es derrotado el poder; por ello la muerte del Mesías es en realidad la muerte del satán, definitivamente aniquilado. Con su muerte Jesús ha destronado a «aquel que tenía el dominio sobre la muerte, es decir, al diablo, y liberar a los que, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud» (Hb 2,14-15).

Ὑπαγε ὄπίσω μου, Σατανᾶ,

Tanto en los comentarios antiguos como en los más recientes, esta frase ha tenido diversas interpretaciones¹⁸⁵.

A modo de resumen estas son las tres más importantes:

- a) una orden dirigida a Pedro para que se aparte de Jesús, fuera de su vista;
- b) un mandato para que se aparte del camino de Jesús y deje de ser un obstáculo para él;
- c) un mandato para que retome la senda del discipulado en lugar de intentar dirigir a Jesús.

La segunda interpretación es claramente dependiente de la versión de Mateo, que añade: "eres un tropiezo para mí" (Mt 16,23c) y no puede utilizarse en la interpretación de Marcos. De las otras dos, la tradición eclesiástica ha preferido la tercera, que contempla la restauración de Pedro.

Las palabras de Jesús a Pedro después de su reacción negativa al primer anuncio de la pasión deberían reflejar las connotaciones discipulares que tiene la preposición **ὄπίσω** seguida de nombre de persona o de un pronombre personal en genitivo.

La traducción de la orden de Jesús "Ὑπαγε ὄπίσω μου, Σατανᾶ" debería reflejar un movimiento ("Ὑπαγε") cuya finalidad es situarse detrás de Jesús. "¡Ve detrás de mí, Satanás!" sería la traducción más literal, pero puede resultar un poco ambigua, porque el imperativo "ve" podría entenderse no como una orden para cambiar de lugar, sino como un mandato para mantenerse en el seguimiento entendido como "ir detrás de Jesús". Para evitar esta ambigüedad, dado que el acento se pone en el resultado del movimiento, podría traducirse también: "¡Vete detrás de mí, Satanás!"; o bien: "¡Ponte (colócate) detrás de mí, Satanás!".

La mención de Satanás recuerda lo ocurrido después del bautismo, cuando Satanás somete a Jesús a las tentaciones. El puesto del demonio lo ocupa ahora Pedro, el discípulo que más quiere a Jesús, el que más confía en él, el más entusiasmado con su persona y su mensaje. Jesús, que no ha visto un peligro en las tentaciones de Satanás, si ve aquí un grave peligro para él. Por eso, su reacción no es serena, sino llena de violencia.

33 ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ιδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει, "Ὑπαγε ὄπίσω μου,

¹⁸⁴ **Satanás:** actúa no tanto en función de acusador ante Dios (Za 3,1), sino como instigador de pensamientos malos (como en 1 Cr 21,1) que se opone al «es necesario» o voluntad divina. Un falso profeta o falso maestro podría denominarse en el cristianismo antiguo un «hijo de Satanás».

¹⁸⁵ Expresión de significado dudoso. Puede entenderse como: apártate, es decir, «fuera de mi vista»; quítate de mi camino, o no me molestes; apártate (de momento) pero sigue detrás de mí, es decir, sigue siendo mi discípulo. Probablemente, en la mente del evangelista, el significado sea algo parecido a esto último: «Apártate de momento de mí; pero continúa siendo mi discípulo; sigue, a pesar de todo, mis pasos», como de hecho ocurre según la continuación del evangelio.

Σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

33 Él se volvió y, de cara a sus discípulos, conminó a Pedro diciéndole: «Ponte detrás de mí, Satanás!, porque tu idea no es la de Dios, sino la humana».

Jesús, *de cara a sus discípulos*, a los que Pedro representa, conmina a su vez a Pedro: lo identifica con Satanás, el tentador, el enemigo del hombre y de Dios (1,13); justamente lo contrario al evangelio, ahí no puede nacer amor ni evangelio, la idea humana (de los hombres) es la de la tradición farisea y rabínica (7,8), la de los que «no ven ni oyen» (8,24.27), opuesta a la de Dios. Se enfrentan dos mesianismos: el del Mesías Hijo de Dios (1,1; 14,61s), que se entrega por la humanidad (1,9-11), y el del Mesías hijo / sucesor de David (10,47.48; 12,35-37), victorioso y restaurador de Israel. De nuevo se presenta a Jesús la tentación del poder dominador (1,13.24.34; 3,11; 8,11), esta vez por parte de sus discípulos mismos.

Jesús pone en su sitio a Pedro (*ponte detrás de mí*) porque el seguidor pretendía ser seguido por Jesús. Alude claramente a la primera llamada en la que Jesús la había dirigido palabras semejantes, “*venid detrás de mí*” (Mc, 1,17). Pedro y los demás discípulos son invitados así a entrar en una nueva fase del seguimiento, asumiendo que ir detrás de Jesús implica aceptar y compartir su camino hacia la cruz.

Se pueden interpretar esas palabras como reflejo de una verdadera tentación de Jesús, la presencia durante su vida de las tentaciones simbolizadas en la cuarentena del desierto (“*te daré todos los reinos del mundo...*”, tentación de poder, de mesianismo davídico exterior).

A partir de este momento el satán desaparece y en el Evangelio de Marcos no se volverá a hablar de él.

Triptico (8,34 – 9,29)

Con el fin de vencer la resistencia de los discípulos a su enseñanza sobre el destino del Hijo del Hombre Jesús va a exponer a todos sus seguidores las implicaciones del seguimiento y el glorioso destino del que entrega su vida por amor a la humanidad. Pero a pesar de los esfuerzos los discípulos no asumen el mesianismo que él les propone (9,14-29).

8,34-9,1.- El discípulo y el horizonte de la cruz

Entre la primera confesión de fe cristiana, *Mesías/Cristo*, y la segunda, «Hijo de Dios», que tendrá lugar en el Gólgota (15,39), Jesús da una enseñanza, dirigida a todos y no sólo a los Doce, sobre la condición de discípulo, condición en la cual la cruz es justamente un componente fundamental.

Los que van siguiendo a Jesús han de renovar su opción de seguimiento desde la revelación progresiva que hace Jesús de su proyecto y misión. Pareciera que tras el anuncio que hace Jesús de su destino inminente, su pasión, replantea a sus discípulos su opción de seguimiento para que la renueven. Por eso les dirá: “*Si alguno quiere...*” (8,34). Seguir a Jesús teniendo como telón de fondo la pasión, no será fácil para aquellos que iniciaron el camino.

34 Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς, Εἴ τις θέλει ὄπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι.

34 Convocando a la multitud con sus discípulos, les dijo: «Si uno quiere venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y entonces me siga»...

Convoca a los dos grupos de seguidores, *la multitud*, constituida por los que no proceden del judaísmo (3,32; 5,24b; 7,14.33), y *los discípulos*, los que proceden de él. Enuncia claramente las condiciones para el seguimiento, las que ponen al hombre en el camino de su plenitud y le permiten construir una sociedad nueva. La primera condición, *renegar de sí mismo*, significa renunciar a toda ambición de poder, dominio y gloria humana; la segunda, *cargar con su cruz*¹⁸⁶, significa aceptar hasta las últimas consecuencias, como Jesús, la hostilidad de la sociedad injusta por causa del seguimiento de Jesús. En otras palabras, mientras el individuo alimente ambiciones de medro personal, no podrá trabajar por el bien de la humanidad; y si tiene miedo a las consecuencias de su actitud, será incapaz de comprometerse seriamente.

La primera condición da al hombre la libertad para actuar; la segunda, su suprema dignidad, ser coherente consigo mismo hasta el fin, y la eficacia de su labor. El destino del Hijo del hombre es propio de todos los que tienden a la plenitud humana. Estas condiciones, sin embargo, se oponen diametralmente a los ideales de los discípulos, que aspiran al triunfo y a la gloria. Es necesario aceptar la posible hostilidad que van a recibir de la sociedad, asumiendo todas sus consecuencias.

¹⁸⁶ La idea de tomar la cruz es metafórica pero no mística. La muerte en cruz fue en tiempos de los romanos algo tan familiar a los habitantes de Palestina, que podría ser la base de la sentencia. (cf. Josefo, BJ II, 12.6; II,14,9; V, 11.1; Ant., XVII, 10.10)”.

8,35.-El que quiera poner a salvo su vida, la perderá

Empieza una serie de argumentos que prueban que la opción propuesta es razonable. Distingue Jesús entre dos conceptos de salvación:

a) la del que aspira al triunfo terreno, para quien «salvación» significa preservar la vida física, aunque sea sin realización humana, y, a fin de cuentas, acabar en la muerte.

b) la del que, fiel a Jesús y a su mensaje, pone su ideal en la plenitud propia y ajena, y sabe que la muerte no significa el fin, sino el coronamiento de su desarrollo humano.

Quien tiene como valor supremo la vida física nunca será libre, pues el que pueda amenazar su vida le hará perder la dignidad y lo tendrá bajo su dominio. En cambio, la entrega personal por el bien de la humanidad hace superar la muerte.

35 ὅς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὅς δ. ἀν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔνεκεν [ἔμοι καὶ] τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν.

35 Porque, quien quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará.

Mientras uno tenga miedo a la muerte no puede ser discípulo de Jesús, porque intentará hacer todo lo posible por conservarla, y por conservar la vida física renuncia a la vida eterna. Jesús invita a perder el miedo a la muerte, porque ante los problemas graves se le abandonará.

36 τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ; 37 τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;

36 «Y ¿de qué le sirve a un hombre ganar el mundo entero si se malogra él mismo? 37 Y ¿qué podría dar el hombre para recobrarse?»

Ilustra Jesús la primera condición del seguimiento. Pone como hipótesis el éxito total de la ambición humana: ganar el mundo entero, y advierte que ese «tener» no desarrolla ni realiza al hombre, cuya verdadera riqueza es su ser. Llegar a tenerlo todo a costa de la propia realización (*si se malogra él mismo*) sería un fracaso irreversible (¿Qué podrá pagar?).

Plantea la opción entre el tener y el ser. La riqueza del hombre es el ser, porque es lo único que hace semejante a Dios.

El término «vida» (griego *psychè* hebreo *nepes*) se utiliza en el sentido del «verdadero yo». Al seguir a Jesús, los discípulos pueden encontrar su verdadero yo, y no hay nada más importante que esto.

38 ὅς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἔμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῷ, καὶ ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτὸν ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἀγίων.

38 Además, si uno se avergüenza de mí y de mis palabras ante esta generación idólatra y descreída, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando llegue con la gloria de su Padre entre los ángeles santos.

Ilustra ahora la segunda condición, sobre todo para el grupo de discípulos: comienza poniendo el caso del que, cediendo a la presión ideológica de la sociedad en que vive (*esta generación*, cf. 8,12; Dt 32,5), no se atreve a hacer pública su adhesión a Jesús y a su mensaje, el del amor universal. Teme al descrédito o a la persecución por parte de la sociedad. Con ello renuncia a su propio desarrollo y a colaborar en la de los otros: se ha condenado al fracaso. Cuando esa sociedad injusta conozca su ruina, y triunfe lo humano sobre lo inhumano (llegada del Hijo del hombre), Jesús, el prototipo de Hombre, no reconocerá por suyos a los que por miedo han frustrado en sí mismos la plenitud humana.

Se anuncia la venida del Hombre, ante la que existe la tentación de la idolatría (adulterio, en la figura del AT) la infidelidad al plan de Dios. **La manifestación del hombre en su gloria** significa la caída de un régimen opresor.

CAP 9

Este capítulo pone algunos ejemplos sobre las dificultades que entraña el seguimiento. Prolonga la última parte del capítulo anterior acerca de las exigencias de la renuncia, y quiere demostrar con el relato de la transfiguración que las exigencias por el Reino llenan de plenitud y de gozo al hombre.

El que renuncia por el Reino se transfigura. La transfiguración es un antípodo de la resurrección, y quiere significar el proceso teológico del evangelio de Marcos, que entre cruz y resurrección se da una intensa relación.

Marcos ha insertado el suceso de la transfiguración en el lugar más adecuado de su evangelio. Cuando pudiera parecer que las exigencias de Jesús se hacen casi insoportables, el relato de la transfiguración es una ráfaga de luz y de gozo que cambia de sentido y de figura (transfigura) la penitencia cristiana.

9, 1.-Algunos de los aquí presentes no conocerán la muerte

El versículo primero ofrece una doble dificultad de interpretación. Se discute si ha de considerarse como epílogo del pasaje anterior o como prólogo de este. En este último caso la transfiguración sería esa llegada con poder del Reino que experimentarían algunos de los presentes. Como epílogo del capítulo anterior significaría la resurrección de Jesús y los acontecimientos que le siguieron: la efusión del Espíritu y la entrada de los paganos en la Iglesia junto con el grupo cristiano actuando en la historia. Lo más probable es que el versículo se refiera a la transfiguración, connotando además en ella cuanto después va a suceder. La transfiguración significa esa irrupción del cristianismo en la sociedad.

1 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Ἄμην λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες ὡδε τῶν ἐστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἔως ὅτε ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθούσαν ἐν δυνάμει.

1 Y añadió: «Os aseguro que algunos de los aquí presentes no conocerán la muerte sin haber visto llegar el reinado de Dios con fuerza».

Añade Jesús un dicho solemne que estimula la esperanza: El reinado de Dios conocerá un impulso extraordinario dentro de aquella misma generación, debido a la entrada de los paganos en el Reino después de la destrucción de Jerusalén (14,62); llegará con fuerza de vida para la humanidad (cf. 5,30; 12,24; 13,26). Se inaugurará una nueva etapa histórica.

Ver el «*Reino de Dios venir con poder*» puede referirse, en el contexto, bien al juicio final (v.38), bien a la transfiguración (9,2-10). En el primer caso se uniría a la creencia de los primeros cristianos de un próximo regreso de Cristo, tal como lo expresa por ejemplo 1 Tes 4,17. En el segundo, se subraya que el relato de la transfiguración encierra indicios de la venida en gloria del Hijo del hombre.

9,2-29.- Del Tabor al valle del poseso. El camino de Jesús.

Este pasaje está construido en forma de tríptico: en los extremos aparecen la transfiguración (9,2-8) y la curación del niño enfermo (9,14-29); en el centro está la referencia a la entrega de la vida, el compromiso personal de aquellos que han sido llamados a convertirse en evangelio, buena nueva de vida para los demás (9,9-13).

El relato de la transfiguración cumple la función de enlace entre principio y final. Recupera analépticamente la afirmación de la identidad de Jesús como Hijo de Dios, ratificando la frase del narrador del comienzo (1,1) y la de la Voz divina en el bautismo (1,11), y es, a la vez, una prolepsis¹⁸⁷ de la resurrección en la que Dios mismo ratifica esta identidad con su actuación al resucitarlo.

Tres perspectivas, tres contextos de la transfiguración (9, 2-8)

Conforme a la exégesis tradicional, este pasaje puede entenderse en tres planos o perspectivas;

I.- Perspectiva historicista. Un día Jesús subió a la montaña.

En esa línea, este relato habla de un “hecho” que pasó una vez, durante el tiempo de la vida pública de Jesús, cuando él estaba subiendo hacia Jerusalén, y para sentir mejor lo que hacía quiso subir con tres de sus discípulos a un monte del camino.

¹⁸⁷ La transfiguración es prolepsis cuya función para el lector no es prepararle para el acontecimiento final, sino para sucesivas lecturas, pues no influye en el nivel de la historia. Al lector le vale para la interpretación, para inferir quién es el agente de la resurrección de Jesús, para buscar y descubrir las claves de sentido,

Se pone de relieve la experiencia religiosa de Jesús y puede pensarse que la escena presenta un hecho de su vida pública. Jesús quiere orar y así lo hace desde la altura del monte, dejando abierto su corazón a los testigos de la Antigua alianza (Elías y Moisés...), dejando abierto su corazón a los amigos que han subido con él.

II.- Perspectiva apocalíptica. Ésta es la oración del fin de los tiempos.

Muchos intérpretes piensan que la primera formulación de la escena no hablaba de una oración histórica de Jesús, sino que anunciaría y presentaba de algún modo la esperanza del fin de los tiempos: Los tres discípulos sobre el monte estaban ansiosamente esperando que Jesús crucificado volviera en su gloria, con los testigos del AT: Elías y Moisés (en ese orden): Primero el profeta, luego el legislador.

Eso significa que los tres discípulos principales subieron al monte de los recuerdos de la historia de Jesús, porque querían verle de nuevo... y así le vieron, en intensa oración, descubriendole como aquel que está en la gloria de Dios, y que debe venir pronto, con Elías y Moisés, a completar la obra de la reconciliación de los hombres.

La escena original no hablaría por tanto de una transfiguración histórica de Jesús (Mc 9, 2c sería posterior), sino de una visión y esperanza escatológica: los cristianos (en especial los tres discípulos preferidos) han visto un día a Jesús tras su muerte sobre el cielo, con Elías y Moisés, anticipando el final del tiempo como Pedro interpreta rectamente en Mc 9, 5. Esta escena no contaría algo que pasó una vez, sino algo que ha de pasar.

Este relato da al lector claves de sentido para el final. En efecto, solo se puede entender esta ratificación de Dios si previamente se ha escuchado su Voz en el bautismo de Jesús y en su transfiguración. A la luz de la acción divina de la resurrección el lector confirma, a su vez, la identidad de Jesús afirmada al comienzo de la obra (1,1).

III.-Perspectiva pascual: ¡pero si ya está...!

Ésta es la tercera forma de entender este pasaje, que no trata simplemente de algo que pasó una vez (¡Jesús vino aquí, a este monte, para orar...!), ni tampoco de aquello que sucederá al final del tiempo (cuando Dios nos lleve a la montaña santa de Jesús...). Este relato cuenta una experiencia de resurrección, que debe darse ahora.

Trata de mostrar a Jesús resucitado, como le vieron Pedro, Santiago y Juan... Y así lo muestran los diversos elementos del relato (montaña, proclamación mesiánica, voz de Dios...); todos ellos hacen pensar que se está ante una experiencia de resurrección, que permite descubrir a Jesús como hijo de Dios (Mc 9, 7) o rey escatológico.

Los tres sentidos (historia, esperanza final y experiencia pascual) tienen que unirse de alguna manera.

.-El texto tiene elementos pascuales: Jesús transfigurado es Señor que triunfa de la muerte, Hijo en el que Dios refleja su misterio y se complace.

.-También tiene rasgos escatológicos, y así aparece como un adelanto del fin del mundo: Moisés y Elías no son simples habitantes del cielo, sino profetas que atestiguan la esperanza de Israel, como confirma Pedro (quiere construir las tiendas de la fiesta escatológica).

.-Y además aplica esos rasgos al Jesús de la historia que entrega su vida ayudando a los necesitados (9, 14-29). Es pues, un misterio claro de la biografía mesiánica de Jesús, que expresa su más honda realidad en perspectiva orante.

La escena forma parte de un tríptico más amplio y según eso debe verse unida a 9, 14-29 (curación del niño sordomudo), quedando en medió el diálogo de 9, 9-13 que sitúa el tema entero en un contexto de entrega de la vida.

Ciertamente la escena vincula historia con pascua y parusía. Si Jesús no se hubiera entregado hasta la muerte (como indica el contexto, ya desde Mc 8, 27 par) y si Dios no le hubiera respondido en la resurrección, como mostrará el final de Mc (16, 1-8), Jesús no habría podido presentarse en su existencia histórica como el Hijo. Este relato de transfiguración constituye así un compendio de su vida, como los restantes momentos de su biografía mesiánica: cada uno expresa y explicita la totalidad de su misterio mesiánico.

Por eso se puede afirmar que Mc 9, 2-8 constituye una visión pascual pre-datada (y/o una pre-datación de la parusía), como sabe Mc 9, 9-13, presentándose a la vez como principio de un fuerte compromiso en favor de los expulsados de la sociedad (cf. 9, 14-29): escuchar a Jesús significa ponerse al servicio de lunáticos y/o enfermos.

9, 2-8.- La transfiguración. El contexto.

Marcos coloca este episodio entre el primer anuncio de la pasión y el segundo. Parece que hay una intención clara de contrarrestar ese lenguaje duro y difícil de la cruz.

Jesús ha anunciado que debe padecer mucho, ser rechazado, morir y resucitar. Pedro, que no quiere oír hablar de sufrimiento y muerte, lo lleva aparte y lo reprende, provocando la respuesta airada de Jesús: «Retírate, Satanás». Luego llama a toda la gente junto con los discípulos, y les dice algo más duro todavía: no sólo él sufrirá y morirá;

los que quieran seguirle también tendrán que negarse a sí mismos y cargar con la cruz. Pero tendrán su recompensa cuando él vuelva triunfante. Y añade: «Algunos de los aquí presentes no morirán antes de ver llegar el reinado de Dios con poder». ¿Se cumplirá esa extraña promesa? ¿Hay que hacerle caso a uno que pone condiciones tan duras para seguirle?

Puede haber un recuerdo histórico del tiempo de Jesús, pero en su forma actual este pasaje ofrece posiblemente una experiencia pascual proyectada sobre el camino de la historia de Jesús.

Pascua es todo: es la manera de entender la historia de Jesús desde el trasfondo de su muerte ya transfigurada (superada).

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. Desde ese fondo es posible afirmar que el evangelio entero, como llamada al seguimiento, es pascua.

Si la narración da la impresión de que Jesús se encamina a la propia muerte, es justamente por la paradoja de haber elegido la vida, el cambio, la dignidad, el riesgo. Él es responsable de sus propias opciones, no de las opciones de los demás. Él elige la vida, y sus oponentes, la muerte. La elección de la vida, además, amplía su conciencia.

El evangelio da cuenta de un ser humano, amado por Dios como Hijo, que crece en lucidez, o lo que es lo mismo, que expande su conciencia. La escena de la transfiguración puede entenderse como un momento puntual en que esta expansión alcanza un umbral determinado ofreciéndole información e interpretación anticipada de la muerte de vida que desemboca en una vida cualitativamente diferente.

La Transfiguración (Mt 17,1-13; Lc 9,28-36)

Ante la violenta reacción de Pedro, portavoz del grupo de discípulos, a la predicción sobre el destino del Hijo del hombre (8,32), Jesús quiere convencerlos, mediante una experiencia extraordinaria, de que aceptar incluso la muerte por procurar a otros vida y plenitud humana no significa el fracaso del hombre y de su proyecto vital, sino que, por el contrario, asegura el éxito definitivo de la existencia.

El pasaje, cargado de referencias al AT, advierte que no se trata de un hecho histórico. Más que otra cosa, (aunque haya una experiencia histórica de Jesús y sus discípulos en un monte), esta escena es una construcción teológica del evangelista, con todas sus consecuencias.

Jesús y tres de sus discípulos, suben a una "montaña alta" a orar y es allí donde se confirma que, en el Maestro, en el hombre, en la humanidad, se encuentra el mismo Dios. No hay ya que buscarlo en cimas alejadas, en jerarquías y estamentos desfasados. La mujer y el hombre son el lugar en el que Dios se manifiesta plenamente.

El relato, en una teofanía que abarca casi todo, tiene tres partes:

- a) vv.1-4
- b) vv. 5-8 y una conclusión
- c) vv. 9-10 sobre el "secreto mesiánico", que es muy propio de Marcos y la pregunta de los discípulos sobre la resurrección de entre los muertos.

El relato en sí es en el evangelio de Marcos el comienzo del viaje hacia Jerusalén. Y aunque no diga, como Lucas, que un profeta no puede "morir fuera de Jerusalén" viene a ser como el asomarse a la meta de la vida de Jesús: la resurrección. Pero a la resurrección a la nueva vida no se llega sino por la muerte.

"Seis días después" equivalen, por una parte, al tiempo que transcurre entre la predicación de la cruz y la llegada de Pascua, pero por otra, indican que la transfiguración no tiene fin en sí misma, está orientada a la Pascua.

Es muy probable que se trate de un relato pascual que, en un momento determinado, se consideró oportuno retrotraer a la vida terrena de Jesús. En los relatos Pascuales, se insiste una y otra vez, en que ese Jesús vivo, es el mismo que anduvo con ellos por las tierras de Galilea. En la trasfiguración, se dice lo mismo, pero desde el punto de vista contrario. Ese Jesús que vive con ellos es el mismo Cristo glorificado. La manera de construir el relato quiere demostrar que lo que descubrieron de Jesús después de su muerte, ya estaba en él durante su vida, solo que no fueron capaces de apreciarlo. Jesús fue siempre lo que se quiere contar en este relato, antes de la muerte y después de ella.

La montaña alta, la nube, la luz, la voz, el miedo son todos elementos que aparecen literalmente en las teofanías del AT. **El monte** sin nombre es una clara referencia al Sinaí. Lugar de la más grande teofanía. La nube fue siempre signo de la presencia de Dios. Se recalca que el monte es **alto**. Así se llama la atención de que el fenómeno que tendrá lugar no solo va a pertenecer a la esfera de lo divino, sino que revestirá gran trascendencia en el proceso

teológico del evangelio.

La nube trae agua, trae sombra, trae vida. Sobre todo, en el tiempo del desierto está siempre presente como signo de que Dios los acompaña. Los vestidos blancos son signo de la divinidad. El hecho de que todos sean símbolos no disminuye en nada la profundidad del mensaje que quieren transmitir, al contrario, el emplear el lenguaje bíblico asegura la comprensión de los destinatarios que eran todos judíos.

“Y se transfiguró delante de ellos...” Con estas palabras el evangelista quiere señalar el aspecto glorioso que adquiere su persona, que acaba de hablar de la necesidad ineludible de la cruz para poder seguirlo.

Con relación al AT, existe un mensaje muy claro: Hay que escuchar a Jesús para poder comprender La Ley y los profetas, no al revés.

9,2.- Pedro, Santiago y Juan

Jesús escoge esos discípulos porque son los que expresan mejor la obstinación. Con la transfiguración Jesús quiere hacerles ver el sentido de la cruz, que acaba de predicar, al mismo tiempo que se pone de relieve su autoridad para afirmar estas cosas tanto por la transfiguración misma como por la voz del Padre que manda a los discípulos que escuchen a Jesús.

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 conducirles (desde el abismo de muerte) a la fuente pascual de toda vocación.

2 Καὶ μετὰ ἡμέρας ἔξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην, καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὅρος ὑψηλὸν κατ. ιδίαν μόνους. καὶ μετεμορφώθη ἐμπροσθεν αὐτῶν,

2 Y seis días después, Jesús tomó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, los llevó a solas a un monte alto y se transfiguró ante ellos.

A *los seis días*; tiene un carácter simbólico¹⁸⁸. El sexto día del Génesis, es cuando tiene lugar la creación del hombre. A los seis días de trabajo sigue el descanso del sábado. También Moisés sube al monte Sinaí y está seis días cubierto por la nube, y al séptimo le habla Dios, Ex 24,16. Pedro va a proponer torpemente prolongar la experiencia del Sinaí construyendo tres tiendas al igual que la Tienda de la reunión que fue construida después de la experiencia del Sinaí. Ex 25-27. Marcos ahora va a combinar estos dos aspectos (creación del hombre + manifestación de la gloria de Dios). Para Jesús la realización plena de la Gloria de Dios se manifiesta en una vida capaz de superar la muerte.

El monte alto es símbolo de una importante (*altura*) manifestación divina; la precisión “*aparte*” alude, como en los contextos anteriores (4,34; 7,33), a la incomprensión de estos discípulos. La escena anticipa lo que será la condición de resucitado. A partir de Mc 4,34, la expresión “*a parte*” indica que los discípulos no comprenden algo que debían haber comprendido y que Jesús quiere hacer que lo comprendan: en este caso, la verdad de que la muerte no significa la ruina del hombre: Jesús va a mostrarles el estado que corresponde al que ha sufrido el rechazo y ha dado la vida por procurar el bien de los hombres, ideal al que ellos se oponían.

Jesús toma consigo a los tres discípulos más representativos y que mayor resistencia ofrecen al mensaje, quiere mostrarles el estado final del Hombre, que, con su entrega, ha superado la muerte (cf. 8,31.35). Parece que no llegaban al nivel de comprensión de los demás. Los tres acompañan a Jesús en la agonía del huerto. Los tres son testigos de la resurrección de la hija de Jairo. Pedro acaba de decir a Jesús, que, de pasión y muerte, ni hablar. Santiago y Juan van a pedir a Jesús, en el capítulo siguiente, que quieren ser los primeros en su reino. Los tres demuestran no haber entendido nada del mensaje de su Maestro. Los tres necesitan un buen correctivo. Pedro, Santiago y Juan son los tres discípulos que han recibido un sobrenombre de Jesús: Simón, “*el Piedra*” (= el obstinado); Santiago y Juan, “*Los Truenos*” (= los autoritarios) (Mc 3,16s). Pedro, además, acaba de oponerse abiertamente al anuncio de Jesús. Son, por tanto, los tres discípulos que presentan mayor resistencia al mensaje.

9,3.- Y sus vestidos se volvieron de un blanco deslumbrante

Marcos parece sugerir que del interior de Jesús brota una luz deslumbradora que transforma sus vestidos. Esa luz simboliza la gloria de Jesús, que los discípulos no habían percibido hasta ahora de forma tan sorprendente.

No dice nada del cambio del rostro de Jesús (a diferencia de Lucas 9, 29, quien significativamente omite la palabra metamorfosis, quizás por sus posibles implicaciones paganas) o de algún miembro concreto de su cuerpo (como los

¹⁸⁸ Seis días después: es un número probablemente simbólico que hace coincidir la transfiguración con la resurrección de Jesús en el séptimo día, domingo. Otros comentaristas, con Orígenes, opinan que los seis días son el correlato de los seis días de la creación y el séptimo es el sábado, día sagrado: en Ex 24,16 Moisés sube al Sinaí después de seis días. Entonces el domingo sería «el octavo día».

ojos, cf. Ap 2, 18; 3, 18), sino que se fija sólo en sus vestidos, que se vuelven blancos, es decir, de color de cielo (cf. Ap 3, 18; 19, 14). De esa forma asume la tradición del Antiguo Testamento (cf. Is 6, 1), donde se dice que el profeta vio a Dios, pero sólo se fija en la gloria de su manto. También el joven de la pascua de Mc 16, 5 tendrá el vestido blanco.

3 καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν οἴα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐδὲναται οὔτως λευκᾶναι.
3... sus vestidos se volvieron de un blanco deslumbrador, como ningún batanero en la tierra es capaz de blanquear.

Ciertamente, Jesús se transfigura, de forma que en su misma vida humana se puede descubrir la gloria de Dios que está brillando en sus vestidos. El blanco deslumbrador imposible de obtener en este mundo simboliza la gloria de la condición divina (cf. 16,5): Jesús se manifiesta en la plenitud de su condición de Hombre-Dios. La “gloria” que cualquier hombre alcanza cuando es capaz de morir por otro es imposible compararlo con nada de este mundo. Pero este “resplandor divino” no se alcanza como fruto de las propias fuerzas, sino que es un don del Padre. Dios regala vida a los que quieren comunicar amor a los demás.

Todas las imágenes utilizadas tienen como finalidad preparar el marco dramático para una singular revelación. El cielo y la tierra están en comunión a través de Jesús. Él es el centro donde converge la realidad de lo alto y la más honda realidad de lo terreno.

9, 4.- Elías y Moisés

Curiosamente, el primer plano lo ocupa Elías, considerado en el judaísmo el precursor del Mesías (Eclo 48,10); el puesto secundario que ocupa Moisés resulta difícil de explicar.

Los dos hablan con Jesús, no con los discípulos. Hablar con Jesús equivale a afirmar que los dos han alcanzado su punto de llegada, la meta a donde se dirigían sus palabras. Moisés hablaba en el monte con Dios y Elías se consumía en fuego ardiente en su celo por Yahvé. Ahora Jesús hace las veces de Yahvé. Ambos hablan con él. Para ambos el Yahvé del A.T. se expresa en Jesús.

Elías, el gran profeta, y Moisés están dialogando con Jesús, como si tuviesen dudas y Jesús les diese la respuesta. Solo Jesús es el verdadero intérprete de la Ley, la clave de lectura de la alianza de Dios con los hombres.

Nótese que Moisés y Elías no aparecen transfigurados (sí en Lc 9,30s), es decir, no están colocados en la esfera divina; representan a la Escritura tal como se lee en la tierra, y en ella Moisés aparece como el liberador del pueblo a través de un éxodo que causa la destrucción de los enemigos, y Elías es el prototipo del reformador por la violencia.

4 καὶ ὥφθη αὐτοῖς Ἡλίας σὺν Μωϋσεῖ, καὶ ἦσαν συλλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ.

4 Se les aparecieron también Elías y Moisés, que conversaban con Jesús.

Dos personajes, **Elías** (los profetas) y **Moisés** (la Ley), precisamente los dos tienen relación importante con el Sinaí, y los dos representan lo mejor del profetismo, representan el AT en su totalidad¹⁸⁹, se aparecen para ser vistos por los discípulos, pero no hablan con ellos, sino con Jesús; el verbo conversar aparece en Ex 34,35 para indicar que Moisés recibía instrucciones de Dios: ahora es todo el AT el que las recibe de Jesús; él es el punto de llegada, la meta a la que tendía toda la revelación anterior: el AT no tiene ya un mensaje directo para los cristianos, su validez o caducidad se juzga a partir de Jesús. Los discípulos deberían comprenderlo.

Jesús es la clave de interpretación del AT. Elías y Moisés **conversan con Jesús**, no con Pedro, ni con Santiago ni con Juan. El A.T. ya no tiene un mensaje para los discípulos más que a través de Jesús. La Ley y los Profetas no tienen nada que decir, no aportan nada a la nueva comunidad sino es a través de Jesús.

9, 5.- “Bueno es estarnos aquí...”

Su alegría se explica porque las tres tiendas o cabañas significaban las que se usaban en las alegres fiestas de los tabernáculos. Pedro presiente que ha llegado el tiempo en que “os haré morar de nuevo en tiendas” (Os 12, 9) y quisiera eternizar esta experiencia escatológica en que Dios se ha hecho presente.

Mientras, en la visión Moisés y Elías han aparecido subordinados a Jesús, Pedro pretende poner al mismo nivel a los

¹⁸⁹ Moisés es el gran mediador entre Dios y su pueblo, el profeta con el que Dios hablaba cara a cara. Sin Moisés, humanamente hablando, no habría existido el pueblo de Israel ni su religión. Elías es el profeta que salva a esa religión en su mayor momento de crisis, hacia el siglo IX a.C., cuando está a punto de sucumbir por el influjo de la religión cananea. Sin él, habría caído por tierra toda la obra de Moisés. Por eso los judíos concedían especial importancia a estos dos personajes. El hecho de que se aparezcan ahora a los discípulos (no a Jesús), es una manera de confirmarles la importancia del personaje al que están siguiendo.

tres (**tres tiendas**): es decir, quiere que el mesianismo de Jesús se integre en las categorías de la Ley y de los Profetas (nacionalismo, triunfo). Para él, el AT sigue vigente como antes, su validez no depende de Jesús. Sigue aferrado a la idea que Jesús le había reprochado. No ha percibido la divinidad de Jesús, pues lo pone al mismo nivel que Moisés y Elías. (O Moisés aparece en el centro como más importante incluso). Pedro sigue pensando que el mesías viene para cumplir la Ley de Moisés. Interpreta sus atributos divinos en el sentido de que Jesús posee un poder divino en la línea de Moisés y Elías y va a ejercerlo. No ve que la transfiguración les muestra el estado final del Hombre; piensa, en cambio, que es ahora cuando Jesús va a pasar a la acción.

Los discípulos descubren en el rostro de Jesús el resplandor de Dios y ven en su figura la culminación de las promesas de Israel. Dios ha revelado ya su gloria y plenitud sobre la tierra. Pero el texto indica que su gesto es egoísta e ignorante: lo que Pedro quiere es permanecer allí por siempre, sin pasar por la cruz.

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 reacción de Pedro está completamente desfasada. Se dirige a Jesús concediéndole simplemente el título de «**Rabí**», título trivial (y poco utilizado por Marcos). Su preocupación parece extraordinariamente terrena; no entiende lo que ve, aunque se salga de lo ordinario (de ahí el temor).

Pedro supone que existe una necesidad que ellos pueden remediar con su actividad ("viene muy bien que estemos aquí nosotros") y, en nombre de los tres ("nosotros"), se ofrece para construir tres chozas, esperando que su propuesta sea aceptada.

5 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ, Ὦραί, καλὸν ἔστιν ἡμᾶς ὥδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσέῖ μίαν καὶ Ἡλίᾳ μίαν.

5 Pedro tomó la palabra y dijo a Jesús: *Rabbi (=Maestro) ¡qué bien estamos aquí! Vamos a hacer tres tiendas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías.*

Hay que recordar que el acontecimiento se enmarca después de la confesión de Pedro en Cesarea y el primer gran anuncio de Jesús de su Pasión. Este anuncio, provocó en Pedro el rechazo asustado por el escándalo de la cruz. No puede aceptar que un mesías tenga que morir. Y Jesús le mostrará cual es el efecto de la muerte. La muerte por los demás no disminuye o elimina a la persona, antes bien lo potencia, no lo destruye.

Las palabras de Pedro proponiendo hacer tres tiendas suenan a simple despropósito. Mc lo justifica aduciendo que estaban espantados y no sabía lo que decía. Generalmente se fija la atención en las tres tiendas. Pero esto es simple consecuencia de lo anterior: «*qué bien se está aquí*». Pedro no quiere que Jesús sufra. Mejor quedarse en lo alto del monte con Jesús, Moisés y Elías que tener que seguirle con la cruz.

La reacción de Pedro es característica: **Rabí** (en Mc, sólo en boca de Pedro, 9,5; 11,21, y de Judas, 14,45) era el título honorífico de los maestros de la Ley, fieles a la tradición judía: muestra Pedro que la visión no ha cambiado su mentalidad, sigue apegado a esa tradición. Ofrece Pedro la colaboración de los tres (**podríamos hacer**) y pretende poner en pie de igualdad a Jesús, Moisés y Elías (**tres chozas**), es decir, integrar el mesianismo de Jesús en las categorías del AT: Moisés (liberación de Israel con muerte de los enemigos), Elías (celo reformador y violento, 1Re 18,40; 19, 14 ss; 2Re 1,9-12; Eclo 48, 1ss; cf. Mc 1,29-31). No ve en la gloria que se ha manifestado un estado final, cree que pertenece a la vida histórica de Jesús y desea que se ponga al servicio de la restauración de Israel. Al poner al mismo nivel a los tres personajes, Pedro niega la originalidad de Jesús. No acepta que la Ley y los profetas han cumplido su papel y están ya superados. La voz corrige esta visión de Pedro.

Las chozas aluden a la fiesta judía del mismo nombre (las Chozas/los Tabernáculos), que tenía un marcado carácter mesiánico nacionalista. Era una fiesta que recordaba la liberación de la esclavitud de Egipto. El pueblo estuvo 40 años viviendo en el desierto en Tiendas (Cabañas). Se construían tiendas en las que se vivía durante una semana, recordando la salida de la antigua servidumbre de Egipto y se celebraba la nueva liberación. La Tradición aseguraba que el Mesías se manifestaría durante la fiesta de las Tiendas. Y que vendría con la “Ley de Moisés” y con la “violencia del profeta Elías”.

La reacción de Pedro continúa, por tanto, el sentido de su declaración mesiánica (8,29), asimilando el mesianismo de Jesús al de la expectación popular. La visión de Jesús, Moisés y Elías no le ha servido para aprender, sino para confirmar su falsa idea anterior. La tentación de Pedro a Jesús es esta “manifistate durante la fiesta de las Chozas” asumiendo la Ley de Moisés y la fuerza y violencia de Elías.

9,6.-No sabía lo que decía

Pedro (y los zebedeos) buscan una culminación israelita que no exija entrega de la vida. Ellos son capaces de entender la luz del Tabor como experiencia pascual, pero de pascua sin muerte, sin entrega de la vida en favor de los

demás, en gloria que se olvida de los endemoniados y posesos del mundo. Pedro y los zebedeos representan, pues, una experiencia de resurrección en la montaña de Moisés y Elías, aislándose allí para siempre, construyendo las tiendas de la celebración judía. En ese sentido, es posible interpretar el Tabor petrino y zebedeo como un Jerusalén judeocristiano con un Jesús que se encierra en los límites del pueblo judío y que en el fondo olvida la función universal de su muerte.

El Tabor es, por un lado, una experiencia positiva. Todo permite suponer que Mc ha recordado en esta escena un relato de aparición de Jesús resucitado: la luz de Dios está expresándose en el Cristo de la pascua. Pero ésta es, al mismo tiempo, una experiencia parcial, que destaca el nivel israelita del triunfo de Jesús (con Moisés y Elías), corriendo el riesgo de olvidar al auténtico Jesús.

6 οὐ γὰρ ἥδει τί ἀποκριθῇ, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο.

6 Pues estaban tan asustados que no sabía lo que decía.

El ofrecimiento de Pedro a colaborar ha sido un intento de congraciarse a Jesús; de hecho, los tres discípulos sienten terror ante la gloria que se manifiesta en él, que, dada su anterior resistencia, sienten como una amenaza. No comprenden que la visión es un acto de amor de Jesús, que pretende liberarlos de los ideales mezquinos y exclusivistas que limitan su horizonte y les impiden su desarrollo humano.

Las palabras que acaba de pronunciar Pedro nacían del gran miedo que experimentaba. La vista de Jesús glorioso ha aterrorizado a los tres discípulos; esto quiere decir que se sienten amenazados por él, y su estado glorioso no hace más que aumentar su terror, porque lo ven como una manifestación de poder divino, ante el que no cabe resistencia, según la idea de Dios común en el AT.

Al asociar a Jesús con el espíritu del AT (Moisés y Elías), temen de él la implacable severidad de éste con los desobedientes e indóciles. Y Pedro (representado a todos) se ha opuesto abiertamente a Jesús y ha recibido de él un tremendo reproche ("Satanás"). Elías y Moisés aparecen como aliados y ejecutores de la ira de Jesús. Por eso quieren reparar su fallo, ofreciendo su servicio. Con ello piden el perdón de parte de Jesús, Moisés y Elías. Quieren esquivar el peligro.

9, 7 -8.-Una voz desde la nube

Dios da a los discípulos su interpretación del hecho, con las palabras que había pronunciado en el bautismo de Jesús.

La voz revela a los discípulos la identidad de Jesús (cf. 1,11) y refrenda su enseñanza: es el único a quien deben escuchar (cf. Dt 18,15.18). El AT queda ya sin voz propia; escuchando a Jesús, la comunidad cristiana integra o descarta la doctrina del AT. Termina la manifestación.

Ciertamente, Pedro (con los zebedeos) conoce algo, ha tenido una visión de Jesús; pero en sentido más profundo ignora y no sabe lo que dice por el miedo (9, 6). Se puede comparar esa ignorancia y miedo de Pedro y los zebedeos con el miedo de las mujeres de 16, 7-8. Es evidente que este Pedro del Tabor no ha culminado su camino, no ha comprendido el sentido de la muerte de Jesús, no ha ido todavía a Galilea (16, 8), para reunirse con el resto de los discípulos e iniciar una Iglesia verdaderamente mesiánica.

La voz de Dios (¡Éste es mi Hijo amado, escuchadle!) está diciendo a Pedro y a los otros dos que tienen que acoger la palabra de Jesús y escucharle, pues todavía no lo han hecho. Ellos parecen moverse entre un mesianismo de poder (quieren al Jesús glorioso, que les conceda el dominio sobre el mundo) y un mesianismo del Jesús glorificado (que les permita vivir ya en la gloria, más allá de la nube, sin hacer el camino de Jesús). Pues bien, la voz de Dios les invita a retomar el camino de Jesús desde el principio, desde el bautismo, para entender lo que ha significado ese camino de entrega de la vida al servicio de los demás, como indica el pasaje siguiente.

9,7.-Escuchadlo

La exhortación «**escuchadlo**» se hace eco del anuncio de Moisés: «*En medio de vosotros, entre vuestros hermanos el Señor Dios suscitará un profeta como yo, lo escucharéis*» (Dt 18,15). Ella confiere una autoridad divina a la palabra de Jesús y, por tanto, confirma sus palabras sobre la pasión. Además, en un marco que evoca Ex 24, la palabra de Jesús recibe el mismo estatus que la palabra de Dios en el Sinaí

7 καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης, Οὗτός ἐστιν ὁ νιός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ.

7 **Se formó una nube que los cubría, y hubo una voz desde la nube: «Este es mi Hijo, el amado: escuchadlo».**

Continúa la manifestación, interrumpida por Pedro. **La nube**, manifestación divina ocasional, aparece en el monte, lugar simbólico de la presencia y manifestación divina. La nube cubre a Jesús, Moisés y Elías: es la tienda de Dios;

la entrada en ella expresa la intimidad con Dios.

"Mi hijo", el Mesías, no igual a Moisés y Elías, sino superior a ellos. Relación única con Dios. Plena comunidad de espíritu/vida con él, luego igual al Padre; se comporta o actúa como el Padre y sus palabras son las de Dios. **"El amado"**, alusión a Gn 22,2, donde se habla de la relación entre Abrahán e Isaac: amor al hijo que va a morir. La voz del Padre refrenda el mensaje propuesto por Jesús en 8,31, donde anuncia su muerte.

Jesús viene a mostrarse en su profundidad como Hijo pleno (presencia total) de lo divino. Por un momento se descorre el velo y puede verse al fondo: sin dejar de ser humano (así vuelven a encontrarle los discípulos en v. 8), Jesús aparece como el Hijo querido (único) de Dios. El mismo que había nacido (concepción) o ha sido adoptado (Bautismo) como Hijo aparece sobre la montaña de la Transfiguración como presencia humana de Dios, su Querido, que entrega la vida por los otros, ofreciéndoles un camino de seguimiento.

¡Escuchadlo! Es la palabra clave. A *Moisés y Elías los habéis escuchado hasta ahora*. Llega el momento de escucharle a él solo. La revelación no está encerrada en el AT, Dios sigue activo. Es Jesús quien propone lo que es Dios. Él toma el lugar de los antiguos mediadores. Por alusión a Dt 18,15.18, se ve que Jesús encarna también la figura del Profeta definitivo, del segundo Moisés, que hará la nueva alianza.

Jesús se convierte ahora en el criterio para interpretar correctamente el Antiguo Testamento, para entender perfectamente qué significa la Ley y los Profetas.

¡Escuchadlo! significa también que el misterio de la transfiguración debe expandirse, de forma que todos acogen y escuchen a Jesús, conforme a la voz de Dios. Esta revelación superior (voz de la nube) desvela, al mismo tiempo, la paternidad bondadosa de Dios y el poder creador (salvador) de la palabra de Jesús, a quien constituye Hijo querido.

El hombre no tiene otra alternativa, si se quiere poner en marcha hacia la verdadera salvación: escuchar la palabra de **este**, de quien dan testimonio la ley y los profetas y que, por lo tanto, está por encima de la ley y de los profetas. Sólo Él tiene la definitiva palabra de salvación.

9,8

Todo permite suponer que Marcos ha recordado en esta escena un relato de aparición de Jesús resucitado: la gloria de Dios está expresándose en el Cristo de la pascua. En el fondo de ella hay un deseo positivo de culminación israelita (encuentro con Dios en la montaña, con los testigos de la tradición: Elías y Moisés). Pedro y los zebedeos han tenido, según eso, una experiencia de resurrección en la montaña, una presencia del Reino, con la gloria de Dios, deseando aislarse y quedarse allí para siempre, construyendo las tiendas de la celebración judía.

8 καὶ ἐξάπινα περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ. ἐσυντῶν.

8 Y de pronto, al mirar alrededor, ya no vieron a nadie más que a Jesús solo con ellos.

Cambio repentino: se vuelve a la situación anterior a la experiencia. No hay reacción ni comentario por parte de ellos ni de Jesús. Y, sin embargo, este Jesús es el Hijo de Dios, al único que hay que escuchar (**solo**). El peligro ha pasado, no han sido castigados, luego su interpretación estaba equivocada. Deberían rectificar. No dicen nada, porque no han comprendido el sentido de la visión. La continuación del relato confirma la incomprensión que aquí aparece.

La escena vincula historia con pascua y parusía. Si Jesús no se hubiera entregado hasta la muerte (como indica el contexto, ya desde Mc 8, 27 par) y si Dios no le hubiera respondido en la resurrección, como mostrará el final de Mc (16, 1-8), Jesús no habría podido presentarse en su existencia histórica como el Hijo. Este relato de transfiguración constituye así un compendio de su vida, como los restantes momentos de su biografía mesiánica: cada uno expresa y explica la totalidad de su misterio mesiánico.

Es un ícono pascual. El Jesús transfigurado es imposible sin la pascua y parusía. Por eso, el texto sólo se entiende cuando Jesús resucita de entre los muertos (Mc 9, 9); lógicamente, en el fondo del pasaje se ha expresado una visión pascual. Por eso, el texto sólo alcanza su culminación cuando Jesús cumpla en su parusía la esperanza de Moisés y Elías, desplegando en plenitud el sentido de lo humano.

Sentido de la transfiguración

Este episodio está contado como experiencia positiva para los apóstoles. Después de haber escuchado a Jesús hablar de su pasión y muerte, de las duras condiciones que impone a sus seguidores, tienen tres experiencias complementarias: 1) ven a Jesús transfigurado de forma gloriosa; 2) se les aparecen Moisés y Elías; 3) escuchan la voz del cielo.

Lo cual supone una enseñanza creciente:

- 1) al ver transformados sus vestidos tienen la experiencia de que su destino final no es el fracaso, sino la gloria;
- 2) al aparecerseles Moisés y Elías, se confirman en que Jesús es el culmen de la historia religiosa de Israel y de la revelación de Dios;
- 3) al escuchar la voz del cielo saben que seguir a Jesús no es una locura, sino lo más conforme al plan de Dios.

La transfiguración significa también que en el proceso de los discípulos hacia Dios pueden darse momentos especiales en los que la trascendencia hace su acto de presencia, pero estos momentos no se deben detener, el discípulo no debe apropiárselos ni hacer asiento en ellos, son ráfagas de futuro, que se ha introducido ya en el presente al que arrastran. Significa que la cruz está envuelta en gloria y que solo desde ella es aceptable y se hace comprensible la renuncia cristiana.

La narración está transida de resurrección y en el evangelio de Marcos constituye un anticipo necesario, dado el lenguaje tan duro de la cruz, que va a presidir el evangelio desde aquí hasta sus páginas finales. A los discípulos en aquel instante solo les quedó clara la centralidad de Jesús, y su invitación a escucharlo; de ahí el diálogo que se establece entre ellos mismos y Jesús al bajar del Monte.

Por eso se puede interpretar la trasfiguración como experiencia pascual deficiente (no completa,) de Pedro y los zebedeos que destacan el aspecto glorioso e israelita del triunfo de Jesús, sin asumir su muerte, sin abrirse a los necesitados, anticipando así de alguna forma la fiesta de Sukkot, como culminación judía del evangelio. Al predatar esta experiencia pascual en el camino de la historia de Jesús, Mc invita a quienes son como Pedro y los zebedeos a recorrer el camino de entrega de la vida, que culminará en la auténtica pascua de Galilea.

9, 8-13.- Discusión eclesial

Este pasaje ofrece una de las controversias más significativas de la Iglesia antigua, aquella en la que se discute sobre el sentido de la «resurrección». Es evidente que el tema ha sido discutido desde antiguo, como muestra la vibrante polémica de Pablo en 1 Cor 15, unos veinte años antes de la redacción final de Marcos. Sobre el sentido de la resurrección de Jesús y sobre la restauración «israelita» de Elías trata este pasaje.

En el descenso, como intermedio entre el monte pascual y el valle del mudo, introduce Mc este diálogo de Jesús con sus discípulos. No han podido quedar por siempre arriba, como pretendía el ignorante Pedro, en gesto de Iglesia evasiva (encerrada en sí, en esperanza de gloria). Han descorrido por un momento el velo del gozo (*¡Qué bien estamos!*); tienen la impresión de que han llegado al final, pudiendo disfrutar para siempre del triunfo de Jesús. Pero la voz del Padre Dios (*¡Este es mi Hijo amado, escuchadle!*: 9, 7) les ha despertado del sueño y les ha vuelto a colocar, pequeños, caminantes, ante la exigencia de la entrega, escuchando a Jesús. Por eso deben bajar de la montaña y, a medida que se acercan al valle de la problemática humana, se va revelando su más honda tarea: no pueden hablar de lo que han visto, no pueden entenderlo, hasta que el Hijo del humano resucite de entre los muertos (9, 9).

9, 9-13

Esta sección tiene por objeto situar el misterio de la transfiguración como anuncio de que los tiempos escatológicos han llegado ya. Jesús ordenará a sus discípulos que no cuenten nada de cuanto han visto hasta que él no haya resucitado. Pero ellos inquietos reflexionaban sobre qué sentido puede tener eso de resucitar de entre los muertos.

Pero del tema de la resurrección de entre los muertos no van a hablar a Jesús. Su pregunta se va a dirigir acerca de cuándo será el tiempo final. Por eso le preguntarán sobre la venida de Elías, que según la opinión de los escribas debe venir primero. Esta afirmación pudiera significar que ellos no quieren atribuir a la Escritura esta creencia. Jesús, por su parte, corrobora esta interpretación, pero la orienta en otro sentido.

En la bajada del Monte los discípulos se han visto obligados a reflexionar. Les ha quedado claro que la lectura del A.T. debe ser hecha desde el N.T., desde Jesús.

9,9

A la consigna de silencio se le pone por primera vez un límite: la resurrección del Hijo del hombre. Pero decir resurrección es decir muerte (cf. 8,31). El episodio de la transfiguración, después de haber estado ligado al episodio del bautismo, se relaciona con el del anuncio pascual en el sepulcro vacío (16,1-8; allí se encuentran algunos rasgos apocalípticos, como las vestiduras blancas y el temor).

9 Καὶ καταβαίνοντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἀεῖδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ.

9 Mientras bajaban del monte les advirtió que no contasen a nadie lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre resucitase de la muerte.

La decisión de Jesús de bajar del monte de la transfiguración y seguir caminando hacia Jerusalén, lugar de la Pasión, es la decisión irrevocable de transformar el mundo, la religión y la vida. Es verdad que eso le llevará a la muerte. Como los discípulos la han interpretado mal, no deben divulgar su error. Lo que se ha manifestado es la gloria definitiva del Hombre dotado de la condición divina, «*el Hijo del hombre*». Esta denominación, de sentido extensivo, indica que la misma condición gloriosa deberá extenderse a sus seguidores. Para los tres discípulos, sólo después de la muerte de Jesús, que mostrará la calidad de su mesianismo, podrá encontrar su contexto interpretativo. Pero debería prepararlos para la escena de Getsemaní (14,33).

Los discípulos ahora saben que la condición del hombre pasa por la muerte, pero todavía no saben a qué tipo de muerte se va a exponer Jesús, la más infamante, la propia de un “maldito de Dios”.

9, 10

Marcos añade una palabra enigmática, que sitúa en el comienzo de la Iglesia: «*Ellos se aferraron a esa palabra (ekratēsan ton logon)*», discutiendo entre sí sobre lo que significaría aquello de resucitar de entre los muertos».

Este comentario refleja sin duda las discusiones que existieron al comienzo de la Iglesia: los diversos grupos de cristianos reflexionaron entre sí y discutieron (*sydsetountas*) sobre el sentido de la resurrección de Jesús y sobre su presencia.

Dios le ha revelado su futuro, la meta, la victoria de la vida sobre la muerte. Y ahí está su confianza para seguir su camino y hacer que le acompañen sus discípulos. Estos seguirán sin entenderlo, sin aceptarlo, preparándose o discutiendo sobre un premio que no llegará de la forma que lo esperaban. Del cielo se ha oído un mandato: «*escuchadlo*», pero no lo escuchan porque su mentalidad es bien otra. Jesús los ha asomado un poco a la “gloria” de una vida nueva y distinta, pero no lo han entendido todavía.

10 καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες τί ἔστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.

10 Ellos guardaron el secreto, pero discutían entre sí sobre lo que significaría aquello de resucitar de entre los muertos.

Los discípulos han disociado de la muerte de Jesús la visión que acaban de tener; esperan esa gloria para su vida mortal. Por eso no comprenden qué pueda significar resucitar de la muerte. A pesar de la anterior predicción de Jesús (8,31), siguen esperando el triunfo terreno.

Este mandato de guardar silencio, que merece especial atención por su delimitación o vigencia hasta la resurrección del Hijo del hombre, tiene paralelos objetivos lejanos en Dan 12, 4. 9, pero debe ser entendido desde el contexto de Marcos. Puesto que es el último mandato de guardar silencio pronunciado por el Cristo del EvMc, tiene importancia fundamental también para los otros que se encuadran en la misma delimitación de tiempo.

La transfiguración es una experiencia pascual, aunque deficiente (no completa) de Pedro y los Zebedeos que buscan el aspecto glorioso del triunfo de Jesús, sin asumir su muerte, sin abrirse a los necesitados, en la línea de una fiesta de *Sukkot*, como culminación judía del evangelio.

Jesús no está subordinado a la Escritura del AT, sino que esa Escritura está subordinada a él. No hay que partir del AT para entender el mesianismo de Jesús, sino de él para juzgar la concepción mesiánica del AT. Con la visión se da, por tanto, a los discípulos la posibilidad de reconocer la superioridad de Jesús y de su mensaje sobre la revelación del AT. Ante esto, deben renunciar a las categorías del judaísmo y adoptar las de Jesús.

9,11.- Elías tiene que venir primero.

Ésta es quizás la discusión más enigmática del evangelio de Marcos. En un momento dado, los discípulos de Jesús y los escribas han vinculado el cumplimiento mesiánico a la vuelta justiciera de Elías (que había sido ya evocada en 1, 2-3; cf. Mal 3, 1).

Según Mal 3,23-24, el regreso de Elías precedería a la llegada del imponente y grandioso día del Señor¹⁹⁰. La perplejidad de los discípulos se debe al problema de cómo sería posible que Jesús resucitara de entre los muertos sin que Elías hubiera llegado anteriormente.

Los discípulos, retomando una cuestión de los escribas, y situándose dentro de la experiencia israelita, preguntan por el retorno de Elías (que ha sido figura central de la visión, antes que Moisés): piensan que la verdadera resurrección tiene que estar vinculada al triunfo externo del profeta que castiga a los perversos y reconstruye la

¹⁹⁰ Segundo la teología tradicional, basada en un texto de Malaquías (3,23) y otro del Eclesiástico (48,10), antes de que llegue el Mesías debe volver el profeta Elías para renovarlo todo. Lo que dicen los escribas constituye una objeción muy seria para aceptar que Jesús es el Mesías. Si Elías no ha vuelto, Jesús no puede ser el Mesías. Y si ha vuelto, y ha arreglado todo, el Mesías no puede sufrir.

gloria de Israel. De esa forma vuelven al esquema judío de una gloria pascual que se puede demostrar externamente. En realidad, el sufrimiento no sería más que un paréntesis, algo que pasa: en el fondo, el verdadero mesianismo es gloria, es el triunfo de Elías que lo restaura todo, es una resurrección victoriosa (maravillosa, mágica) que arregla los problemas de los seres humanos desde fuera.

11 καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες, Ὄτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἡλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;

11 Y le preguntaron: ¿Cómo es que dicen los escribas que primero tiene que venir Elías?

En la misma línea, ante una realidad tan gloriosa y tan potente, los discípulos ya no ven necesario, en contra de la doctrina de los letrados, que Elías tenga que preparar la situación antes que el Mesías comience a actuar (cf. Mal 3,23; Prov 48,10). No hace falta precursor.

La gloria del monte adquiere su sentido y se vuelve experiencia cristiana allí donde se asume el camino de entrega y compromiso de Jesús a favor de los pobres y excluidos y en especial, de los niños. Sólo en esta perspectiva de silencio se vuelve comprensible la pregunta por la resurrección de entre los muertos y por la llegada previa de Elías. La resurrección del Tabor va vinculada al gesto de entrega a favor de los demás.

9, 12-13

En los vv. 12 y 13 Jesús habla de Elías de dos maneras diferentes y en dos contextos. En el v. 12 se refiere a una cita de las Escrituras, mientras que en el 13 está tomando como referencia acontecimientos de su propio contexto algo que no ha llegado, la precedencia de Elías, y en el segundo de algo que ya ha sucedido.

La pregunta de los discípulos alude a textos de la Escritura conocidos seguramente por la lectura en la sinagoga, aunque no se trate de una cita a la letra, especialmente Mal 3,22-24, donde se nombra a Moisés y Elías en relación con el día de Yhwh. Según la versión griega de los Setenta dice:

*He aquí que os envío al profeta Elías antes que llegue el día de Yhwh,
día grande y terrible, el cual restaurará el corazón de los padres
hacia los hijos y el corazón de los hijos hacia los padres, no sea que
llegue yo y haya de herir de anatema el país.
Acordaos de la ley de Moisés mi siervo, según le mandé en el Horeb a
todo Israel, preceptos y órdenes.*

El profeta Malaquías cuando habla de restaurar no se refiere a todas las cosas como dice Jesús, sino a realizar una tarea de puente entre dos generaciones, en un contexto en el que posiblemente los jóvenes se sentían atraídos por muchas cosas del helenismo, creando un fondo de preocupación en los padres por si se perdían las tradiciones propias de Israel.

La segunda parte del versículo 12 entraña no pocas dificultades: “**mas, ¿cómo está escrito del Hijo del hombre que sufrirá mucho y será despreciado?**”. No se sabe a qué lugar de la Escritura se refiere. Suponen algunos que se trataría de un escrito judío. Pero esto no parece posible ya que la formula “está escrito” (*gegraptai*) alude necesariamente a la Biblia. Muy probablemente hay que buscar la referencia al justo sufriente del salmo 22 y a los poemas del Siervo del profeta Isaías.

Jesús les responde enigmáticamente, vinculando el retorno de Elías y la muerte del Hijo del Hombre. El judaísmo de los escribas quiere entender el mesianismo de Jesús a partir del triunfo previo de Elías. Marcos acepta el retorno de Elías, pero invierte su sentido, interpretándolo desde el Hijo del Humano: no es Jesús el que viene a quedar transformado por la gloria de Elías sino, al revés, es Elías quien queda asumido en el sufrimiento del Hijo del Humano. De esta forma ha realizado Marcos una audaz y profunda interpretación teológica: ha vinculado el martirio de Juan con la vuelta de Elías (cf. 6, 14-29) y con el sufrimiento y entrega del Hijo del Hombre.

Conforme a su técnica habitual, Mc construye la respuesta mesiánica de Jesús en paradoja que consta de tres tiempos:

- **Afirmación concesiva (9, 12a).** Elías volverá para restaurarlo todo. Esta es la tesis de su argumento, el punto de partida que Jesús asume de la tradición. El evangelio comparte la esperanza escatológica de Israel. En ese sentido, Jesús sigue siendo un judío.

-**Antítesis transformadora (9, 12b).** La verdad cristiana no reside en la esperanza del retorno de Elías sino en la «necesidad» de que el Hijo del Hombre padezca y sea despreciado.

-**Síntesis paradójica: sufrimiento de Elías (9, 13).** El judaísmo de los escribas (y la Iglesia petrina y zebedea) quiere entender el mesianismo de Jesús a partir del triunfo previo de Elías. Mc acepta el retorno de Elías, pero invierte su sentido, interpretándolo desde el Hijo del humano: no es Jesús el que viene a quedar transformado por la gloria de Elías sino, al revés, es Elías quien queda asumido en el sufrimiento del Hijo del humano.

12 ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς, Ἡλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα, καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν νῦν τὸν ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἔξουδενθῇ;

12 **Él, por su parte, les dijo: Es cierto que Elías ha de venir primero y ha de restaurarlo todo, pero ¿no dicen las Escrituras que el Hijo del humano tiene que padecer mucho y ser despreciado?**

Jesús les contesta¹⁹¹: Contra lo que piensan los letrados, ningún Elías va a poner orden en Israel y la prueba es que el Mesías-Hijo del hombre va a padecer mucho (8,31) y a ser despreciado (Sal 89,39, del rey Mesías). Jesús asimila Juan Bautista a la figura de Elías (1,6) y compara el trato que Juan ha recibido de Herodías (6,17.27) con el que Elías recibió de Jezabel (1Re 19,2-10). Al predecir de nuevo el destino del Hijo del hombre, Jesús vuelve a invalidar la expectación de triunfo que albergan los discípulos; por otro lado, les da a entender que la obra de Dios en el mundo no se realiza avasallando la libertad humana, como esperaban los fariseos que hiciera Elías, sino que está sujeta a vicisitudes según la actitud de los hombres. Al utilizar de nuevo la denominación «el Hijo del hombre» recuerda Jesús a los discípulos que todo el que aspire a la plenitud humana y se proponga fomentarla en otros será objeto de persecución por parte de los poderes religiosos judíos.

Puesto que los tres escogidos han visto a Elías con Jesús en un contexto de gloria, pueden pensar que el día de Yhwh, que es un día de juicio, está al caer. ¿Será que Elías está viniendo porque llega el día de Yhwh? Jesús responde, en primer término, confirmando lo que dicen las Escrituras, aunque combinando las palabras de Malaquías con otras acerca del Siervo sufriente (cf. Is 52,13-53,12; Sab 2,10-20; Sl 22,7), en cita libre, pues cuando se refiere a Mal 3,23ss Jesús habla de restaurar todas las cosas, mientras que el profeta habla de restaurar *el corazón* de los padres hacia los hijos...

9, 13. Respuesta de Jesús: A Elías le han matado

Sólo ahora, tras la pregunta abierta sobre el sufrimiento del Hijo del Hombre, vuelve Marcos al tema de la venida de Elías, con esta palabra de Jesús que afirma, de manera tajante, que Elías ha venido ya y que ha muerto (le han matado), de manera que él no ha podido llamarle ya desde la cruz (15, 33-37). El verdadero Elías, que debía reconstruir todo (es decir, preparar el camino de Jesús, según Mc 1, 1-9), ha sido Juan Bautista, y los hombres le han matado, vinculando de esa forma su destino al destino 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 Escritura¹⁹².

13 ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἡλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἥθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ. αὐτόν.

13 **Os digo que Elías ha venido ya y han hecho con él lo que han querido, como estaba escrito de él.**

Jesús recurre a la fórmula solemne para afirmar que las Escrituras se han cumplido, porque Elías ya ha venido. Quienes lo escuchan pueden relacionar esta frase enigmática con Juan Bautista, al que la gente y el mismo Herodes han identificado con Elías y a quienes han asociado con Jesús.

Existen unas vinculaciones estrechas entre Elías y Juan y entre ambos y Jesús. Las muertes de los dos profetas no se parecen en nada... Sin embargo, un episodio de Elías conecta con el que al final lleva a Juan a la muerte, en concreto cuando Elías se encuentra en la corte del rey Acab y tiene lugar la persecución a muerte de Jezabel. Esta historia se parece mucho al episodio de Juan en la corte de Herodes y la persecución a muerte de Herodías. El final de cada profeta difiere, pero no los peligros en los que se encuentra cada uno, algunos de los protagonistas y de las razones de los mismos.

9,14-29.- Milagro del padre incrédulo y del hijo mudo

De la visión en la montaña (9, 2-8) y del diálogo enigmático sobre la resurrección del Hijo del Hombre y la muerte de Elías (9, 9-13) se pasa a la realidad concreta de un mundo hecho de impotencia y enfermedad (9, 14-29), un mundo donde los «nueve» discípulos de Jesús que han quedado en el llano son incapaces de curar al niño enfermo y

¹⁹¹ ¿Es realmente cierto...?: normalmente se entiende esta frase como una afirmación de Jesús, que confirma la venida y misión restauradora del precursor. Pero si se interpreta como una pregunta irónica de Jesús (y es perfectamente posible porque los manuscritos antiguos no tienen signos de interrogación), fluye mucho mejor el sentido de la frase. De este modo el sentido sería: «¿Acaso hay que entender que el precursor va a restaurar todas las cosas? No es posible..., porque ¿cómo es que dice entonces la Escritura que el Mesías, el Hijo del hombre, ha de padecer mucho y ser despreciado? Si el Precursor hubiera restaurado el orden del mundo, la venida del Mesías sería una carrera fácil y triunfal... ¿cómo es posible que encuentre un violento rechazo, que deba morir y que esa muerte sea voluntad de Dios?».

¹⁹² Escrito de él: no hay texto en la Biblia hebrea que hable de la muerte de Elias como precursor. Pero era costumbre entre los judíos, incluidos los evangelistas —y especialmente en Qumrán—, presentar como prueba de Escritura lo que en sí era una interpretación global de una serie de textos escriturarios que no necesitaban mencionarse. Así procede Pablo cuando afirma (Rm 1,4, indirectamente, y más claro en 1 Cor 15,4) que Jesús mesías resucitó según las Escrituras, aunque no exista en verdad ningún texto expreso acerca de que el Justo o Siervo sufriente (Salmos 22; 68; Is 50,4-9; 52,13-53,12) fuera a resucitar.

de responder a los escribas con quienes discuten. Arriba, en la montaña, sigue Jesús. Abajo están los discípulos restantes (menos Pedro-Juan-Santiago); quieren curar al niño, y no logran hacerlo. Éste es el trasfondo del pasaje.

Sólo quien regala su vida en actitud fuerte de amor puede hacer milagros.

Sobre el valle de este mundo, discípulos y escribas representan la religión inútil de la ideología legal, del ritualismo muerto. Es evidente que mantienen la perspectiva de una iglesia judía que no ha sido capaz de asumir el camino universal (creador) del sufrimiento mesiánico de Jesús. El hijo enfermo parece hallarse en contexto judío (entre discípulos y escribas); pero en un sentido más extenso puede ser representante de la humanidad necesitada, pues no hay en su vida ni en la vida de su padre nada que se pueda identificar como judío.

Abajo estaban nueve discípulos impotentes con el niño del demonio mudo, discutiendo con escribas sobre el modo de curarle (9, 14). Los tres de arriba discutían sobre la doctrina de los escribas, en torno al triunfo de Elías y al sufrimiento del Hijo de Dios (9, 7) que se entrega como Hijo del humano.

El relato recuerda el del geraseno endemoniado, en cuanto a su longitud, su presentación tortuosa, por no decir incoherente, y algunos detalles gráficos y concretos. Los críticos debaten sobre si Mc 9,14-29 se debe a una combinación de dos versiones diferentes del mismo acontecimiento o a la lenta evolución de un solo relato.

Hay unas cuantas diferencias notables que contribuyen a la oscuridad y al movimiento irregular de la narración:

- a) A diferencia de otros relatos de este tipo, Mc 9,14-29 se halla salpicado de referencias a la incapacidad de los discípulos para realizar el exorcismo pedido (9,18 + 28-29).
- b) El interlocutor de Jesús no es el mal espíritu que posee al endemoniado, como en los casos de Cafarnaún y Gerasa, sino el angustiado padre del poseso.
- c) En vez de una lucha sobrenatural entre Jesús y el demonio vemos un apasionado enfrentamiento psicológico –casi se podría decir “pastoral”– entre Jesús, que (caso único en relatos de este género) pone la fe como condición para realizar el exorcismo, y el padre del niño, que, no sabiendo ya qué hacer, acaba gritando.
- d) A la súplica del padre en el v. 22 («Si algo puedes, ayúdanos»), Jesús responde, aparentemente un tanto ofendido¹⁹³, en el v. 23: «¿Qué es eso de “si puedes”? ¡Todo es posible para el que tiene fe!»
- e) Lo más peculiar de este relato es la manera detallada, casi clínica, en que se describe el padecimiento del muchacho (vv. 17-18.20-22): imposibilidad de hablar, ataques, caídas, expulsión de espumarajos, rechinar de dientes y rigidez final.

9,14-19

Se crea un fuerte conflicto de religión, sociedad y familia. En la escena de arriba se hallaba Jesús transfigurado; abajo está el padre impotente con el hijo enfermo, rodeado de escribas, con nueve discípulos inútiles del Cristo (pues no pueden curar al niño enfermo). También son inútiles los tres discípulos privilegiados del monte; Jesús les ha subido a su Tabor para que descubran a Dios entregando su vida por los otros, pero ellos prefieren quedarse allí, haciendo tres tiendas de descanso y olvido eterno.

Los discípulos de Jesús discuten con los escribas, en medio de una multitud ansiosa, expectante, y mientras tanto el niño sufre, el padre se angustia. Unos y otros representan la religión inútil de las leyes e ideales vacíos, del ritualismo muerto, de la ideología impotente; son la familia impositiva, mentirosa, de la vieja tierra. Pero viene Jesús con los tres discípulos que le han acompañado a la montaña. Las cosas van a cambiar.

Puede y debe 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 (padre incrédulo, hijo lunático) 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.

¹⁹³ Nos encontramos ante un caso insólito en que Jesús pone como condición la fe para un exorcismo, así como ante la posibilidad –única en los cuatro Evangelios y, de hecho, en todo el NT– de que Jesús señale su propia fe como la fuente de sus milagros.

El niño epiléptico (Mt 17,14-20; Lc 9,37-43)

Muestra ahora Marcos las consecuencias de la actitud de los discípulos que siguen profesando los ideales del judaísmo y no han hecho suya la alternativa de Jesús; no tienen solución que ofrecer para ayudar a la multitud oprimida de Israel.

Aunque aparecen tres actores: el padre, el hijo y la multitud, el verdadero personaje es **la multitud**, que aparece en primer lugar (9,14). Desesperada por su situación y desengañada de los letrados, ha buscado solución en los discípulos, pero en vano, pues éstos, incapaces de hacer frente a los letrados, no responden a sus expectativas (9,15-18). La presencia de Jesús suscita una esperanza. Para mostrar la actitud ambivalente de la multitud ante Jesús, el texto la desdobra en dos actores: el hijo y el padre; el primero encarna la desesperación; el segundo, la esperanza, que vislumbra en Jesús un liberador. Desde el momento en que aparecen el padre con su hijo como representantes de la multitud, ésta desaparece de escena (la multitud que acude en 9,25 es otra).

La misma enfermedad es un lenguaje pervertido, una forma de expresar su falta de fe, su carencia de cariño. La primera forma de oponerse al padre (y quizás al resto de familiares y al conjunto de la sociedad) es el silencio; el niño se aísla, creando un mundo resguardado, fuera de las decepciones que le puede ofrecer el ambiente. La segunda forma de oponerse al padre es su auto-agresividad, su amenaza de muerte.

Este milagro del niño mudo se vincula estrechamente a la escena del Tabor (9, 2-9), y de esa manera se opone a la actitud de «gloria» de los tres privilegiados que quieren quedarse en la montaña del cumplimiento, sin tener en cuenta a los «perdidos» del valle de locura y muerte, donde quedan los otros nueve discípulos.

Se puede dividir el texto en escenas (llamadas situaciones discursivas, en referencia al modelo discursivo) sobre la base de una unidad de tiempo, de lugar y de actores.

El tiempo de... Esta división puede dar lugar a una primera caracterización: «En el relato se trata más bien del tiempo de...», con intervención de actores.

El niño está enfermo por tener un espíritu mudo. Esto se traduce en una caída a tierra, el bloqueo de la palabra (rechinar de dientes, espumarajos) y una apariencia de muerte. La enfermedad le pone en riesgo de muerte (el fuego y el agua). Su futuro está comprometido.

El padre busca un taumaturgo poderoso para curar a su hijo. Ahora bien, Jesús revela que es precisa otra competencia para esta clase de enfermedad: la fe. Entonces el padre, en una misma frase, afirma su fe y la llamada a Jesús para curar su ausencia de fe. La situación es extraña, ¿tendría el padre la competencia para curar a su hijo? Aparentemente no. El padre que apelaba a Jesús para curar a su hijo enfermo apela ahora a él para que cure su ausencia de fe, ¿Están entonces relacionadas la enfermedad del hijo y la ausencia de fe del padre?

Con la salida del espíritu, causa confesada de la enfermedad, el problema inicial debería quedar resuelto.

Ahora bien, lo que sucede parece peor: el niño está como muerto. Jesús debe intervenir para mostrar que sólo está dormido. Siendo esto así, el niño se levanta. La expulsión del espíritu, absolutamente necesaria, es insuficiente.

Jesús ha precisado al espíritu: «... y no vuelvas a entrar en él»

Jesús es reconocido como experto en taumaturgia, pero también se manifiesta como especialista en espiritualidad (la fe, la oración).

Los discípulos son cuidadores en formación. Han dado con un caso que está fuera de su alcance. Quieren entender por qué han fracasado.

La muchedumbre busca lo espectacular.

Los escribas son gente de discusión, no actúan.

El espíritu también es un personaje. Está mudo... y sordo, aunque obedece al mandato de Jesús. Es presentado como la causa de la enfermedad.

El modelo narrativo propone cuatro fases que permiten pasar de una situación inicial problemática a una situación final en que el problema, bien se resuelve, bien se desplaza.

1) El afrontamiento del problema. El padre busca un médico-exorcista para curar a su hijo. En ausencia de Jesús, los discípulos, podrían servir para ello. Pero fracasan. Cuando Jesús está de nuevo allí, el padre trata de persuadirlo para que intervenga.

2) La adquisición de competencias para lograr la operación. Un saber (los síntomas, los antecedentes) sirve para el diagnóstico. Y un poder, que se muestra, según Jesús, en el hecho de ser creyente.

3) La transformación se realiza mediante la orden dada por Jesús y la consiguiente salida del espíritu.

4) La sanción (en el sentido del establecimiento de una verdad, y no del castigo de un culpable). La curación es reconocida por los discípulos, Jesús da a conocer que, para evaluar su acción, hay que referirse a otra cosa distinta de una simple acción de recuperación de la salud. Hay que volverse hacia Dios por la oración. Jesús hace referencia a Otro.

9, 14-16.- El tiempo de una cierta confusión

Jesús y sus tres discípulos se reúnen con una muchedumbre que rodea a dos grupos que están discutiendo, por un lado, esribas, por el otro el resto de los discípulos de Jesús. Al ver a Jesús, la muchedumbre primero se llena de estupor, después corre a saludarlo

14 Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς.

14 Al llegar él adonde estaban los discípulos vio en torno a ellos una gran multitud y a unos letrados que discutían con ellos.

La discusión que ve Jesús al bajar del monte enfrenta con los letrados al grupo de sus discípulos, al que se asocia una multitud; ésta es grande, indicio de la vastedad del problema y de la gran expectación existente. La presencia de los letrados señala la temática común a esta escena y a la anterior (9,11): según ellos, la llegada del Mesías ha de ser preparada por Elías, «que lo pondrá todo en orden» (9,12); esto significa que hay que esperar de Dios la solución a la situación del pueblo, sin esforzarse por encontrar una solución humana. Los discípulos, por su parte, con la multitud, sostienen que hay que pasar a la acción sin esperar más. Jesús, en el reparto de los panes, ha mostrado a los discípulos el camino para solucionar la situación del pueblo desesperado, pero como ellos no han entendido esa alternativa y siguen en las antiguas categorías, no salen de su idea reformista, que, en el fondo, es la misma de la multitud y no resuelve su problema.

15 καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἴδοντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν, καὶ προστρέχοντες ἤσπαζοντο αὐτόν.

15 Al ver a Jesús, toda la multitud quedó desconcertada; pero, en seguida, echando a correr, se pusieron a saludarlo.

Al notar la presencia de Jesús, la multitud tiene una doble reacción: primero desconcierto, al darse cuenta de que cuando los discípulos han fracasado, Jesús no estaba con ellos; luego alegría, porque la presencia de Jesús abre una puerta a la esperanza. Jesús se convierte en el polo de atracción (*echando a correr*).

9, 16

El niño es la expresión de todos ellos y de los mismos discípulos a quienes las exigencias del reino les parecen imposibles. El grito del padre pidiendo la fe plena, es el reflejo de cuanto acontece en el corazón de ambos. El niño retorciéndose y echando espumarajos es la manifestación viva de lo que está sucediendo en los discípulos y en las gentes favorables a Jesús dispuestas a aceptar las condiciones del seguimiento. Se hallan abiertos al mensaje, pero se sienten incapaces de poner en práctica sus exigencias.

Las marcas que inserta el texto para reconocer el carácter figurativo de los actores son numerosas. En primer lugar, la posesión por un espíritu inmundo, que en el evangelio es figura de una ideología fanática de violencia; como en el caso del geraseno, ésta lo lleva a la destrucción. La inutilidad de los conatos violentos a que lo impulsa el fanatismo está indicada por la frase: «muchas veces lo arroja al fuego y al agua para destruirlo»; «el fuego» alude a Elías, el profeta de fuego, prototipo de reformismo violento; «el agua», a Moisés y al éxodo de Egipto, en el que el pueblo obtuvo la libertad mediante la derrota y muerte de sus enemigos.

16 καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς, Τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;

16 Y les preguntó: «¿De qué discutís con ellos?»

Jesús pregunta a los discípulos de qué discutían con los letrados, y le responde uno de la multitud. En la escena que sigue, Mc representa la situación de la multitud por medio de dos figuras: el hijo epiléptico representa su desesperación, causada por la doctrina de los letrados que promete una salvación milagrosa en un futuro incierto, omitiendo todo esfuerzo para remediar la injusticia; el padre, por su parte, representa la esperanza de la multitud en Jesús.

El estado del hijo/pueblo es grave; *el espíritu que lo posee lo deja mudo*, (es incapaz de conversar) es decir, su postura fanática es tan extrema que no admite diálogo; además le produce paroxismos que lo dejan extenuado. El fanatismo le arranca la posibilidad de razonar y dialogar. Han recurrido a los discípulos, pensando que Jesús y ellos eran una sola cosa, pero éstos, que siguen en las categorías judías y no aceptan el mesianismo que Jesús les propone (8,30.32s; 9, 10s), han sido incapaces de ofrecer una alternativa al pueblo.

9, 17-19.- El tiempo de la explicación

Una parte de la multitud (*el hijo*) busca la liberación en la violencia; otra (*el padre*), escarmentada de una violencia que no lleva más que a la autodestrucción, busca una alternativa. Naturalmente, es el padre (figura adulta) el que entabla el diálogo con los discípulos y luego con Jesús. El hijo (figura infantil, la parte fanática de la multitud) permanece mudo y sordo (9,25), es decir, no pide ayuda ni atiende a razones; está cerrado a todo argumento o diálogo.

De la muchedumbre se destaca alguien que toma la palabra. El problema es expuesto por el padre del niño poseído. Jesús plantea entonces una pregunta: *¿Hasta cuándo tendré que soportarlos?*, que queda sin respuesta esta vez. Ordena que le lleven al niño.

Lo que Mc parece describir es un caso de epilepsia, a lo que —según él— se añade que esa enfermedad había producido también mudez, al menos pasajera. La epilepsia era denominada antiguamente «morbo sacro», porque se pensaba que estaba causada directamente por una divinidad y porque solo podía curarla un personaje igualmente divino. Si es así, parece muy oportuno que el evangelista coloque ahora este milagro de sanación prodigiosa después de haber relatado inmediatamente la gloria terrena del Hijo de Dios.

17 καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἶς ἐκ τοῦ ὄχλου, Διδάσκαλε, ἦνεγκα τὸν νιόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον·
17 Uno de la multitud le contestó: «Maestro, te he traído a mi hijo, que tiene un espíritu que lo deja mudo.

Frente al Dios que abre en Jesús un espacio de palabra (*¡escuchadle!*) se sitúa ahora un niño que no quiere o no puede hablar (no tiene acceso a la palabra). La hija de Jairo sufría un problema de alimentación (posible anorexia), de forma que Jesús terminaba diciendo a sus padres le dieran de (*le enseñaran a*) comer (5,43). Ahora se trata de un caso de autismo violento, que quizá podría interpretarse como epilepsia autodestructora. Así le define el mismo padre, que ofrece un buen diagnóstico de la enfermedad, pero luego es incapaz de curarla.

Está encerrado en su propio vacío, sin acceso a la comunicación personal. Por razones que el texto no aclara, el niño no puede o no quiere hablar con nadie, viviendo así en un tipo de aislamiento que rompe todos los lazos de familia. No ha escuchado jamás una voz, jamás le han hablado de verdad.

Hijo de Dios, hijo enfermo

Jesús unifica esos niveles, al mostrarse por un lado como Hijo amado de Dios (9, 7) y por otro como humano que ayuda al padre enfermo a dialogar con su hijo mudo (9, 22-24). Se vinculan dos escenas paralelas de paternidad y filiación vinculadas por el mismo Jesús, Hijo divino del monte que ayuda al hijo enfermo del valle.

¡Este es mi Hijo querido, escuchadle! (9, 7). La experiencia pascual de transfiguración debe expandirse, de manera que todos descubran el sentido de Jesús como Hijo a quien el Padre Dios avala. Esta revelación superior (voz de la nube) desvela, al mismo tiempo, la paternidad engendradora de Dios y el poder creador (salvador) de Jesús.

Abajo hay un padre fracasado que no puede hablar a su hijo enfermo (cf. 9, 17-24) ni decirle aquello que Dios ha dicho a Jesús: *¡Eres mi hijo!* Desde aquí ha de entenderse la terapia comunicativa de Jesús: que el padre del enfermo acepte a su hijo y le quiera (le crea), llamándole *“agapetos”*, querido, traduciendo en forma humana el misterio celeste del Dios que habla en la nube. Esta es la escena: un padre incrédulo, un hijo mudo, incomunicados entre sí, entre unos profesionales de la religión (escribas, discípulos inútiles del Cristo) que no saben más que discutir gritando. En el centro de la tierra hay una familia rota, una sociedad impotente, consumiéndose en estériles disputas. La Iglesia mundanizada (abajo), se muestra así inútil, mientras la Iglesia sacratizada (arriba) sueña de forma egoísta en su propia tranquilidad celeste, olvidándose del mundo, ignorando al verdadero Cristo que ha venido a dar la vida a quienes la han perdido.

Jesús quiere ofrecer al padre inútil su más íntima experiencia del Dios dador de vida que le ha dicho *¡Hijo querido!* El padre semi-creyente (*¡Creo, pero ayuda mi incredulidad!*: 9, 24), debe decir a su hijo enfermo: *¡Eres mi amado!*, para así curarle.

Para ofrecer vida a su hija judía, el archisinagogo ha tenido que romper el cercado de la ley israelita. La madre pagana ha tenido que expresar su fe en Jesús para dar vida a su hija (7, 24-30).

Todo parecía sagrado en la montaña, lugar de contemplación, clausura de iniciados donde sube Jesús para escuchar la voz del Padre que le dice: *¡Hijo!*

Todo parecía profano en el valle del enfermo (autista, epiléptico) con la disputa del padre angustiado y un hijo que solo habla con gestos de soledad destructora. Mc ha vinculado literaria y teológicamente ambos planos, destacando la importancia del descenso (19, 9-13) y mostrando que la curación del enfermo brota de la experiencia de Jesús en la montaña. Un Tabor de pura contemplación no es cristiano. Y un valle de locura sin la voz del Tabor (*¡hijo querido!*) acaba siendo lugar de pura muerte.

18 καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει αὐτὸν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὄδόντας καὶ ξηραίνεται· καὶ εῖπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸν ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν.

18 Cada vez que se apodera de él, lo tira por tierra, echa espumarajos, rechina los dientes y se queda rígido. He pedido a tus discípulos que lo echen, pero no han podido.

Los discípulos mientras no estén liberados de fanatismos (*espíritu inmundo*) no van a poder liberar a nadie de los suyos¹⁹⁴.

Es un niño que vive en el nivel de la violencia corporalizada. Su silencio interior y exterior viene a convertirse en una especie de agresividad integral. No escucha a nadie, en nadie puede confiar, nunca le han dicho o no ha sentido que le dicen: *¡tú eres mi hijo, yo te quiero!* Por eso, descubre y realiza su vida como un deseo de muerte que se enrosca en sí misma, en círculo incesante de violencia. El padre lo sabe y se siente impotente. No puede ofrecer a su hijo, enfermo desde la infancia (9,21), una palabra creadora de afirmación personal y de cariño.

Los escribas (9, 14) no pueden expulsar a estos demonios, porque han colocado la estructura de su ley sobre el dolor y destrucción del ser humano (cf. Mc 2, 1-12; 2, 23-3, 6; 3, 22-30; 7, 1-23). Defienden la legalidad que parece situarse por encima de la angustia y sufrimiento de unos marginados cuya curación importa poco: Dios habita para ellos en el cumplimiento de la ley, no en el dolor de la historia; Dios se expresa en la estructura sagrada de la nación israelita; por eso es secundario el sufrimiento de los locos.

Trasfondo

El texto delata el centro de un fuerte conflicto religioso, social y familiar. Arriba Jesús rodeado por tres discípulos egoístas que prefieren quedarse allí, en tiendas de descanso y olvido. Abajo un padre impotente con el hijo enfermo, rodeado de escribas y nueve discípulos inútiles del Cristo. Esta es la tragedia de la humanidad, éste el problema de la Iglesia. Los visionarios del monte piensan que han hallado a Dios, que han visto su misterio y quieren descansar ya con el Cristo transfigurado, sin participar de la pasión del mundo, sin asumir la complejidad de la historia, olvidando los problemas (disputas, locuras) de la dura humanidad. Los inútiles del llano disputan y razonan con los muchos escribas de la historia, pero sus razones y gritos no consiguen curar al niño enfermo.

Se ratifica así el divorcio de la Iglesia, la ruptura entre una pascua que no se encarna en sufrimiento de la vida (los de arriba, olvidados del enfermo) y una discusión mundana sobre leyes que no logran curar al niño enfermo.

Al fondo sigue la tragedia de la humanidad representada por un padre e hijo enfermos. Sólo Jesús puede superarla, bajando con los discípulos orantes al valle de locura y discusión, para curar al hijo por el padre, mostrando que este tipo de demonios sólo pueden salir con oración (9, 29), esto es, subiendo a la montaña de la pascua para recibir allí la fuerza de Dios y bajar luego, al servicio de los pobres. En la unión de esos niveles se mantiene Jesús, vinculando plegaria y acción liberadora, en gesto que Mc relaciona con la muerte y resurrección de Jesús (9, 13).

9,19

El evangelista formula el reproche de Jesús según el modelo que se encuentra en el libro de los Proverbios atribuido a la Sabiduría de Dios: «*La sabiduría grita por las calles: [...] "¿Hasta cuándo, inexpertos, amaréis la inexperience?"*

La acusación de Jesús se dirige a todos los presentes (muchedumbre, escribas, discípulos, padre del poseído), pero apunta principalmente a los discípulos, que han sido ya destinatarios de anteriores reproches y objeto de la exhortación a tener fe¹⁹⁵.

19 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει, Ὡ γενεὰ ἀπιστος, ἔως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἔως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν πρός με.

19 Él (Jesús), respondiéndoles, les dijo: ¡Generación incrédula! ¡Hasta cuándo tendré que estar entre vosotros? ¡Hasta cuándo tendré que soportaros? Traédmelo.

Ante la postura de los letrados y la obcecación de los discípulos y, en parte, de la multitud, Jesús se exaspera viendo la inutilidad de sus esfuerzos. La generación infiel es la del Mesías, incluidos los discípulos, que no acepta el programa mesiánico (8,12.38). Jesús va a actuar por su cuenta.

¹⁹⁴ En Mc 9, 18 se subraya expresamente la impotencia de los discípulos para curar al niño epiléptico. Este detalle hace recordar el motivo del «aprendiz de brujo», que aparece por primera vez en 2 Re 4, 31. Aquí Guejazí, un discípulo de Eliseo, mandado por su maestro, no consigue resucitar a un niño muerto colocándole el bastón sobre el rostro. Sólo cuando Eliseo se ocupa del niño, recupera la vida. Georg Streckery, Udo Schnelle. *Introducción a la exégesis del NT*. Sigueme 1997. Pag 131

¹⁹⁵ El fracaso y la impotencia del discípulo hacen que aumente el poder milagroso del maestro: ésta es la función que el motivo del aprendiz de brujo tiene también en Mc 9, 18. *Ibid* pag 132

Otra marca aparece con la invectiva de Jesús: “¡**Generación sin fe**¹⁹⁶!” (cf. 6,6), que alude a Dt 32,4, donde Moisés se dirige al pueblo (la generación del desierto) acusándolo de su infidelidad a Dios. Jesús acusa de ella a la generación contemporánea suya (la generación del Mesías), que abarca a todos los presentes, letrados, discípulos y multitud. No se trata, pues, aquí de un problema circunscrito a un padre y un hijo, sino de una actitud que afecta a la sociedad de aquel tiempo.

La falta de fe de aquella generación la había encontrado Jesús en “los de su tierra” (6,6), donde fue rechazado; el paralelo insinúa que la causa de ambas incredulidades es la misma; el extremismo fanático que buscaba la solución en la violencia.

9, 20-24.-El tiempo del diálogo

Entre el niño y Jesús, la conversación se resume en la reacción del niño, incapaz de hablar. Entre el padre y Jesús se entabla un diálogo a partir de una pregunta de Jesús a propósito del tiempo de la enfermedad. El padre se dirige entonces a Jesús para pedirle que intervenga.

Los términos clave que pueden ayudar a la comprensión del pasaje son dos: **el fuego y el agua**, símbolos con los que se representaba a Elías y Moisés, respectivamente, los personajes que aparecen con Jesús en el monte de la transfiguración (Mc 9,4). Elías es el profeta que, animado por un celo violento, trata de realizar la purificación religiosa por medio de la supresión de los adversarios: «Entonces surgió el profeta Elías como un fuego, su palabra quemaba como antorcha. Él hizo venir sobre ellos el hambre, y con su celo los diezmó. Por la palabra del Señor cerró los cielos, e hizo también caer fuego tres veces».

La imagen del agua es aplicada por la tradición a Moisés. Cuando es llevado ante la hija del faraón, que lo había encontrado en un cesto entre los juncos en la orilla del río, «ella lo llamó Moisés, diciendo: "Del agua lo he sacado"» (Ex 2,10). Y Moisés será el que salve a su pueblo con el prodigo de las aguas del mar Rojo cuando «las aguas se dividieron» (Ex 14,21).

En la situación del muchacho el evangelista representa la condición desesperada del pueblo de Israel, en el cual la doctrina de los escribas alimentaba continuamente la esperanza en el «día de venganza de nuestro Dios» (Is 61,2), una liberación de los enemigos a través de la violencia, como la realizada por Elías y Moisés, recordado en la Biblia por «el gran terror que puso por obra a los ojos de todo Israel» (Dt 34,12). Del mismo modo, en la figura del Padre se representa la esperanza suscitada en el pueblo por la alternativa de liberación propuesta por Jesús.

20 καὶ ἦνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτὸν. καὶ ιδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθὺς συνεσπάραξεν αὐτὸν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων. 21 καὶ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ, Πόσος χρόνος ἔστιν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ; ὁ δὲ εἶπεν, Ἐκ παιδιόθεν 22 καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὄντα ἵνα ἀπολέσῃ αὐτὸν ἀλλ. εἴ τι δύνῃ, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ. ἡμᾶς.

20 Se lo llevaron y, en cuanto lo vio el espíritu, empezó a retorcer al chiquillo; cayó por tierra y rodaba echando espumarajos. 21 Jesús le preguntó al padre: ¿Cuánto tiempo hace que le pasa esto? Respondió: Desde pequeño; 22 y muchas veces lo ha tirado al fuego y al agua para acabar con él. Si algo puedes, conmuévete por nosotros y ayúdanos».

El pueblo oprimido y desesperado, poseído por un fanatismo violento (espíritu inmundo), se resiste con todas sus fuerzas a que lo acerquen a Jesús; no quiere renunciar a la violencia, en la que ve el único medio para su liberación. La situación desesperada del pueblo es mal antiguo en Israel (**desde pequeño**). La doctrina de los letrados, que no hacen nada por aliviar su situación, lo lleva a buscar solución en conatos de violencia que amenazan con destruirlo. El padre, que representa la esperanza de la multitud, pide una solución a Jesús, pero la situación es tan grave que no confía del todo en que pueda ponerle remedio (**si algo puedes**).

Desde pequeño (= la opresión en Israel ha existido desde siempre).

“Lo ha tirado al fuego y al agua para acabar con él”; el fuego está en relación con Elías, (reformador violento) es el profeta del fuego, y el agua está en relación con Moisés, por su relación con el Éxodo y el paso de mar rojo donde murió el pueblo egipcio que los perseguía. **Lo ha tirado al fuego** (= quiere solucionar los problemas mediante la violencia y la imposición).

¹⁹⁶ Generación incrédula: es dudoso que esta exclamación —que va dirigida tanto a los discípulos (especialmente a ellos, debido a la observación anterior) como a la muchedumbre— proceda, tal cual, del Jesús histórico, ya que alude a su próxima muerte. Está formada probablemente por la alusión a dos textos de la Escritura: Dt 32,20 («generación desleal») y Nm 14,27 («¿Hasta cuándo esta comunidad perversa...?»). El primero compara a Jesús con Moisés. El segundo lo equipara a Dios, pues es él el que habla así. Precisamente Mt y Lc añaden «perversa» a incrédula.

Los gestos del niño (mudez, echarse al fuego, al agua) son expresiones de la misma enfermedad pervertida, una forma de manifestar la carencia de fe o/y la falta de cariño del padre. Por eso, la primera forma que él tiene de oponerse al padre (y al resto de la sociedad) es el silencio: el niño se cierra, aislándose en el mundo resguardado de su enfermedad, fuera de las decepciones de su ambiente. La segunda es su auto agresividad: los gestos evocados (silencio, arrastrarse con espuma en la boca, amagos de suicidio) son síntomas de impotencia personal y falta de comunicación. Se trata, sin duda, de una enfermedad psicosomática. Este niño malvive en la noche de su propio trastorno, entre el fuego y el agua, en juego delirante con la muerte.

Sobre este fondo ha de entenderse la intervención de Jesús quien comienza pidiendo al padre que explique la enfermedad de su hijo. Lógicamente, Jesús cura al padre, haciéndole capaz de comprender al niño y decirle: ¡Eres mi hijo, yo te quiero! Su terapia es de tipo antropológico (de humanización y transparencia de lenguaje), siendo profundamente religiosa:

– Por un lado, el padre es causante de la enfermedad de su hijo y así, para curarle, debe curarse a sí mismo, iniciando un camino de fe, con la ayuda de Jesús, redescubriendo la exigencia y gracia de su paternidad en clave de confianza. Convertir al padre para que cure al hijo: esa es la estrategia de Jesús.

– El padre es enfermo, pero está dispuesto a colaborar. Por eso ha buscado a los discípulos, por eso viene a Jesús. No se empeña en mantener su posible razón, no se defiende a sí mismo, no echa la culpa al niño mudo. Sabe observar, asume su responsabilidad, deja que Dios le transforme.

9, 23-24.-Curar al padre, para que el hijo sane

Jesús sabe entender la enfermedad, haciendo que el mismo padre del niño se la explique. Después no cura al niño sino al padre, abriéndole al campo de la fe, al lugar donde se puede amar en forma gratuita y creadora, diciendo: ¡Tú eres mi hijo querido! Sólo así, cambiando al padre, Jesús puede llegar hasta el principio de locura de su hijo, en gesto fuerte de clarificación y ayuda. Desde una perspectiva humana, todo lo que hace Jesús es terapia de tipo antropológico (en plano de humanización y transparencia de lenguaje). Pero en otra perspectiva su gesto aparece como descubrimiento y despliegue religioso. Dios mismo se vuelve presente y transforma estas relaciones rotas (recreadas) del padre con el hijo. Es ahí donde Jesús viene a mostrarse como verdadero mesías, enseñándole al padre enfermo (del enfermo) a darle vida al hijo dividido (autista, epiléptico).

La petición del padre no se refiere solamente al hijo, sino que engloba en un plural a padre e hijo (=multitud): "Si algo puedes, commuévete por nosotros y ayúdanos"; en cambio, la afirmación sobre la fe insuficiente se refiere sólo al padre (=la parte esperanzada de la multitud): "Fe tengo, ayúdame tú en lo que me falta". Hay dos peticiones de ayuda: la primera, que pide a Jesús que los saque de la situación, se refiere a todos ("nosotros"); la segunda, que pide ser capaz de confiar plenamente en Jesús, sólo a una parte, a los que ya ven en Jesús una posibilidad de solución.

23 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Τὸ Eἰ δύνῃ. πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.

23 Jesús le replicó: ¡Ese "si puedes"! Todo es posible para el que tiene fe.

Jesús le reprocha su falta de fe en él; la fe del hombre abre la puerta a la fuerza de Dios: si hay fe, todo es posible. Nueva petición del padre: confía en Jesús, pero reconoce su propia ambigüedad.

El evangelio de Mc suele interpretar la enfermedad como dolencia de toda la persona (en plano social o familiar e individual), especialmente en el caso de los niños y los adolescentes. Los jóvenes de las tres historias familiares (hija de Jairo, niña sirofenicia, lunático del valle) sufren de algún modo la enfermedad de la familia (de sus padres). Por eso, para curar a los hijos, Jesús debe suscitar y robustecer la fe de los padres.

Dialoga con el padre, no le acusa ni humilla. Simplemente le escucha, deja que se vaya desahogando y al final le lleva al lugar donde la fe (en Dios, en sí mismo) le permite curar al hijo enfermo.

Todo es posible para quien cree, dice Jesús, en palabra que proviene de la tradición israelita (cf. Gen 18, 14) y que Pablo interpreta como fuente de vida cristiana (Gál 2-4; Rom 1-5). Esa fe es fuerza de transformación de la persona, en el plano individual y social. La misma familia (diálogo del padre con el hijo) viene a recrearse en ella. Allí donde otros podrían colocar las relaciones de carne y sangre y el orgullo de raza como fuente de vida social ha colocado Jesús la fe mutua, la confianza creadora del padre que diciendo ¡creo! puede confesar al niño enfermo: ¡Eres mi hijo querido!

9,24

El contexto de 9, 24 contiene una dificultad. A la súplica del padre εἰ τι δύνῃ, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἔφ. ἡμᾶς. = *Si algo puedes, commuévete por nosotros y ayúdanos* (v. 22), Jesús replica **Tὸ Eἰ δύνῃ. πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι** (=Todo es posible para el que tiene fe). La cuestión es a quién se refiere el dativo τῷ

πιστεύοντι. Para la sensibilidad lingüística griega, el dativo menciona al sujeto lógico (como en 14,36 *πάντα δύνατά σοι* «tú lo puedes todo»), por consiguiente: «en cuanto a eso de “**si puedes**”, el creyente es capaz de todo». Y, entonces, Jesús se designaría a sí mismo como el creyente. Como el creyente que es, Jesús dispone de todo el poder de Dios. Sin embargo, esta frase de Jesús tendría algo de singular, porque en todo el resto de los cuatro evangelios no se habla nunca de la fe propia de Jesús. Pero, la verdadera dificultad de relacionar el **τῷ πιστεύοντι** (v. 23) reside en el v. 24, porque el **πιστεύω**, que el padre acepta aquí (**Πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ**), muestra claramente que él, el padre, se ha aplicado a sí mismo el dativo **τῷ πιστεύοντι** (“todo es posible en favor de quien cree”).

Así entiende el **syr** ^{ein} este versículo 23 “*si tú crees, todo puede sucederte*”. ¿Será intencionada esta ambigüedad del evangelista? Entonces Jesús quedaría descrito, a un mismo tiempo, como quien tiene confianza ciega (unida con perfecta entrega a Dios), y quien hace un llamamiento a la fe, lleno de compasión hacia aquellos que tratan de creer, pero que no pueden menos de confesar su incredulidad. Por consiguiente, Jesús sería al mismo tiempo el que cree y el que exhorta a creer.

Así como Jesús respeta la fe débil, así también da él valor a la fe vicaria. Concede a la intercesión el mismo valor que a la petición.

24 εὐθὺς κράξας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν, Πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.

24 El padre del niño gritó al instante: ¡Creo, pero ayuda mi incredulidad!

Esta confesión invierte el orden normal de las relaciones familiares. Se dice de ordinario que los hijos deben creer en los padres, obedeciendoles sumisos. Aquí es el mismo padre el que, creyendo en el Dios de la vida (el gran Padre), puede suscitar y suscita la fe en su propio hijo. Mc ha reservado de ordinario el símbolo de padre para Dios (cf 3,31-35; 10, 28-30). Pues bien, en este caso ha presentado a un verdadero padre humano, interpretándolo en clave de fe: es padre el que, imitando a Dios, confía en su hijo e inicia con él un camino de curación. Por sí mismo, este padre había querido ayudar a su hijo, pero no lo conseguía; sólo ahora, con la ayuda de Jesús, puede convertirse en padre verdadero.

La fe pertenece, pues, al proceso mismo de la curación. Jesús no cura para despertar la fe, sino que pide fe para que sea posible la curación. Esta fe no es fácil. El enfermo se siente llamado a esperar algo que parece superar los límites de lo posible. Al creer, cruza una barrera y se abandona al poder salvador de Dios. No es fácil. Se entiende el grito paradójico del padre de un enfermo, que grita su fe, pero reconoce su incredulidad.

9, 25-27.- El tiempo de un renacimiento.

Una palabra de autoridad de Jesús permite la salida del espíritu. Pero el niño parece muerto. Jesús lo levanta.

El espíritu inmundo, presentado al principio como «mudo» (v. 17) por el padre del muchacho, ahora es calificado también como «sordo» en la orden de Jesús, para indicar la causa de su total incapacidad de comunicación y cerrazón: no puede hablar porque no puede oír. La liberación de Jesús es completa y definitiva porque está acompañada de la orden de «no entrar más en él».

La acción de Jesús causa una gran decepción entre los presentes, que piensan que el muchacho está muerto. En el nivel teológico el evangelista quiere indicar que, si se ahoga la esperanza de liberación por medio de la fuerza, como hicieron en el pasado Moisés y Elías, el pueblo cree que ya no tiene ninguna esperanza de vida. Por el contrario, para Jesús era justamente esta esperanza en una liberación violenta la que mantenía al pueblo en una condición de muerte de la que él lo resucita.

9, 25.-Demonio mudo, fe que hace hablar

Frente al Dios que quiere hablar por Jesús (¡escuchadle!) se sitúa un niño mudo. Es el hijo de la historia humana, sometido al silencio; nadie ha sembrado en él palabra (contra 4, 1-32) y el poder de la violencia le destruye. Su caso es una segunda versión del geraseno de 5, 1-20. La enfermedad brotaba allí de la ciudad violenta; aquí surge del padre.

¡Tiene un espíritu (= demonio) mudo! (9, 17). Está encerrado en su propio vacío, sin acceso a la comunicación: no puede o no quiere hablar, vive en aislamiento. No ha escuchado jamás una voz personal y de esa forma habita en el silencio.

Y, cada vez que el espíritu le agarra le arrastra, le hace echar espuma y golpear los dientes y le seca (9, 18). Malvive en gesto de violencia corporalizada. Su silencio es causa y consecuencia de agresividad intensa. No escucha a nadie, en nadie puede confiar, nunca le han dicho o no ha sentido que le digan: ¡Eres mi hijo, yo te quiero! Por eso, padece su vida como un deseo de muerte que se enrosca en sí misma, en círculo incesante de violencia. El padre lo sabe y se sabe impotente. No puede ofrecer a su hijo, enfermo desde niño (9, 21), una palabra

personal.

Jesús no actúa como mago indiferente, sobre el dolor del enfermo. Desde la montaña de su gloria (transfiguración) ha bajado al valle de locura y violencia del mundo, para rehacer la relación del padre con el hijo. Le duele la increencia y exclama, en fuerte desahogo: ¡Hasta cuándo estaré entre vosotros, hasta cuándo tendré que soportarlos!

No creen los humanos, por eso enferman de este modo. No creen, por eso se oponen entre sí. A Jesús le pesa la falta de fe, tanto en relación con Dios como en relación con los humanos. Por eso se desahoga, pero asume, desde el hijo enfermo, la miseria de la historia, en gesto de encarnación sufriente y redentora. Sufre Jesús la falta de fe de esta generación (cf. 9, 19) e inicia un camino sanador que empieza por el padre: no le sustituye, no ocupa su lugar, no le niega la tarea de su paternidad, sino que le ayuda a creer, para reengendrar al hijo enfermo.

25 ιδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὄχλος ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ, Τὸ ἄλλον καὶ κωφὸν πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν. 26 καὶ κράξας καὶ πολλὰ σπαράξας ἐξῆλθεν· καὶ ἐγένετο ὥσει νεκρός, ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν.

25 Jesús, viendo que se aglomeraba la gente, increpó al espíritu impuro, diciéndole: Espíritu mudo y sordo, te ordeno que salgas y no vuelvas a entrar en él. 26 Y el espíritu salió entre gritos y violentas convulsiones. El niño quedó como muerto, de forma que muchos decían que había muerto.

Es la tercera vez en el evangelio que, después de una multitud judía, aparece una segunda multitud, que representa a los seguidores de Jesús que no proceden del judaísmo (3,20.32; 5,21.24b; 9,14.25). Esta multitud está deseosa de estar con Jesús (*acudía corriendo*). Como en otra ocasión (7,33), Jesús no quiere involucrar a estos seguidores en cuestiones que atañen al pueblo judío; por eso inmediatamente, y a pesar de su resistencia, libera al *niño/pueblo* de su fanatismo violento. El espíritu es calificado ahora de «mudo y sordo»: no deja que el poseído dialogue ni escuche (7,37). El fanatismo está tan arraigado, que, al renunciar a él, queda como muerto. La expresión “Coger de la mano, levantar”, se usan solamente cuando el afectado es judío (cf. 1,31; 5,41s). La acción de Jesús le restituye la vida: es como una resurrección.

La violencia de la salida del espíritu¹⁹⁷ (= la dificultad en abandonar el espíritu de violencia; cf. 1,26): “**Entre gritos y violentas convulsiones salió**”, indica la resistencia que presentaban los fanáticos para dejarse convencer y, al mismo tiempo, la fuerza de persuasión de Jesús. Privado de su violencia, el individuo queda como muerto, no tiene razón para vivir, hasta que Jesús no lo levanta ofreciéndole una nueva posibilidad de vida (9,27; cf. 5,41s).

Jesús llega a convencer a este pueblo de que ese espíritu violento que traían no conduce a nada, y que estar lleno de odio no lleva a nada bueno ni útil. No libera de nada a ninguna persona.

9, 27

Al parecer, Marcos ha querido presentar el exorcismo del muchacho como un símbolo de la resurrección de entre los muertos. Nótese la terminología que aparece constantemente en los vv. 26-27: “como un cadáver...está muerto; lo levantó; y se alzó”.

27 ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη.

27 Pero Jesús, cogiéndolo de la mano, lo levantó y se puso en pie.

El relato termina afirmando que Jesús le puso en pie. Se usa para hablar de “ponerle en pie” el mismo verbo que frecuentemente traduce en el N.T. la resurrección de Jesús. En realidad, se podía traducir muy bien por “y Jesús lo resucitó”.

9, 28-29.-El tiempo de la enseñanza

Los discípulos toman la iniciativa de una petición de explicación a propósito de su fracaso. Jesús responde.

Al emplear dos términos semejantes en la lengua griega, «generación» y «género», el evangelista une temáticamente la falta de fe de los discípulos y la raza de espíritus mudos y sordos que hay que expulsar.

Aunque afirma que esta clase de espíritus sólo se puede expulsar con la oración, Jesús libera al muchacho sin orar. El evangelista quiere indicar que los discípulos deben obtener de Jesús la fuerza para liberar a los poseídos. Si los discípulos no logran expulsar a estos espíritus es porque comparten su ideología, pues identifican a Jesús con el Mesías «hijo de David», el rey que había inaugurado con la violencia el reino de Israel.

Marcos presenta la enseñanza de Jesús como una instrucción exclusiva al grupo discipular. De esta forma, el

¹⁹⁷ Salió dando gritos: el espíritu (pneuma) es de género neutro en griego, pero en el texto aparece en masculino. Ello indica que Mc considera al espíritu como un ser personal y masculino; o bien que la posesión es siempre tan intensa que se lo puede nombrar con el género gramatical del hijo curado.

esquema espacial «en público» (fuera) - «en privado» (dentro de la casa) manifiesta nuevamente el estilo y el interés del evangelista¹⁹⁸.

En realidad los discípulos muestran continuamente su buena voluntad de ayudar. El problema son sus errores de juicio, su falta de sintonía con la sensibilidad, los criterios y los valores de Jesús; pero hay que decir en su favor que están dispuestos a aprender. Cuando no consiguen exorcizar al niño lunático, le piden a Jesús que les explique en qué han fallado.

28 καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ. ἴδιαν ἐπηρώτων αὐτόν, "Οτι ἡμεῖς οὐκ ἡδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό;

28 Cuando entró en casa sus discípulos le preguntaron aparte: ¿Por qué no hemos podido echarlo nosotros?

La casa en que entra Jesús es la del nuevo Israel, constituido por los discípulos (3,20; 7,17). Estos le preguntan *a parte*, adverbio¹⁹⁹ con el que Mc indica su incomprendición (4,34; 6,32; 7,33). No se explican su fracaso (cf. 6,7).

Los escribas no pueden expulsar a estos demonios, porque ponen la estructura de la ley por encima de la experiencia de fragilidad del ser humano, conforme ha mostrado en otros pasajes el mismo evangelio (cf Mc 2,1-12; 2,23-3,6; 3,22-30; 7,1-23). Para los escribas existe un orden de Dios, una legalidad sacral que parece encontrarse por encima del sufrimiento y locura de la historia. Conforme a esa postura, la curación de unos endemoniados resulta secundaria. Dios habita en el cumplimiento de la ley, no en el dolor de la humanidad. Dios se expresa en la estructura sacral, sacramental, del conjunto de la nación israelita; por eso no importa que algunos padeczan.

Jesús ha actuado como verdadero terapeuta o creador de familia. Dialoga con el padre en forma clara y comprensiva; no le acusa de nada, no le condena ni humilla. Simplemente le escucha, deja que se vaya desahogando y al final le conduce al lugar donde la fe (en Dios, en sí mismo y en el hijo), le hacen superar la incredulidad y le capacitan para curar al hijo enfermo.

Los discípulos de Jesús (los nueve que han quedado en la llanura) son incapaces de curar a estos enfermos. Ciertamente, ellos reconocen el valor de las curaciones; saben que Dios sufre en los necesitados, pero no pueden ayudarles de verdad porque no tienen auténtica fe (cf 9,19) y porque no saben orar (9,29), es decir, no han subido a la montaña de la transfiguración.

Todo es posible para el que cree, dice Jesús (9,23), en palabra que proviene de la tradición israelita (cf. Gen 18,14) y que ha sido interpretada por Pablo como principio de vida cristiana (Gal 2-4; Rom 1-5). Esa fe no es para Jesús fuente y lugar de salvación sólo interior sino fuerza de transformación personal, en el plano de la vida individual y de las relaciones familiares y sociales. La misma familia (relación del padre con el hijo) viene a presentarse de esa forma como realidad que se vincula con la fe y en ella se alimenta.

9,29.- Iglesia creyente. Oración que expulsa demonios

Desde este fondo pueden entenderse mejor las actitudes de los personajes, situados estratégicamente al principio y fin del texto:

- **Los escribas** (9, 14) no pueden expulsar a estos demonios, porque han colocado la estructura de su ley sobre el dolor y destrucción del ser humano (cf. Mc 2, 1-12; 2, 23-3, 6; 3, 22-30; 7, 1-23). Defienden la legalidad que parece situarse por encima de la angustia y del sufrimiento de unos marginados cuya curación importa poco: Dios habita para ellos en el cumplimiento de la ley, no en el dolor de la historia; Dios se expresa en la estructura sacral de la nación israelita; por eso es secundario el sufrimiento de los locos.

- **Sólo Jesús puede curar**, porque ha hecho el camino de la fe, en oración, descendiendo del monte de pascua para dar la vida en favor de los humanos. Sólo él penetra en el dolor del niño enfermo, dando al padre fe para curarle.

Quien ora de verdad, desciende para ayudar a los necesitados de la historia, en actitud de sanación.

Sólo la oración pascual (experiencia de fe), vinculada a la entrega de la vida, puede introducir en la hondura del sufrimiento humano, en el lugar de la injusticia, para ofrecer allí la palabra creadora de Jesús. Por eso, la frase final (*esta especie de demonios sólo sale con oración*:) podría invertirse: la oración sólo es verdadera cuando expulsa a los demonios.

¹⁹⁸ El evangelista muestra en el episodio el esquema «fuera» (incredulidad y oposición) - «dentro» (enseñanza para el discipulado). Junto a ello, Marcos presenta unos descriptores de la identidad del grupo discipular en la recuperación de la memoria de Jesús. Destaca en la casa que la vinculación a Jesús por la fe y la oración.

¹⁹⁹ En el Evangelio la expresión «en privado» se encuentra siempre en un contexto negativo de incomprendición o de hostilidad a Jesús y su enseñanza.

29 καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.

29 Les contestó: Este tipo (de demonios) no puede salir si no es con oración.

La respuesta de Jesús implica que también ellos están poseídos por un espíritu del mismo género (esta ralea,=reformismo violento). Aludiendo a la petición del padre, que obtuvo la liberación del hijo, les insinúa que ellos no quedarán liberados de su espíritu mudo y sordo hasta que reconozcan que lo tienen y le pidan a Jesús que los libere de su infidelidad (cf. 10,47.48). Quien no está liberado, no puede liberar.

En medio de esa escisión de los discípulos se extiende la tragedia de la historia representada por el padre y el niño enfermo. Sólo Jesús puede superarla, bajando con los discípulos orantes hasta el valle de locura y discusión, para curar al niño y decir a los discípulos de abajo que este tipo de demonios sólo pueden expulsarse con oración, es decir, subiendo a la montaña de la pascua para recibir allí la fuerza de Dios y traducirla en gesto de servicio hacia los pobres.

Sabiamente dice el pasaje que estos demonios *sólo se expulsan con oración*, es decir, desde un proceso fuerte de transformación personal.

Unos discípulos torpes, mediosos y ambiciosos

Esta confesión de Pedro («Tú eres el Mesías»), marca el final de la primera parte del evangelio de Marcos. La segunda parte se estructura a partir de un triple anuncio de Jesús de su muerte y resurrección; a los tres anuncios siguen tres relatos que ponen de relieve la incomprendición de los discípulos. Termina, pues, la primera parte con el primer anuncio y la reacción de Pedro, que rechaza la idea del sufrimiento y la muerte.

La actividad de Jesús entra en una nueva etapa: sigue recorriendo Galilea, pero no se dedica a anunciar a la gente la buena nueva, se centra en la formación de los discípulos. Y la primera lección que les enseña no es materia nueva, sino repetición de algo ya dicho; de forma más breve: ««El hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres; lo matarán y, después de muerto, a los tres días resucitará». En comparación con el primer anuncio, aquí no concreta quiénes serán los adversarios; en vez de sumos sacerdotes, esribas y senadores habla simplemente de «los hombres». Tampoco menciona las injurias y sufrimientos. Todo se centra en el binomio muerte-resurrección.

Resignificando las expectativas de poder y de éxito

Marcos en la segunda parte de su evangelio muestra con claridad el horizonte vital de Jesús y su inquebrantable decisión de mantenerse fiel al anuncio de la Buena Noticia de un Dios siempre misericordia y perdón.

Jesús había experimentado la confrontación e incomprendición de su propuesta por parte de muchos dirigentes religiosos. Poco a poco comprueba, también, la dificultad de sus discípulos para reorientar sus expectativas triunfalistas y entender que solo el servicio y la entrega gratuita pueden hacer posible los espacios liberadores y sanadores que Dios necesita para que su salvación se haga sitio en la historia humana.

El mal amenaza, pero no anula el camino de la Buena Noticia

Después de constatar las expectativas que mucha gente, y también sus discípulos, tenía en relación a su Misión (Mc 8, 27-38), Jesús replantea su estrategia e intensifica la formación de su comunidad de seguidores (Mc 9,30).

En su enseñanza Jesús les recuerda que el camino del reino no es fácil ni exitoso. Su propuesta desafía los intereses religiosos de muchos y el mal amenaza no solo su proyecto sino su vida (Mc 8, 31; 9, 30-31; 10, 32-34). El evangelista va señalando progresivamente la incapacidad de sus seguidores de entender y aceptar esa amenaza. Desde su comprensión de Dios siguen pensando que él, no solo no va a permitir el fracaso del proyecto del Reino, sino que va a asegúrables un lugar preeminente en el sueño salvador de Dios (Mc 8, 31-33; 9, 30-35; 10, 35-45).

A pesar de la claridad con que Jesús plantea el posible fracaso humano de su misión es difícil para sus seguidores, especialmente para los varones que lideraban el grupo, entender que ese fracaso, que ponía en el horizonte la muerte de Jesús, era en realidad el modo más fiel de cumplir la voluntad de Dios.

9,30-32.-Segundo anuncio de la pasión y resurrección

A pesar de ser un anuncio más breve, todo queda en él más precisado.

Los discípulos, sin embargo, siguen sin comprender nada. La luz de la transfiguración parece haberse apagado. Lo único que cambia en su actitud es que, víctimas del miedo, ni contradicen ya a Jesús ni se atreven tampoco a preguntarle. Encarnan perfectamente la figura del epiléptico dominado por aquel espíritu que lo había dejado mudo (Mc 9,17). Su miedo revela que carecen de una fe sólida y que aún necesitan un adecuado conocimiento de la persona de Jesús (véase Mc 5,36; 6,50).

9,30.- No quería que nadie se enterase

Al precisar que Jesús atraviesa Galilea *sin querer que se sepa*, el narrador indica que la enseñanza dada por el camino está reservada a los discípulos, cuya incomprensión señala una vez más (v. 32). La misma claridad de la palabra de Jesús ¿la hace tan difícil de entender? Por otra parte, en Cafarnaún se sabrá que, a pesar de su miedo, los discípulos han discutido por el camino. Más que una simple indicación geográfica, el camino es el lugar de la reflexión sobre la manera de ser discípulo (9,33; 10,17-31.32-45).

30 Κἀκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἥθελεν ἴνα τις γνοῖ

30 Se marcharon de allí y fueron atravesando Galilea; no quería que nadie se enterase

Para evitar que se vuelvan a *cegar* participando de la ideología cerrada y monolítica de *la aldea*, Jesús les ha hecho *“salir”* y se dispone a *“atravesar la región de Galilea”* para poder hablar tranquilamente con ellos e instruirlos sobre cómo él entiende el Reino de Dios.

Galilea, a diferencia de Judea o incluso de la Betania de Transjordania, es una región muy paganizada. Judea representaba un lugar, religiosamente hablando, más ortodoxo. Galilea era más pagana. En cambio, Transjordania, donde estaba situada Betania, era un lugar de bautismo, un lugar de encuentro para los círculos joaneos, un mundo muy diferente. Por lo que se ve, Jesús ya no participa de esta mentalidad reformista. Por eso *“se sale”*, en compañía de los discípulos.

9,31.-Viaje hasta Cafarnaún.

Mientras caminan a través de Galilea, el interés de Jesús está centrado en los discípulos.

La prueba más clara de que los discípulos no han entendido nada es que en el camino hacia Cafarnaúm se dedican a discutir sobre quién es el más importante. Mejor dicho, han entendido algo. Porque, cuando Jesús les pregunta de qué hablaban por el camino, se callan; les da vergüenza reconocer que el tema de su conversación está en contra de lo que Jesús acaba de decirles sobre su muerte y resurrección.

31 ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι Ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

31 porque iba instruyendo a sus discípulos. Les decía: «El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres y lo matarán; y después de muerto, a los tres días resucitará».

Ante la incomprensión que éstos siguen mostrando, Jesús reitera la enseñanza sobre el destino del Hijo del hombre, término que lo designa a él y, tras él, a sus seguidores. La enseñanza se hace más genérica que en 8,31: el anuncio de la entrega, muerte y resurrección del Hijo del hombre carece de todo detalle que las vincule a un pueblo o agente determinado; esa hostilidad a muerte puede darse en cualquier cultura. Se establece por primera vez la oposición entre *«el Hijo del hombre»*, el Hombre en su plenitud, y *«hombres»* que no la conocen ni aspiran a ella.

Se insiste en el hecho de la muerte (*lo matarán/aunque lo maten*), pero para vaciarla de su contenido, haciendo resaltar la resurrección, la continuidad de la vida. Jesús quiere calmar la angustia de sus discípulos ante la perspectiva de una muerte sin combate ni gloria, inculcándoles que ésta no es una amenaza ni un fracaso, porque no es el final.

La expresión *«ser entregado a manos de hombres»* es muy usada en la Biblia hebrea con sentido muy peyorativo, aunque a menudo por designio divino (por ejemplo, 2 Re 21,14). Es posible que haya un juego de palabras en la repetición de *«Hijo del hombre»* y *«entregado a hombres»*: el justo humano entregado por designio divino a humanos perversos. En 14,16 escribirá Mc: *«Y echaron sus manos sobre él y lo detuvieron»*.

9,32.- Los discípulos no entienden y temen preguntarle.

La experiencia pascual suscita miedo (16, 8). Sobre un fondo de incomprensión sigue avanzando el evangelio a modo de inmensa paradoja (en ironía constante). Los caminos se van separando: por un lado, Jesús que presenta su entrega como lugar de presencia de Dios, principio de la Iglesia; por otro los discípulos que cada vez entienden menos, en gesto que desembocará en la ruptura final y el abandono de 14, 12-72.

32 οἱ δὲ ἡγνόουν τὸ ρῆμα, καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.

32 Pero ellos no entendían aquel dicho y les daba miedo preguntarle.

Al primer anuncio, Pedro reaccionó reprendiendo a Jesús, y se ganó una dura reprimenda. No es raro que ahora todos callen, aunque siguen sin entender a Jesús. Marcos es el evangelista que más subraya la incomprensión de los discípulos.

La incomprensión es total, son refractarios a esa enseñanza. Tienen miedo de preguntar a Jesús, porque vislumbran que la explicación no correspondería a su expectativa de triunfo. No ven sentido en una vida después de la muerte.

“**Ellos no entendían**” (= no pueden entender que Jesús tenga que morir) siguen pensando en un mesías triunfante y no pueden comprender cómo se compagina una cosa con otra.

“**Les daba miedo preguntarle**”; porque saben que eso (la muerte) les implica a ellos también y no quieren involucrarse en una muerte que va en contra de sus creencias de triunfo y poder.

9,33-50.- Paradigma eclesial, con doble gesto

(Jesús se sienta en su cátedra y coloca en ella a un niño) y doble enseñanza (hacerse servidores y recibir a los niños). Acciones y sentencias se entrelazan de forma inseparable, formando así un relato unitario, donde se ha fijado el origen y sentido básico de la familia mesiánica. Hay al fondo un recuerdo de Jesús, pero ha sido reelaborado desde una perspectiva eclesial.

9,33- 37.-Una enseñanza breve y una acción simbólica nada romántica

Para comprender la discusión de los discípulos y el carácter revolucionario de la postura de Jesús es interesante recordar la práctica de Qumrán. En aquella comunidad se prescribe lo siguiente: «Los sacerdotes marcharán los primeros conforme al orden de su llamada. Después de ellos seguirán los levitas y el pueblo entero marchará en tercer lugar [...] Que todo israelita conozca su puesto de servicio en la comunidad de Dios, conforme al plan eterno. Que nadie baje del lugar que ocupa, ni tampoco se eleve sobre el puesto que le corresponde» (Regla de la congregación II, 19-23).

En el mundo antiguo el honor y el estatus eran claves para entender el lugar y los roles a los que un individuo podía aspirar. Los discípulos de Jesús, especialmente los varones- hijos de aquel tiempo- necesitaban, para reconocerse dentro del grupo, definir el lugar que les correspondía a cada uno. Este contexto explica la discusión que, según el relato, habían tenido a lo largo del viaje hasta Cafarnaúm (Mc 9, 33-34).

9,33

Este pasaje del Evangelio se comprende mejor leyendo el contexto inmediatamente anterior y también lo que sigue. Marcos lo sitúa inmediatamente después del segundo anuncio de la Pasión (Mc 9,30-32), antes de dejar Galilea para subir a Jerusalén. Ante la pregunta que se hacían los discípulos en torno a quién era el mayor en el reino de los cielos, Jesús responde con un gesto cargado de sentido que ilustra lo que acaba de decir en torno a su final.

«**Un niño**» se convierte para Jesús en la manera de designar a los sencillos, humildes y pobres que, conscientes de sus carencias y al no tener otra posibilidad que la de recibir, simbolizaban las actitudes de disponibilidad, receptividad y confianza.

Utiliza de nuevo el esquema espacial «fuera» - «dentro» para destacar la casa como lugar donde el grupo recibe una instrucción especial de Jesús, aunque con un duro reproche hacia su actitud. Esta peculiar reelaboración de los recuerdos sobre Jesús subraya la casa como lugar de la explicación privada de Jesús. También incorpora un marco social a la tradición al nombrar a los Doce dentro de ella.

33 Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ. καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς, Τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε;
33 Y llegaron a Cafarnaún. Cuando llegó a la casa, les preguntó: ¿De qué hablabais por el camino?

La colocación de las enseñanzas –en casa²⁰⁰, en una conversación privada con los discípulos– es un recurso literario de Marcos para indicar que los dichos de Jesús que aquí se recogen, van dirigidos a la comunidad.

La casa/hogar (gr. *oikia*) en Cafarnaún es figura de la comunidad de Jesús, que integra a los dos grupos de seguidores, como apareció en 2,15 (discípulos y «pecadores»), cuando fue mencionada por primera vez. Jesús hace a los discípulos una pregunta que va a resultarles embarazosa.

34 οἱ δὲ ἐσιώπων, πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείζων.

34 Ellos guardaron silencio, pues en el camino habían discutido entre ellos quién era el más grande.

Dentro del grupo de los doce hay algunas cosas implícitas: que si la discusión se ha llevado a cabo entre ellos es porque el grupo se siente jerárquicamente superior a los otros grupos o la otra gente que acompaña a Jesús, incluidas las mujeres, pues ellas no forman parte de ese grupo. También, que entre ellos necesitan que haya alguien a quien se le reconozca el primer puesto. Este primer puesto el texto lo entiende en términos comparativos: *meizōn*.

El silencio de ellos revela su obcecación y lo improcedente del tema que han discutido: quién tenía rango superior o

²⁰⁰ Marcos ha querido que el episodio comience con una indicación precisa de lugar, contraponiendo dos espacios: «fuera» (en el camino por Galilea) - «dentro» (en la casa: *ἐν τῇ οἰκίᾳ*), donde sitúa la enseñanza especial que Jesús ofrece a los discípulos. *Oikos* (= casa con el sentido de local); *oikia* (= casa en el sentido de hogar, familia, donde se dan relaciones personales, unido por vínculos de cariño) aquí es el símbolo de la comunidad de Jesús.

mayor categoría en el grupo. Domina en ellos la ambición de preeminencia, a la que incita el sistema jerárquico judío, radicalmente opuesta a la enseñanza anterior de Jesús.

“El camino”. Para el evangelista, “el camino” es “el camino de Jesús”. O sea que, mientras Jesús va abriendo *camino* e intenta hacerles ver por dónde han de ir, ellos por detrás van hablando y discutiendo... Este sentido simbólico de “camino” puede pasar fácilmente desapercibido.

El evangelista explica por qué motivo callaban: **«Porque entre ellos habían discutido cuál de ellos llegaría a ser el más importante.»** Callaban porque se sentían interpelados. El silencio de los discípulos delata que son conscientes de que Jesús no aprobaba sus pretensiones. Quieren conseguir el poder político y trazan sus propios planes, son los líderes. Se están organizando para el momento en que el Mesías, el rey de Israel, tome el poder. Sus puntos de mira, pues, no coinciden con el proyecto/camino de Jesús, que incorpora tanto a los que forman parte de Israel como a los excluidos del pueblo.

9,35.-Jesús se sentó, llamó a los Doce.

«Se sentó», dice Marcos: es un detalle que evoca la enseñanza desde una cátedra o lugar de magisterio y, desde ese lugar de autoridad, convoca a los Doce y a los que querían construir el Reino siendo «mayores» y «primeros» para enseñarles que lo que él busca son «últimos» y «servidores». La disposición fundamental en AT era practicar la Ley, «hacer» algo para recibir la justificación. La novedad de la condición revelada por Jesús para entrar en el reino es la de «dejarse hacer», acoger y recibir ese don de Dios como los niños. De ahí la necesidad de «volver a nacer» a este nuevo modo de vivir ante Dios. Hacerse como un niño equivale a lo que en el AT es convertirse».

Dice el texto; “los llamó” (¿Es qué no estaban con él?). Si Jesús los llama es porque sabe que están “lejos de él, separados” en su forma de pensar y de sentir, no se trata de cercanía física. Los llama para que estén con él, que le den su adhesión incondicional que no se sientan lejanos en su forma de actuar.

35 καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα καὶ λέγει αὐτοῖς, Εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.

35 Jesús se sentó, llamó a los Doce y les dijo: «Si uno quiere ser primero, ha de ser último de todos y servidor de todos».

Jesús **se sentó**, porque esta casa/comunidad es su morada estable; si, estando en la misma casa, tiene que llamar a los Doce (los mismos discípulos en cuanto constituyen el Israel mesiánico) es porque están distanciados de él, aunque no físicamente; su lejanía está causada por su resistencia a aceptar el destino del Hijo del hombre (9,31-32); Jesús va a recordarles lo que significa «estar con él», primera finalidad de su constitución como grupo (3,14). En primer lugar, los corrige: tienen que renunciar a toda pretensión de rango. Usa para ello la oposición ser primero-ser último de todos y servidor de todos. Quien se hace último de todos y servidor de todos tiene la misma actitud de Jesús y se coloca a la cabeza de los demás (primero), es decir, sigue a Jesús más de cerca. «Hacerse último y servidor» equivale a «renegar de sí mismo» renunciando a toda ambición egoísta, primera condición del seguimiento. Este dicho da pie a la escena siguiente.

Jesús no comienza su lección diciendo demagógicamente que no hay que pretender el primer puesto. Por el contrario, parte de la legitimidad de tal aspiración. Dando esto por supuesto (quien quiera ser el primero...) su lección consiste en una inversión paradójica, desplazando la cuestión hacia el cómo: para ser el primero hay que llegar a ser el último.

El chiquillo.

Esta figura aparece en Marcos por primera vez en 9,36 (cf. Mt 18,1-5; Lc 9,46-48), después que ha quedado patente la ambición de los discípulos (9,34: “En el camino habían discutido entre ellos quién era el más grande”), que no han renunciado a las categorías de prestigio y poder propias del ambiente judío (cf. 12,38s). Como acaba de indicarse, “los discípulos” representan en Marcos a los seguidores de Jesús procedente del judaísmo, y se identifican con “los Doce”, denominación que los presenta como el nuevo Israel.

Para corregir su ambición enuncia Jesús un principio: “Si uno quiere ser el primero, ha de ser el último de todos y servidor de todos” (9,35), es decir, ha de renunciar a toda ambición personal (**último**) y demostrarlo en la práctica (**servidor**).

Enunciado el principio, Jesús, sentado como está (9,35b), “coge a un chiquillo” (9,36), que, por tanto, está a su lado. La cercanía del chiquillo simboliza su adhesión incondicional a Jesús y su actitud igual a la de Jesús.

Pone al “chiquillo” en medio (centro de atención), proponiéndolo a los Doce como modelo; ahora bien: si es modelo del principio que acaba de enunciar. La palabra griega **paidíon**, que designa al chiquillo, significa también “esclavito, criadito”.

No se trata, pues, de un chiquillo cualquiera. De hecho, a continuación, habla Jesús de “esta clase de chiquillos” (9,37: “el que acoge a un chiquillo **de éstos**”), indicando que poseen alguna característica además de la corta edad. Dado que el texto no añade ningún otro rasgo caracterizante fuera del significado del término mismo, el rasgo particular de “esta clase de chiquillos” no es otro que su calidad de servidores. No es el símbolo de la inocencia o la humildad sino alguien que carece de un status legal y, por consiguiente, se encuentra desvalido. El niño no puede hacer nada por el discípulo; acoger a un niño es realizar una acción buena por una persona insignificante sin esperar recompensa terrena.

La denominación “criadito/chiquillo²⁰¹” es así un modo de designar a los que siguen de cerca a Jesús, porque tienen su misma actitud de servicio. Por contraste con “los Doce”, “el chiquillo” es figura del grupo de seguidores de Jesús que no proceden del judaísmo; por eso está “en la casa/hogar”, figura de la nueva comunidad.

Al seguidor que tiene su misma actitud Jesús lo abraza, gesto de amor e identificación (3,35: “cualquiera que cumpla el designio de Dios [=seguir a Jesús], ése es hermano mío y hermana y madre”).

9,36.-Tomando un niño, lo puso en medio

Jesús realiza un gesto simbólico. Al tomar a un niño, abrazándolo, concreta la inversión de valores que acaba de enunciar. En la sociedad de la época, el niño no tenía un estatuto reconocido²⁰², viviendo en estado de dependencia, como un esclavo. Los discípulos son invitados a acoger a aquellos que son insignificantes con respecto a la sociedad.

Un niño en el medio de un círculo de adultos es alguien indefenso y vulnerable, necesitado de cuidados, expuesto a la mirada de todos. Pero, a la par, el medio puede ser un lugar elegido para visibilizar, de forma que colocar ahí al niño/a equivale a señalarlo, dándole la importancia y visibilidad que no se le suele reconocer. El medio se convierte, en este caso, en lugar simbólico de atención. En el medio es donde Jesús coloca a un niño/a y lo abraza. El abrazo no es sólo un gesto de cariño, sino de acogida y protección, como confirma el discurso de Jesús a continuación. Con el abrazo Jesús rompe simbólicamente la oposición entre adulto y niño.

36 καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸν ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸν εἶπεν αὐτοῖς,

36 Y **tomando un niño, lo puso en medio de ellos, lo abrazó y les dijo:**

Un niño; (gr; *paidia* lit. «el chiquillo» o pequeño servidor, cf. Mt 18,2s) es al mismo tiempo el último de todos (por su edad) y el servidor de todos (por su oficio); “**cogiendo**”: Jesús no necesita llamarlo, porque «está con él», tiene su misma actitud: su presencia en la casa/comunidad, sin pertenecer al grupo de los Doce, indica que «el chiquillo» representa al otro grupo de seguidores, los que no proceden del judaísmo (3,32.34; 4,10; 5,24b; 7,14; 8,34; 9,25). Jesús lo pone en medio, como modelo para los discípulos; **lo abrazó**, gesto de amor e identificación, que corresponde a la relación anunciada por Jesús para con todo el que realiza el designio de Dios (3,35: «ése es hermano mío y hermana y madre»). Jesús se identifica (**abrazó**) con el criadito, con el que sirve y con el que es el último.

Abrazo es signo de identificación con una persona. Ocasionalmente es también un gesto de salvación, expresión de la donación de amor. La postura de la antigüedad frente al niño era preferentemente neutral o negativa, especialmente si se trataba de muchachas. El mundo griego veía en el niño casi siempre lo inacabado e infantil. Naturalmente, siempre existió el amor paterno. Según el antiguo testamento, el niño es travieso e imprudente y necesita la severa corrección divina y humana (Is 3,4; Sab 12,24; 15, 14; 2Re 2, 23s; Eclo 30,1-13).

Otros manuscritos (Códice Bezae,) después de decir que «cogió al criadito y lo puso en medio de ellos», precisa que «**lo hizo recostar (sentar) a la mesa**», en griego; *anaklisamenos*. Así, el gesto siempre ha de ir por delante. Por pequeños que sean, son los hechos los que dan credibilidad a las palabras. En la medida que los Doce aprendan de este ejemplo, dejarán de discutir sobre quién será el más importante y se pondrán al servicio de los otros. La manera de actuar de Jesús está muy distanciada de la de los Doce.

Jesús le ha **acogido** con el simple gesto de hacerlo “**sentar a la mesa**”, poniéndolo en plano de igualdad con él. Quien haga lo mismo haciendo referencia a su persona y a su gesto, no solamente le acoge a él, sino también al Padre que le envió. En la mesa del Israel mesiánico todos han de sentarse en plano de igualdad, sin jerarquías de

²⁰¹ Puesto que el arameo *talyâ'* puede significar tanto «siervo» como «niño», la demostración de 9,36 puede ser la mejor interpretación de la enseñanza de 9,35 que cualquier traducción pudiera lograr.

²⁰² El grupo religioso más estimado en Israel, que curiosamente no aparece en los evangelios, era el de los esenios. Pero no admitían a los niños. Filón de Alejandría, en su *Apología de los hebreos*, dice que «entre los esenios no hay niños, ni adolescentes, ni jóvenes, porque el carácter de esta edad es inconsistente e inclinado a las novedades a causa de su falta de madurez. Hay, por el contrario, hombres maduros, cercanos ya a la vejez, no dominados ya por los cambios del cuerpo ni arrastrados por las pasiones, más bien en plena posesión de la verdadera y única libertad».

ningún tipo.

9, 37

El “chiquillo” encarna a un grupo (uno de tales chiquillos) que manifiesta su seguimiento siendo último y servidor de todos (9,35), a semejanza de Jesús. Por eso se encuentra en la casa/comunidad (9,33b) y cercano a él (9,36). No pertenece, sin embargo, a “los Doce”, es decir, no forma parte del Israel mesiánico (3,13.15).

Representa, por tanto, a los seguidores no israelitas, que, bajo la denominación “los que estaban en torno a él”, han sido contrapuestos a los Doce en 4,10: “Los que estaban en torno a él le preguntaron con los Doce la razón de usar parábolas”.

37 Ὅς ἂν ἐν τῶν τοιούτων παιδίον δέξηται ἐπὶ τῷ ὄνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.

37 «**El que acoge a un niño como este en mi nombre, me acoge a mí; y el que me acoge a mí, no me acoge a mí, sino al que me ha enviado».**

Cuando son enviados (*el que acoge*, cf. 6,11), estos seguidores llevan consigo la presencia de Jesús y del Padre.

“**a un chiquillo de estos**”; no un chiquillo cualquiera, sino a uno de estos (de los que sirven y son los últimos, de los que renuncian a la ambición) peligro de espiritualizar la frase con la inocencia infantil solamente.

El amor de Jesús a los niños pone claramente de manifiesto la postura que debe adoptarse en la comunidad frente a los pequeños y a los poco considerados. La expresión «en mi nombre» dirige el interés hacia los situados en la escala baja en la comunidad. Jesús se identifica con estos pequeños. A Dios mismo se recibe cuando se les abre las puertas a ellos.

Conclusión

Conforme a este pasaje, la Iglesia es ante todo hogar para los niños, espacio donde encuentran acogida y valor los más pequeños.

El problema de la Iglesia no se soluciona sabiendo quién domina en ella, quién controla u organiza el poder sacral, magisterial o ministerial, sino acogiendo de hecho a los más niños. Ellos son el centro de una comunidad donde todos deben encontrarse acogidos.

Los niños a que alude el texto no importan por judíos (de buena raza), ni tampoco por cristianos (iniciados, bautizados) sino simplemente por humanos. Jesús supera así todo sacrismo eclesial y toda autoridad interpretada como signo de Dios (en la línea que propugnan los discípulos). Frente a una sociedad de presbíteros, padres patriarcales donde los humanos importan por aquello que aprenden y saben (por sexo, ley, función) surge aquí una sociedad de madres que se ocupan ante todo del bien y la felicidad más honda de los niños (necesitados).

Exclusivismo de los Doce (Lc 9,49-50)

Intervención de Juan, uno de los Doce o nuevo Israel. Estos pretenden que el otro grupo de seguidores se acomode a las categorías del judaísmo que ellos siguen manteniendo.

Una vez más, Jesús tiene que corregir su afán de superioridad. Siguen empeñados en ser ellos los que controlen el naciente movimiento en torno a Jesús. Con el pretexto de celo, buscan afianzar privilegios. Seguramente se trata de un problema, planteado ya en la comunidad donde se escribe el evangelio. El resto no es un discurso, sino una colección de dichos que pueden remontarse a Jesús.

Además, existe una aparente contradicción con otras citas del evangelio; (Mt 12,30) dice exactamente lo contrario de lo que expresado en Mc: “El que no está con nosotros está en contra nuestra, y el que con nosotros no recoge, desparrama.” En Lc aparecen las dos fórmulas, (10,50) y (11,23); así que no hay manera de desempatar. Además, estas palabras de Jesús están en contradicción con lo que él mismo dice en (Mt 7,22) “¿No hemos profetizado en tu nombre, y no hemos expulsado muchos demonios...? Yo les responderé: No os conozco de nada, apartaros de mí, malvados”. La contradicción es aparente. El mensaje del Jesús no se puede meter en conceptos. La razón necesita crear opuestos para poder explicar la realidad.

Como **el chiquillo**, también el **individuo anónimo** representa a los seguidores no israelitas, pero ahora en la actividad, que, fundada sobre el verdadero seguimiento, es liberadora como la de Jesús (cf. 3,22s) y elimina los fanatismos (demonios) que impiden la convivencia humana; los discípulos, en cambio, por su falta de seguimiento, han fracasado (9,18.28).

9, 38-41.- Fuera y dentro. Un exorcista no comunitario.

De la Iglesia acogedora se pasa a la sanadora. La dificultad permanece: los mismos que dentro, son los primeros,

pretenden dominar fuera. Por mandato de Jesús, sus enviados deben expandir en la tierra el mesianismo, expulsando a los demonios y curando a los enfermos (6, 66-13; cf. 3, 14-15). Es normal que estén organizados para administrar sus dones. Lógicamente, quieren imponer sus condiciones, impidiendo que utilicen el nombre de Jesús fuera del grupo (9, 38).

Los de Juan quieren ser Iglesia oficial. Humanamente, tienen razón. Es como si hubieran inscrito en el registro el nombre mesiánico: sólo ellos poseen el derecho de llamarse los del Cristo (cf. 10, 41). Pero Jesús es distinto: acaba de pedirles que acojan a los niños en su nombre (9, 37); por eso deberían aceptar a los de fuera, si es que emplean el nombre de Jesús para obras buenas.

Los zebedeos reaccionan como grupo amenazado. Lógicamente, desean controlar: necesitan que la Iglesia sea estructura de dominio (como cierto judaísmo), con poder sobre los bienes mesiánicos. Jesús, en cambio, deja que el cristiano no eclesiástico utilice su nombre: no le controla, ni quiere que su grupo se convierta en familia exclusivista de influjos y poderes, al servicio de sí misma. Así sacude el miedo de los cristianos, haciéndoles Iglesia vinculada por gracia y donación de vida y no por dominio espiritual o control sobre los bienes mesiánicos.

Estas dos perícopas son complementarias: La del «chiquillo» (9, 33b-37) muestra lo que significa «estar con Jesús» (3,14), es decir, identificarse con él, renunciando a la ambición de preeminencia y adoptando su actitud; el grupo de seguidores no israelitas lo cumple, pero los Doce no. La segunda perícopa, la del que expulsa demonios (9,38-41), ejemplifica la misión liberadora (3,14-15) que realiza el grupo no israelita, mientras los Doce fracasan en ella: al seguir apegados a las categorías del judaísmo, no «están con Jesús» y no tienen alternativa que proponer.

9,38-40.-El demonio de la intolerancia.

Jesús, por enésima vez, pacientemente, trata de hacerles comprender que en la comunidad de sus discípulos no existen jerarquías basadas en la importancia, sino únicamente en el servicio hecho voluntariamente a los otros.

En la denuncia de Juan no se afirma que aquella persona no sigue a Jesús, sino que se indica que no sigue a los discípulos («no venía con nosotros»). Para Juan es inconcebible que alguien fuera del grupo de los Doce realice acciones de liberación. Con refinada ironía el evangelista presenta una situación paradójica: el anónimo individuo consigue liberar a las personas de los demonios, mientras que los discípulos, a los que Jesús había conferido esta capacidad (3,14-15), se muestran incapaces de hacerlo.

El hecho de que el individuo no siga a los Doce o a los discípulos no significa que no siga a Jesús. Puede existir un seguimiento de Jesús que no se configure necesariamente en el de los Doce. De hecho, el individuo actúa en el nombre de Jesús, es decir, plenamente identificado con el Señor (9,37). El evangelista estigmatiza severamente la tendencia expresada por Juan de formar parte de una élite de personas privilegiadas por su particular relación con Jesús. El Señor reconoce como suyos a todos aquellos que desean el bien de los hombres y trabajan por liberarlos de todo lo que les impide recibir la plenitud de vida a la que son llamados.

Mc asume quizá el texto etiológico de Eldad y Medad, ancianos de Israel, que reciben el Espíritu y profetizan, sin formar parte del grupo oficial de Moisés (cf. Núm. 11, 16-17.24-29).

También Mc 9, 38-41 parece etiológico: creado por la tradición pascual o por Marcos para romper el monopolio de los zebedeos.

9,38.-Hemos visto a uno que echaba demonios en tu nombre

La Iglesia zebedea es *mediadora de salvación* (realiza exorcismos en nombre de Jesús), pero sólo puede serlo si renuncia a ser única, es decir, si acepta el poder de salvación y/o competencia mesiánica de otros grupos cristianos.

Esta es palabra de fuerte consuelo. Jesús les indica que no tengan miedo, que no vivan a la defensiva, como si debieran guardar ellos solos un tesoro amenazado: que se abran, que se sientan cercanos a todos los que buscan libertad y así actúan en su nombre. De esta forma se completa la temática anterior. 9, 33-37 hablaba a los discípulos por dentro: que vencieran el deseo de poder, ofreciendo hogar para los niños. 9, 38-41 les pone en relación con los de fuera: que superen las envidias y deseos de control, viviendo un evangelio universal.

38 Ἐφη αὐτῷ ὁ Ἰωάννης, Διδάσκαλε, εἴδομέν τινα ἐν τῷ ὄνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια, καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἤκολούθει ἡμῖν.

38 Juan le dijo: «Maestro, hemos visto a uno que echaba demonios en tu nombre y hemos intentado impedírselo, porque no nos seguía».

Juan, el autoritario (3,17: «el Trueno» en el AT era voz de Dios que atemoriza), habla en nombre del grupo, que comparte su actitud (**hemos intentado**). Los Doce no toleran que ejerzan la misión quienes no aceptan las categorías del judaísmo (**no nos seguía**). Juan excluye todo seguimiento de Jesús que no incluya la identificación con la ideología de los Doce.

Se lo impedimos: la idea de Juan, hijo de Zebedeo, podría ser —según el encargo expresado en 6,7— que él y los demás discípulos eran los únicos poseedores del don de expulsión de los demonios. Viene aquí a la mente de modo espontáneo la actitud cerrada y agresiva de Juan, junto con su hermano, reflejada en su sobrenombre, «hijos del trueno» = «tronantes» (3,17), y en la escena de 10,35-45.

“que echaba demonios” (= que liberaba de los fanatismos).

No nos seguía, (lo pone en plural). Eran paganos y lo que quiere es que se acomoden a las costumbres judías, (pensaban que no había salvación más que asumiendo las categorías y la Ley del judaísmo). Los discípulos siguen ellos mismos sin poder liberarse del fanatismo y nacionalismo judío, quieren que se *les siga a ellos*.

La singular formulación «*porque no nos seguía*» (en lugar del esperado «*te*») presenta a los discípulos como un grupo compacto (v. 40) e indica que lo que está en juego es una posterior problemática de la comunidad. Mientras que Jesús no invocó jamás un nombre en sus exorcismos y curaciones, en los Hechos de los apóstoles (3, 6; 9, 34; 16, 18), así como en la literatura rabínica, los discípulos o los cristianos obran milagros invocando el nombre de Jesús.

Para la comunidad, el problema consistía en que aquél que actuaba por su cuenta no se confesaba como creyente en Jesús ni le pertenecía. El que aquel utilizara el nombre de Jesús le parecía como una usurpación. El caso presente pone de manifiesto un determinado aprecio de Jesús por parte de los no cristianos.

9,39

El relato pudo tener mucha importancia para la Iglesia primitiva, ya que en ella se fueron imponiendo las comunidades urbanas, en las que no se renunciaba al domicilio estable, ni a la familia y las posesiones. La tentación de los cristianos itinerantes, con su vida tan dura, era excluir a los otros, a los que «no vienen con nosotros». Este pasaje les enseña a comportarse con moderación y a tolerar otras formas de vida. Lo esencial no es «venir con nosotros» sino «estar a favor nuestro».

39 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Μὴ κωλύετε αὐτόν, οὐδεὶς γάρ ἐστιν ὃς ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὄνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαι με·

39 Jesús respondió: «No se lo impidáis, porque quien hace un milagro en mi nombre no puede luego hablar mal de mí.

Jesús reprende el intento de impedir esa actividad. Quien libera afirmando su conexión con él tiene una adhesión estable a su persona y es un aliado. De hecho, posee una autoridad como la que Jesús mismo se proponía comunicar a los Doce para expulsar a los demonios (3,14-15). Quien libera al hombre ya está colaborando con la obra de Dios. La primera respuesta de Jesús introduce una consideración de utilidad. No se podrá maldecir tan precipitadamente a aquél que, aun no siendo creyente, invoque el poder de su nombre (cf. 1 Cor 12, 1-3). No se da por buena la utilización mágica de su nombre. Pero la comunidad debería pensar que tales personas no son corregligionarios furtivos, sino simpatizantes contra los que no puede alimentar sentimientos hostiles. La comunidad tiene ya, pues, la experiencia de la enemistad.

40 ὃς γὰρ οὐκ ἐστιν καθ. ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστιν.

40 O sea, que quien no esté contra nosotros está a favor nuestro».

Jesús aparece vinculado a sus discípulos, formando con ellos un mismo ***nosotros*** donde se incluyen aquellos que actúan en su nombre, aunque no formen parte oficial de la Iglesia. Frente a las luchas intracristianas por cuestión de exclusivas, privilegios y controles de ortodoxia jerarquizante (social), ha elevado aquí Jesús el principio de unificación suprema: lo que vincula a sus creyentes es la obra mesiánica de liberación que realizan, no algún tipo de poder de grupo.

41 Ὁς γὰρ ἀν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὄνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσητε τὸν μισθὸν αὐτοῦ.

41 «Y el que os dé a beber un vaso de agua porque sois de Cristo, en verdad os digo que no se quedará sin recompensa»

Si los Doce, en la misión, reflejan la figura de Jesús Mesías, llevarán también ellos la presencia de Jesús y del Padre, que será la recompensa del que los acoge (cf. 9,37).

El intento del grupo de los Doce de impedir la misión de los que no se atienden a sus categorías refleja, sin duda, conflictos pertenecientes a la época de Marcos. Se hace patente la polémica de este evangelista contra los círculos cristianos judaizantes.

Dar de beber (= colaborar en la misión) quiere decir acoger, quiere decir sentar a la mesa a todos los que, vengan de

donde vengan por pequeños que sean, y se ponen como Jesús al servicio de los otros. Éstos “**no perderán su recompensa**” porque ya han experimentado en su interior el sabor agradable que emana de su gesto. Es la repuesta positiva de Jesús al debate inicial de los Doce sobre quien llegará a ser *el más importante*.

Conclusión

El pasaje es una invitación a comprender con mente abierta las diferencias eclesiales. Juan y los doce no pueden imponer su ley de grupo a través de formas viejas o nuevas de violencia, sino que deben alegrarse de que existan otros mensajeros de Jesús, exorcistas que laboran fuera de sus estructuras eclesiales. En vez de oposición deben ofrecerles más palabra, porque los que realizan una obra de liberación pertenecen en el fondo a “nuestro grupo”. A los zebedeos les importaba su poder dentro de la Iglesia, a Jesús el bien de los posesos.

9, 42-50.-Grandes y pequeños. Escándalo de Iglesia

Sigue la polémica de Mc contra los que pretenden deformar el mensaje de Jesús introduciendo modos de actuar frecuentes en el judaísmo.

La Iglesia es institución para servicio de los niños (9, 33-37) y no puede controlar el nombre de Jesús ni hacerse dueña de los bienes mesiánicos (9, 38-41). Completando el tríptico, Mc vuelve al tema de los niños, presentándolos como pequeños o necesitados en la comunidad (9, 42-50). Se pasa así de los *paidia* (niños por edad) a los *mikroi* (menores en conocimientos o influjo), de la exigencia activa (acoger) a la negativa (no escandalizar).

9,42-48.- Severidad ante el mal ejemplo.

“Escandalizar” es para el evangelista obstaculizar la fidelidad a la palabra y a la persona de Jesús (Mc 4,17; 8,35.38), hacer difícil o imposibilitar la adhesión y comunión con él; es, en otros términos, poner en peligro o destruir la fe. Se trata de algo que no puede hacerse impunemente.

Escandalizar significa hacer caer, convertirse en fuente de opresión para los otros.

En este contexto se formula el principio social y teológico más hondo de la comunidad cristiana: «*Quien escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí...*» (9, 42). Este pasaje ya no trata de los pequeños o niños que están fuera de la Iglesia, y que merecen toda la ayuda de Jesús y de los suyos (cf. 9, 33-37), sino de los pequeños dentro de una Iglesia que corre el riesgo de marginarlos, al estar controlada por unos «grandes» (en la línea de 9, 33-34.38), que utilizan el evangelio para imponerse a los menores.

Han surgido en la Iglesia de Marcos algunos «creyentes superiores» que pretenden valerse del mensaje de Jesús y de su seguimiento para imponer su verdad (su propia seguridad y su poder) sobre los otros.

Este pasaje se sitúa en un plano intracristiano. No trata ya de la forma en que se portan los de fuera con los seguidores de Jesús, sino de la relación entre los cristianos, entre aquellos que se tienen por grandes (los que pueden escandalizar) y los más pequeños (que corren el riesgo de ser escandalizados). El texto alude, por tanto, a divisiones intraeclesiales, 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.

9,42.-Al que escandalice a uno de estos pequeños...

Estas palabras resultan enigmáticas, porque no queda claro a quién se dirigen. ¿Quién puede escandalizar? ¿Un cristiano, o una persona ajena a la comunidad (escriba, fariseo, saduceo, pagano)? ¿Quiénes son los pequeños que creen: un grupo dentro de la comunidad o todos los cristianos? La historia de la Iglesia y la vida corriente demuestran que todos los casos son posibles.

42 Καὶ ὅς ἂν σκανδαλίσῃ ἔνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων [εἰς ἐμέ], καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περίκειται μύλος ὄνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.

42 «**Pero al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le valdría que le encajaran en el cuello una piedra de molino y lo arrojasen al mar».**

Aviso de Jesús: peor que morir es hacer daño a los *pequeños* (opuesto a «más grande», 9,34), a los que no tienen ambición de honor o preeminencia y adoptan una actitud de servicio (9,35), condición del verdadero seguimiento. Se trata, como antes, de los seguidores no israelitas (uno de estos pequeños 9,37: «uno de estos chiquillos»). El escándalo existe cuando hay en la comunidad quienes pretenden ser más grandes, ser servidos en lugar de servir (10,45), poniéndose por encima de otros como superiores a ellos. Esta ambición pondría en peligro la adhesión de «los pequeños» a Jesús.

9,43-47

Los tres casos siguientes son de «autoescándalo», es decir, de inclinación no corregida al pecado. Algunos

intérpretes opinan que la mención de ojos, manos y pies se refiere solo a pecados de orden sexual. Otros, más acertadamente, los refieren a los miembros del cuerpo que incitan a cualquier tipo de pecado en el que intervienen los ojos (el deseo), la mano (la acción pecaminosa propiamente tal) y los pies (que dirigen al pecador al lugar o la ocasión del pecado). Este pasaje en conjunto se refiere al juicio final.

Algunos comentaristas sospechan que Jesús alude a las terribles torturas infligidas a los mártires macabeos, que se negaron a comer carne de cerdo y violar la ley de Moisés. Por ejemplo, el verdugo del rey «*mandó cortar la lengua al que había hablado en nombre de los demás, arrancarle el cuero cabelludo y cortarle las extremidades de los miembros*» (2 Macabeos 7,4); «*aunque me arranquéis los ojos*» [4 Macabeos 5,30].

El escándalo, entendido en 9, 42 como destrucción de otra persona (de los pequeños de la comunidad) aparece en 9, 43-47 como principio de ruptura interior, en las tres áreas fundamentales de la vida: **mano** que actúa, **pie** que camina, **ojos** que conoce y desea. Escandalizar significa hacer caer, convertirse en fuente de opresión para los otros. Cortar la mano/pie o arrancar el ojo es signo de aquella purificación interior que pedía 7, 14-23 en un contexto de superación del legalismo de comidas y utensilios. Ahora esa purificación es necesaria para superar el escándalo eclesial.

43 Καὶ ἐὰν σκανδαλίζῃ σε ἡ χείρ σου, ἀπόκοψον αὐτήν· καλόν ἐστίν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν ἡ τὰς δύο χεῖρας ἔχοντα ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον. 45 καὶ ἐὰν ὁ πούς σου σκανδαλίζῃ σε, ἀπόκοψον αὐτόν· καλόν ἐστίν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλὸν ἡ τοὺς δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν. 47 καὶ ἐὰν ὁ ὄφθαλμός σου σκανδαλίζῃ σε, ἔκβαλε αὐτόν· καλόν σέ ἐστιν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἡ δύο ὄφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν,

43 «**Si tu mano te induce a pecar, córtatela: más te vale entrar manco en la vida, que ir con las dos manos a la gehenna, al fuego que no se apaga.** 45 **Y, si tu pie te induce a pecar, córtatelo: más te vale entrar cojo en la vida, que ser echado con los dos pies a la gehenna.** 47 **Y, si tu ojo te induce a pecar, sácatelo: más te vale entrar tuerto en el reino de Dios, que ser echado con los dos ojos a la gehenna,**

vv. 44-46²⁰³

Hay que hacer opciones, por dolorosas que sean, pues son opciones entre el éxito y el fracaso de la existencia: toda actividad (simbolizada por **la mano**), conducta (**el pie**) o aspiración (**el ojo**), que busca prestigio y superioridad, está viciada y hay que suprimirla, pues pone en peligro la fidelidad al mensaje y bloquea el desarrollo personal.

La mano, es símbolo de la actividad. Si lo que uno hace, si su modo de proceder no coincide con lo que Jesús propone hay que suprimirlo. De esa forma no se puede entrar en “la vida” que Jesús propone.

El pie es símbolo del camino, una línea de conducta. Si ese camino que uno sigue está torcido y no sigue el sendero marcado por Jesús es mejor rectificar, cortar, suprimir esa ruta equivocada.

El ojo es símbolo del deseo. La ambición interior que separa del seguimiento de Jesús debe ser extirpado.

Las imágenes que usa Jesús son fuertes: hay que extirpar todo lo que en uno mismo se oponga al mensaje y cause daño a los que quieren ser fieles a él. Sólo esta decisión lleva a la vida, la opción contraria lleva a la muerte. «La vida» (43.45) está en paralelo con «el reino de Dios»; se trata, por tanto, de asegurar la plenitud de vida tanto en el mundo presente como en el futuro.

Es plausible, desde la visión grecorromana antigua del cuerpo como metáfora comunitaria, que estos dichos tuviesen una dimensión comunitaria y sirvieran para excluir a miembros de la iglesia que habían cometido pecados graves.

Gehenna: es la forma latina, popular, del hebreo *ge hinnom* («valle de [los hijos de] Hinnón»), al sureste de Jerusalén. Tenía muy mala fama porque allí los antiguos israelitas habían sacrificado sus hijos al dios Moloc (véase 2 Re 23,10 y Jr 7,32), y se había convertido luego en basurero. Las basuras se incineraban continuamente; de ahí que la imaginación popular pasara a considerarlo el lugar donde tenía su puerta el infierno, sede del castigo por el fuego eterno.

9,48

La expresión «*donde el gusano no muere ni el fuego se apaga*» es una cita implícita del final del libro de Isaías: «*y cuando salgan [del Templo hacia el valle de la Gehena] verán los cadáveres de los*

²⁰³ Las ediciones críticas del texto (Nestlé Aland, por ejemplo) omiten los vv. 44 y 46, en los que se lee la misma expresión que en el v. 48: **donde el gusano no muere ni el fuego se extingue**. La omisión se apoya en que no aparece en aquellos manuscritos considerados como los de mayor valor documental, pero se mantiene la numeración de los versículos haciéndose notar su falta porque son muchos más, aunque tengan menor valor histórico, los que lo han mantenido).

que se rebelaron contra mí. El gusano que los roe no morirá, el fuego que los devora no se apagará; todos quedarán horrorizados al verlos» (Is 66,24).

La amenaza que apunta a los que se rebelaron contra el Señor está reservada por Marcos a aquellos que escandalicen a los más débiles (pecado contra Dios y contra la comunidad).

48 ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται·

48 donde su gusano no muere y el fuego no se apaga».

La expresión «*el gusano que no muere y el fuego que no se apaga*» está tomada de un texto profético (Is 66,24) que se refiere a cadáveres que se queman, no a vivos que sufren; la juxtaposición de gusanos y fuego, que serían incompatibles, relativiza las imágenes. No se describe con ellas un tormento eterno, sino una destrucción total. La imagen del gusano y del fuego se impone en el judaísmo y Marcos puede echar mano de ella (Eccl 7, 17; Jdt 16, 21). Se trata de un contexto de juicio. Haciendo mención de un juicio también, la cita de Isaías se encuentra en el marco de los cielos nuevos y la tierra nueva, la nueva Jerusalén.

Lugar del castigo es la gehenna o -en conexión con Is 66, 24- el fuego inextinguible (cf. la predicación del Bautista Mt 3, 12 par). El nombre *gehenna* deriva del valle de los hijos de Hinnom, al sur de Jerusalén, reseñado ya en Jos 15,8; 18, 16 (actualmente el Wadi er-rababi). En tiempos de Ajaz y de Manasés cayó en el oprobio porque se sacrificaban allí niños a Moloc, hijos e hijas a los que se hacía «pasar por el fuego» (2Re 23, 10; cf. 16,3; 21, 6).

El profeta Jeremías lo maldijo (Jer 7, 32 ss; 19, 6). En conexión con esta prehistoria, se desarrolló, en el judaísmo apocalíptico, la espera de que en este «barranco maldito» tendría lugar el juicio de castigo del final de los tiempos y que se abriría paso el fuego infernal: «y vi un profundo valle con fuego flameante. Trajeron a los reyes y a los poderosos y los arrojaron a este valle profundo» (Hen et 54, 1 s). El triple proverbio se cierra con una cita de Is 66, 24, que ya en el profeta se refiere al juicio en el valle Hinnom. El gusano que no muere y el fuego que no se apaga designan prácticamente la aniquilación. El gusano representa la putrefacción que -como el fuego padecerán los hombres.

9, 49-50

La alusión al fuego atrae otras tres sobre la sal. La primera afirma que todos han de ser salados con fuego, es decir, los fieles han de ser purificados con la prueba, que, a modo de fuego, convierte la víctima en agradable a Dios, aludiendo a Lv 2,13, que manda que toda víctima sea puesta al fuego con sal para que sea agradable a Dios. En la segunda, «sal» se refiere a la revelación y a la necesidad de conservarla intacta. Finalmente, en la tercera, «sal» alude a la sal como elemento de un sacrificio pacífico, por lo que termina la instrucción invitando a tener paz. De esta forma, esta primera serie de enseñanzas, que estaba introducida por la discusión entre los discípulos (9,33), termina invitando a la paz.

La palabra fuego sirve de enlace para pasar de lo dicho sobre el escándalo a unas sentencias en torno a la sal, cuyo sentido no es fácil descifrar. Probablemente subyace en ellas la imagen de los ritos sacrificiales, en los que los animales eran rociados con sal antes de ser entregados a las llamas (véase Ez 43,24).

La amistad, simbolizada entre los griegos con la sal, ha de ser un elemento esencial en la comunidad.

En el mundo griego, la sal es señal de hospitalidad. Sobre todo, posee un poder de conservación, sazonador y purificador; es antídoto contra la putrefacción. Por eso se la utilizaba en el antiguo testamento para el sacrificio, tanto para la oblación (Lev 2, 13) como para el incienso (Ex 30, 35). En Lev 2, 13c se ordena el ofrecimiento de sal en todas las oblaciones. Al fuego se atribuyó no sólo la fuerza de destruir, sino también la de purificar (cf. Núm 31,22 s). Probablemente, la imagen alude a pruebas y sacrificios a los que está sometido el discípulo en su vida terrena.

49 πᾶς γὰρ πυρὶ ἀλισθήσεται.

49 Todos serán salados a fuego. «Todo será sazonado al fuego²⁰⁴».

Ha de salarse con fuego; hace referencia a la autodisciplina necesaria para el seguimiento, orientando la vida a la luz mostrada en Jesús.

La sal, que impedía la corrupción de los alimentos, sirve como imagen de la fidelidad al mensaje.

²⁰⁴ El códice occidental (D) intentó explicar este versículo relacionándolo con los sacrificios de animales, ya que, según Lv 2,13: «Sazonaréis todas las ofrendas. No dejéis de echar a vuestras ofrendas la sal de la alianza de tu Dios». Pero no se advierte ninguna relación con el contexto. Si es una frase suelta de Jesús, no se sabe a qué se refería. El carácter misterioso de este dicho justifica que Mateo y Lucas no lo hayan copiado (aunque algunos piensan que no estaba en la copia del evangelio de Marcos que ellos usaron; se habría añadido más tarde).

Una afirmación general anuncia que cada uno debe ser salado con fuego. Ambas imágenes, fuego y sal, pueden utilizarse de las maneras más diversas. Por eso no es posible determinar con seguridad el sentido de este anuncio que, además, tiene función de paso. Es claro que el fuego no puede ser ya más el inextinguible fuego del infierno.

Existe una posibilidad de interpretación que no rompe con el contexto de su discurso y es la referencia a la sal empleada en los hornos. (Los hornos de tierra al aire libre, propios de Palestina, tenían el fondo recubierto de una placa de sal que permitía la combustión de los excrementos, que era el material del que los alimentaban. A estos también se añadía sal para favorecer su combustión. El tiempo y el calor producían un cambio químico que transformaba la sal en cristales que perdían su salinidad. Entonces era el momento de sacarla y sustituirla por sal buena. La sal retirada ya no servía para nada ni tan siquiera para el abono, es decir, los excrementos utilizados para mantener el fuego).

Quizá, el Jesús de Marcos sigue evocando el «*fuego de la Gehena*» que destruye a los prepotentes²⁰⁵. Pero aquí (utilizando un pasivo divino: el agente es Dios) retoma el motivo de un «fuego que conserva y cura» (en la línea de las teorías cosmológicas del tiempo). Este fuego final (que en el fondo es Dios) no se limita a mostrar lo que es cada uno (como en 1 Cor 3, 12-16), sino que «sala», es decir, «sazona», da un sabor a todo, de manera que lo convierte en aceptable (como hacía la sal con los sacrificios del templo).

9,50.- ¡Buena es la sal!

En el verso anterior aparecía la palabra *salar* (*halísthésat*) en negativo, vinculada al fuego del juicio. Ahora recibe sentido positivo: es buena para sazonar la comida, es signo de paz entre los miembros de la Iglesia. La comunidad cristiana se define como espacio de vida amistosa donde los creyentes comparten la sal, viven en paz mutua, superando el riesgo del escándalo.

La sal es signo fuerte de amor. Ella no vale para sí, sino para el conjunto de la masa. Tampoco los discípulos del Cristo pueden encerrarse en sí o mandar sobre los otros. Ellos han de ser como Jesús, un condimento para toda la comida: disolverse como sal, gozosamente, al servicio de la paz común, de la fraternidad mesiánica.

Esta sentencia, banal o enigmática en apariencia, era independiente. Probablemente fue añadida por Mc debido a la palabra clave «sal», y porque, si se entiende la sal como símbolo de la sabiduría o de hospitalidad, tanto una como otra produce paz entre los seguidores del Mesías; este sentido empalma bien con el inicio del conjunto, que exalta el servicio.

50 Καλὸν τὸ ἄλας· ἐὰν δὲ τὸ ἄλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἄλα, καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.

50 ¡Que buena es la sal! Pero si la sal se vuelve sosa, ¿con qué podréis salarla? Tened sal entre vosotros y vivid en paz unos con otros.

La sal (= lo que conserva). Cuando se hacía un pacto se daba un saquito de sal como señal de que debía conservar lo pactado. (**Tened sal entre vosotros** = conservad el pacto del seguimiento fiel a Jesús y el amor entre vosotros).

En este marco se comprende mejor que Jesús continúa su discurso diciendo que todos serán salados por el fuego. La frase siguiente, sin embargo, sigue jugando con las antítesis de las imágenes, pues habla de la capacidad de la sal para mantener el fuego, algo que se pide a los discípulos *tened sal entre vosotros*, que es decir capacidad para mantener viva la fuerza y el calor de la fe. A la vez se les pide que tengan paz.

Existe, sin duda, una amenaza, pues todo «pasará» por el fuego de Dios, pero ése no es un fuego simplemente destructor, sino que lo «sazona/sala» todo, para transformarlo (darle sabor) y conservarlo. No hay que añadirle sal, pues el mismo fuego «sala», lleva en sí la sal de Dios, que puede servir para conservar el calor (sal como aislante térmico), pero, sobre todo, para conservar y dar sabor a los alimentos. De esa forma, después de haber amenazado a los escandalizadores con el fuego de la Gehena (en 9, 42-48), Marcos 9, 49 les coloca ante el fuego «salante» de Dios que puede conservarlo/sazonarlo todo de una forma que el texto no ha razonado, pero que aplica a la vida de la comunidad.

La sal, es decir, el buen «sabor» comunitario, agradable a Dios, se pierde allí donde la comunidad se convierte en espacio de imposición de unos sobre otros. En esa línea ha de entenderse la frase que sigue: «**Tened en vosotros mismos sal... y vivid en paz unos con otros**». Marcos identifica así tener sal y vivir en paz.

– **Comida comunión.** De esa forma, por un juego de palabras fundado en el doble sentido de sal/salar (*halas*), Marcos reintroduce el tema de la comida. Frente a la sal consumidora del fuego que destruye al pecador emerge la sal buena que sazona el alimento (cf. 6, 6b-8, 26) y que vincula en fraternidad a los creyentes de la comunidad. Los

²⁰⁵ El fuego sirve para purificar (como lo usa Pablo en 1 Cor 3,13-15, texto que algunos han usado para justificar el purgatorio), no para salar.

discípulos deberían actuar como sal (cf. Mt 5, 13) para sazonar el mundo; pero «allí donde su sal se vuelve insípida», allí donde los grandes sólo buscan su poder, imponiéndose a los otros (los pequeños), ¿quién podrá condimentarlos, de manera que vuelvan a ser creadores de banquete salvador sobre la tierra?

Al comienzo del EvMc (3, 20-35), Jesús tuvo que defender a sus discípulos, iniciando con ellos un camino de fraternidad sin “padres” (patriarcas o presbíteros al modo israelita). Ahora, al iniciar su ascenso final hacia Jerusalén (9, 33-50), debe corregir a los discípulos, a fin de que no vuelvan a crear una comunidad de jerarcas sacrales (9, 33-37), que expulsan a los disidentes (9, 38-41) y oprimen a los pobres y pequeños (9, 42-50).

CAP 10

En este capítulo presenta Marcos las exigencias aparentemente sobrehumanas del seguimiento. Cada uno de los pasajes que lo componen está orientado a poner de relieve el corte que este supone en la existencia humana, incluso en la del piadoso judío.

Marcos da a conocer aquí una nueva enseñanza de Jesús, localizada de manera bastante vaga en Judea y al otro lado del Jordán. Esta enseñanza debe comprenderse, como la precedente, dentro de la perspectiva del segundo anuncio de la pasión y de la Resurrección, que van a poner a los discípulos dentro de una condición nueva y los llevarán a considerar el matrimonio (Mc 10, 1-12), los niños (Mc 10, 13-16) y la pobreza (Mc 10, 17-31) de manera distinta a como consideraban antes estas cosas.

El evangelista ha concentrado aquí las exigencias morales del seguimiento, pero, como es habitual en él, lo ha hecho a través de varias figuras, que se agitan con una gran tensión, que commueve por entero toda su teología.

Jesús abandona definitivamente Galilea hacia Judea. A pesar de su diversidad, el conjunto de episodios referidos en el cap. 10 (discusión sobre el divorcio, acogida de los niños, llamada al hombre rico, reflexión sobre la riqueza y el desapego, tercer anuncio de la pasión, petición de los hijos de Zebedeo y curación de Bartimeo) tienen en común que suceden durante la marcha, en el «camino» que lleva a Jesús hacia Jerusalén y hacia la pasión.

10, 1-31

El capítulo encierra un especial interés, porque intenta, por una parte, aclarar más todavía el concepto de seguimiento –que a partir del cap. 8 se va precisando cada vez más como un camino hacia la cruz–, y por otra, aplicarlo a tres situaciones que para la comunidad primitiva eran de mucha importancia: el matrimonio, las riquezas y la autoridad.

Aparentemente ha concluido la instrucción a los discípulos, pero no es así, pues también este nuevo cuadro contiene una enseñanza que va dirigida principalmente a ellos.

Mostrará también un nuevo encuentro de Jesús con fariseos; los que le habían pedido una demostración de poder (8,11 “una señal del cielo”) a favor del pueblo judío. Ahora van a pedirle su opinión acerca de un poder ejercido en la esfera privada; el del marido sobre la mujer, avalado por la Ley de Moisés.

10, 1-16.- Corazón de la comunidad: matrimonio, nuevamente niños

La escena anterior de esta segunda sección del camino (9, 31-50) formaba un tríptico: empezaba con los niños (9, 33-37); trataba después de los exorcistas «no comunitarios» (9, 38-41); volvía a tratar de los niños-pequeños (9, 42-50). La nueva escena forma un diáptico, y trata básicamente de las mujeres (de la fidelidad de los esposos: 10, 1-12) y del valor de los niños en la Iglesia (10, 13-16). El fondo simbólico y mensaje central es el de antes: el camino de entrega de Jesús (formulado en 9, 30-32) abre un espacio de vida para esposos y niños.

Disputa legal y libertad del matrimonio. Desde un diálogo sobre la Escritura, ha construido Mc esta escena de controversia con el judaísmo²⁰⁶ (10, 2-9) y de profundización eclesial (10, 10-12). Por el lugar que ocupa en Mc, el texto y su mensaje han de entenderse desde la entrega mesiánica de Jesús.

²⁰⁶ El evangelio de Mateo, al contar este episodio, introduce un cambio fundamental: los fariseos no preguntan si «le está permitido al hombre separarse de su mujer», sino si «le está permitido separarse de su mujer por cualquier motivo». Con esto quieren que Jesús se decante entre dos escuelas rabínicas: la radical de Shammay, que solo acepta el divorcio en caso de adulterio, y la amplia de Hillel, que lo acepta por cualquier motivo. En Marcos, el pasaje no tiene el sentido de debate entre escuelas.

10, 1-12.-Sobre las mujeres, los esposos fieles

Desde un diálogo sobre la Escritura (entre los fariseos y Jesús), ha construido Marcos esta escena de controversia con el judaísmo (10, 2-9) y de profundización eclesial (10, 10-12). Por el lugar que ocupa en el evangelio, el texto y su mensaje han de entenderse desde la entrega mesiánica de Jesús.

Es la segunda vez que los fariseos ponen a Jesús a prueba (en Mc 8,11 habían pedido una señal del cielo). Más tarde le plantearán otra pregunta trampa sobre el impuesto debido al César (12,14-15). Sin duda, los fariseos esperan poner a Jesús en contradicción con la Ley mosaica.

Las alusiones anteriores (ruptura del patriarcalismo y mesa compartida) culminan de algún modo en esta escena sobre el matrimonio. En un aspecto, el matrimonio pertenece al principio de la creación (cf. Gen 1, 27), pero, en otro ha de entenderse en el contexto de la entrega de Jesús. Lo que parece fin del tiempo (muerte de Jesús) viene a presentarse como nacimiento de un mundo renovado que se centra en la unión de los esposos. Sólo allí donde termina el mundo viejo pueden surgir y han surgido nuevas relaciones familiares entre esposos. Para tratar de ello, Mc tiene que cambiar de escenario y estilo, volviendo a situar a Jesús a campo abierto, en contexto que ofrece dos niveles, uno general y otro eclesial (como en 4, 1-32 y 7, 1-23).

10, 1.-Continúa el viaje hacia Jerusalén.

La popularidad de Jesús se hace manifiesta también fuera de Galilea. El hecho de que enseñe a las multitudes que se suman a la comitiva muestra que éstas no han captado aún su mensaje (cf. 1,22; 2,13; 4,1; 6,34). Jesús está empeñado en enseñarles, dar a conocer el verdadero rostro de Dios. Enseñar es el verbo que se usa cuando esa “enseñanza” toma base del antiguo testamento y va dirigida a gente del pueblo hebreo que puede entender la historia judía.

Las escenas anteriores (9, 30-50) eran catequesis cristiana, diálogo entre Jesús y sus discípulos (cf. 9, 30-31). Esta tiene un contexto más amplio: el camino que lleva por las fronteras de Judea y Transjordania hacia Jerusalén, donde enseña rodeado del pueblo.

Jesús se dirige a Judea pasando por Jericó. Parece que el evangelista quiere presentar a Jesús enseñando y haciendo todo el recorrido de la tierra santa, exceptuada Samaria. Viene proponiendo el seguimiento desde Cesárea de Filipo.

La región de Perea, para Marcos, es una mera extensión de Galilea. Galilea es el lugar del seguimiento y de las enseñanzas morales. En Jerusalén tendrán lugar las dogmáticas.

La localización es más teológica que geográfica. Judea y Transjordania van unidas. lo mismo que en 3, 8, y pertenecen según Mc a los territorios que se encuentran más cerca de Jerusalén en contra de Galilea y su entorno que han sido lugar de actividad de Jesús.

¹ Καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας [καὶ] πέραν τοῦ Ἰορδάνου, καὶ συμπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν, καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς.

1 Y desde allí se marchó a Judea y a Transjordania; otra vez se le fue reuniendo gente por el camino y según su costumbre les enseñaba.

Une una indicación geográfica un tanto imprecisa con una descripción general de la actividad docente de Jesús.

Un sumario introductorio realiza la función de paso. Jesús parte de allí concretamente de Cafarnaúm (9,33), y continúa su camino. 10, 32 indica con toda precisión la meta a la que se dirige Jerusalén. Antes se dirige a la región de Judea situada a la otra parte del Jordán. Esta indicación ha dado pie a especulaciones. Algunos copistas introdujeron un cambio a la región de Judea y a la otra orilla del Jordán. Pero con este cambio descubrían una ruta altamente sorprendente puesto que de Galilea se llega primero a Judea. Otros leyeron a la región de Judea a través de Transjordania, y estaban pensando en el camino de peregrinación que hacía un rodeo para no entrar en Samaria. Evidentemente, esto es una suavización de la dificultad del texto así habrá que pensar, aunque esta designación geográfica sea insegura que la expresión «**Judea más allá del Jordán**» pretende indicar una parada en la región de Transjordania, a la que se considera como perteneciente a Judea.

Marcos no piensa en una nueva época de la actividad de Jesús, sino en que este ha dejado definitivamente Galilea y se halla de camino hacia Jerusalén.

10, 2-16

Muestra una disputa, la del divorcio, tal como se configuraba en el judaísmo del tiempo de Jesús. La interpretación de Dt 24,1, base de la discusión, era lo que tenía divididas a las dos escuelas rabínicas de la época; una más

permisiva (Hillel) y otra más estricta (Shamay). Para unos cualquier cosa podía ser justificación para repudiar, para otros la cuestión debería ser más sopesada. Pero al final, alguien salía vencedor de esa situación. Naturalmente el hombre, el fuerte, el poderoso, el que hacía e interpretaba las leyes.

La disputa entre estos dos eruditos giraba en torno de la interpretación de las palabras '*arwat dabar* (=algo vergonzoso)

(Dt 24, 1: “*Cuando un hombre toma una mujer y se casa con ella, si resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella 'arwat dabar, entonces le hará un documento de separación y se lo entregará en la mano y la despedirá de casa*”).

Dos cosas llaman la atención en esta ley:

- 1) se sitúa en el punto de vista del varón; la mujer no cuenta nada;
- 2) es difícil de interpretar, ya que no deja claro en qué consiste ese «algo vergonzoso» que permite al marido divorciarse: puede interpretarse en sentido moral y en sentido físico.

Los shammaítas, que objetivamente estaban en lo recto, traducían las disputadas palabras '*arwat dabar* como «algo vergonzoso» y lo interpretaban en el sentido de un desliz sexual; los hillelitas separaban las dos palabras «vergonzoso y algo» (= alguna otra cosa), y por «algo» (= «alguna otra cosa») entendían, por ej. el que «la mujer haya dejado que se queme la comida». Lo esencial en todo ello es que se sabe (por Filón y por Josefo) que la interpretación laxa de Hillel había prevalecido en la práctica. En cambio, para los discípulos de Jesús, el matrimonio es indisoluble, porque está dispuesto por Dios. Jesús no se detiene a discutir la interpretación más rigorista o la interpretación más laxa de Dt 24, 1, sino que declara apodícticamente: **ὅτι οὐνότας θεός συνέσευξεν ἀνθρωπος μη χωριζέτω.** (=por tanto lo que Dios ha unido que no lo separe un ser humano).

En la práctica, el matrimonio podía separarse legalmente por cualquier motivo. Requisito fundamental era dar el acta de repudio, que entregaba el marido a la mujer, imponiendo sus términos, pues solo él, no ella, estaba capacitado para romper el matrimonio.

Jesús no ofrece aquí una doctrina unitaria (canónica), desarrollada expresamente sobre el tema, de un modo completo, sino que responde a una pregunta-trampa que le plantean unos fariseos para tentarle, con una cuestión muy concreta sobre el poder que cierta ley antigua daba al hombre de expulsar a su mujer.

Se trata, de una pregunta-trampa (para poner a prueba a Jesús), pues, tanto si responde “sí” como si responde “no”, pueden acusarle, en un caso de dureza contra la mujer, en otro caso de infidelidad a la Ley. Es un texto que ha sido poderosamente reelaborado por Pablo en 1 Cor y por los evangelios de Lucas y Mateo.

Puesto que en el judaísmo oficial contemporáneo existía la posibilidad de disolver legalmente casi todos los matrimonios (...) y el divorcio estaba previsto en la ley, hay que desafiar a Jesús para que contradiga a la ley. Ahí es donde se aprecia lo tentador del empeño.

Las causas del repudio llegaron a ser banales, y su interpretación correspondía a los escribas, todos ellos varones, con lo que la mujer quedaba en franca inferioridad y desprotección.

10,2-12.-Relectura del divorcio

El evangelista ha querido de nuevo dividir claramente Mc 10,2-12 en dos momentos: «fuera», con la discusión en público con las fariseos y la enseñanza, donde todos están presentes en la masa de la gente (vv. 2-9); y «dentro», con los discípulos en la casa que le preguntan de forma privada sobre la cuestión que Jesús ha debatido previamente (vv. 10-12). Con este esquema, Marcos introduce el espacio doméstico con un sentido de separación de los discípulos respecto de la gente y los adversarios, y como un lugar de instrucción comunitaria. El evangelista destaca así la norma de Jesús consignada en los vv. 11-12, al vincularla a una controversia y a una enseñanza en la casa.

Desde antiguo se admite, como en otros pueblos orientales, la posibilidad del divorcio. Más aún, la tradición rabínica piensa que el divorcio es un privilegio exclusivo de Israel. El Targum Palestinense pone en boca de Dios las siguientes palabras: «*En Israel he dado yo separación, pero no he dado separación en las naciones*»; *tan sólo en Israel ha unido Dios su nombre al divorcio*».

Subrayando que lo que está en juego es nada menos que un mandamiento de la Torá, Jesús les pregunta: “¿Qué os mandó Moisés? Significativamente, los fariseos evitan una respuesta directa, cambiando el verbo “mandar” por “permitir” (v. 4): “Moisés permitió [al marido] escribir un certificado de divorcio y repudiar [a su mujer]”. Se establece, pues, en el relato una clara oposición entre Jesús y los fariseos sobre el modo correcto de interpretar Dt 24,1-4 (que los fariseos han parafraseado en su respuesta del v. 4): mandamiento frente a permiso.

10,2.-Para ponerlo a prueba....

La tentación consiste en ver si Jesús, que tanto está hablando de libertad, de igualdad, que está hablando de derechos para todos, donde cada uno puede sentirse acogido y digno, funciona todo eso también dentro del ambiente doméstico, porque en la casa dentro del ambiente familiar el régimen era fuertemente patriarcal con una sociedad injustamente machista, donde todo estaba controlado por la figura del padre y marido, que era el amo de todo lo que concernía a la casa. Quieren saber si esa libertad propuesta por Jesús atañe también a este ambiente familiar.

La pregunta se expresa de tal modo que pone de manifiesto que aquellos que preguntaban sabían muy bien que la prohibición del divorcio por Jesús entraba en conflicto con Dt 24,1-4. La pregunta puede haber sido ideada para provocar el conflicto entre Jesús y la hiperdivorciada familia de Herodes.

Los fariseos conciben el matrimonio como un contrato de dominio: el varón adquiere a la mujer y puede dejarla en libertad al repudiarla (al divorciarse de ella). Desde ese fondo tientan a Jesús, para mostrarle que su ideal de fidelidad resulta imposible. Piensan que el matrimonio debe regularse a través de una ley que está en manos del varón (no del estado, como en tiempos posteriores). Allí donde la ley pierde importancia, allí donde el varón cede su derecho preferencial, el matrimonio quiebra y queda a merced del puro deseo cambiante de los humanos (varón y mujer). Precisamente para asentarlo en una firme voluntad y palabra reconocen los judíos (fariseos) al varón el poder de divorciarse.

La pregunta no es si la Ley mosaica tiene o no autoridad para hacerlo, sino sobre cómo debe ser esta interpretada. La voluntad de Dios, que Jesús proclama, se opone a la que Moisés había proclamado y evidencia el carácter antijudío del texto, ya que Moisés aparece en el bando de los fariseos²⁰⁷.

2 καὶ [προσελθόντες Φαρισαῖοι] ἐπηρώτων αὐτὸν εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναικαὶ ἀπολῦσαι, πειράζοντες αὐτόν.

2 Se acercaron unos fariseos y, con intención de tentarlo, le preguntaron si está permitido al marido repudiar a su mujer.

Los fariseos que se acercan a Jesús pretenden **tentarlo**, es decir, ponerlo a prueba. Se debatía mucho en las escuelas rabínicas cuáles eran los motivos que justificaban el repudio, que estaba permitido por la Ley. Enfrentar a Jesús con Moisés era todo un reto.

Ahora quieren ver hasta qué punto lo acepta Jesús. El repudio significaba que el hombre podía despedir a su mujer por algún motivo, sin más explicación. Expresaba la superioridad del hombre y su dominio sobre la mujer y reflejaba, en la esfera doméstica, la opresión ejercida en todos los niveles de la sociedad judía.

La pregunta que le hacen resulta desconcertante, porque el divorcio estaba permitido en Israel y ningún grupo religioso lo ponía en discusión. Que el matrimonio es una institución divina lo sabe cualquier judío por el Génesis, donde Dios crea al hombre y a la mujer para que se completen y complementen. Pero el judío sabe también que los problemas matrimoniales comienzan con Adán y Eva. El matrimonio, incluso en una época en la que la unión íntima y la convivencia amistosa no eran los valores primordiales, se presta a graves conflictos.

La pregunta de los fariseos, tal como la formula Mc no es verosímil, ya que el divorcio estaba admitido por todos. Lo que se discutía eran los motivos que podían justificar un divorcio. En el texto paralelo de Mt dice: ¿Es lícito repudiar... por cualquier motivo? Esto sí tiene sentido, porque lo que buscaban los fariseos era meter a Jesús en la discusión de escuela.

Los fariseos no preguntan para buscar la verdad o iniciar un diálogo académico, sino para tentar a Jesús, desde una perspectiva bíblica. Tientan a Jesús, para mostrarle que su ideal de fidelidad resulta imposible y que, además, va en contra de la Ley, que concede al varón el poder de "expulsar" a su mujer, dentro de un orden jerárquico donde el de arriba (marido), puede y debe dominar a los de abajo (en este caso, a la mujer).

Según aparece en el relato, es el hombre el único que puede tomar dicha iniciativa, como indica la normativa (Dt 24,1-3). Con ello se pone de relieve el privilegio masculino, la asimetría no sólo de la relación sino de la institución, el lugar sometido de la mujer y los problemas que un divorcio conlleva para ella.

ἀπολῦσαι; Se puede advertir una ironía en el verbo utilizado para hablar del divorcio referido a la mujer, pues *apollyô* significa "desatar, liberar".

10, 3 -5

Jesús en su respuesta va a distinguir entre el mandato de Dios y las prescripciones de Moisés. Se trata de un

²⁰⁷ De hecho, esta oposición aparece reforzada en 10,5 mediante el pronombre personal de segunda persona del plural ὑμῶν (de vosotros) y ὑμῖν (para vosotros), que encontramos dos veces en el mismo versículo, para indicar que son los fariseos y sus antepasados los destinatarios del mandamiento mosaico sobre el divorcio.

precepto mosaico debido a la dureza del corazón de los judíos. Jesús atribuye también esta dureza a los fariseos, que le interrogan, pues dice: “**teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón**”. Por tanto, la dureza del corazón de los contemporáneos de Moisés perdura todavía. “**Dureza de corazón**” es un término que se utiliza con cierta frecuencia en la Escritura.

La prescripción de Moisés parte del hecho de que el hombre domina a la mujer. No considera en ningún momento la igualdad de ambos en cuanto creados por Dios (Gn 1, 27). Aunque Jesús no cita todo el versículo 27 del primer capítulo del Gn, por ejemplo, no dice que le hizo a imagen suya, parece innegable que implícitamente se refiere también a estas palabras, pues su intención es aludir a ese versículo.

Además, por todo el resto del evangelio se deduce que Jesús considera al hombre y a la mujer de la misma dignidad. En ningún lugar del evangelio aparece una infravaloración femenina por parte de Jesús.

Con argumentos de ley bíblica le prueban los fariseos, con argumentos de lectura más profunda de la Biblia responde Jesús, destacando el carácter universal de Gn 1, 27, que está por encima de una ley posterior que Moisés ha formulado sólo para los judíos (cf. Hymin=vosotros; 10, 3). Jesús argumenta como buen hermeneuta, superando una ley secundaria (que concede al varón poder de divorciarse), para llegar al centro de la palabra original de Dios (Génesis). Por encima de la ley particular y patriarcalista de Moisés, recupera Jesús el sentido de la humanidad mesiánica.

3 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς, Τί ὑμῖν ἐντείλατο Μωϋσῆς;

3 **Él les replicó: «¿Qué os mandó Moisés?»**

Es patente el carácter antijudío de la controversia. El que Jesús sitúe a Moisés del lado de los que preguntan *¿qué os mandó Moisés?* no hace sino confirmar lo que se acaba de decir. *¿Qué os mandó Moisés? (es decir a vosotros)* Jesús se distancia de esa Ley, no se identifica con toda esa serie de normas y prescripciones legadas a la tradición antigua de Israel.

Cualquier judío piadoso habría respondido: «Sí, el hombre puede repudiar a su mujer». Sin embargo, Jesús, además de ser un judío piadoso, se muestra muy cercano a las mujeres, las acepta en su grupo, permite que lo acompañen. ¿Estará de acuerdo con que el hombre repudie a su mujer? Así se comprende el comentario que añade Marcos: le preguntaban «para ponerlo a prueba». Los fariseos quieren colocar a Jesús entre la espada y la pared: entre la dignidad de la mujer y la fidelidad a la Ley de Moisés. En cualquier opción que haga, quedará mal: ante sus seguidoras, o ante el pueblo y las autoridades religiosas.

10,4-5

El Jesús marcano admite seguidamente que el procedimiento con escritura de certificado, establecido en Dt 24,1-4, es un verdadero mandamiento, pero ahora pasa a la ofensiva y presenta a los fariseos bajo una luz desfavorable (v. 5): “[Moisés] os escribió este mandamiento teniendo en cuenta vuestra dureza de corazón”, quizás en el sentido de que Moisés conocía su dureza de corazón y deseaba ponerla de manifiesto dándoles un mandamiento que al ser cumplido serviría de testimonio contra ellos.

4 οἱ δὲ εἶπαν, Ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολῦσαι. 5 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην.

4 Contestaron: «Moisés permitió repudiarla, dándole un acta de divorcio». 5 Jesús les dijo: Por lo obstinados que sois os dejó escrito Moisés ese mandamiento.

Jesús les pregunta sobre el fundamento de su postura. Cuando citan a Moisés, Jesús no se intimida: les declara abiertamente que, al dar ese precepto cediendo a la obstinación y dureza del pueblo, Moisés fue infiel a Dios y frustró el designio divino²⁰⁸.

Pero a Jesús no se le está preguntando por las causas del repudio que llevaba a efecto el hombre contra la mujer, o por lo menos desvía el asunto a lo más importante. Recurrirá a la misma Torah (ley) para poner en evidencia lo que los hombres inventan y justifican desde sus intereses, y se apoya en el relato del Génesis de la primera lectura. Dios no ha creado al hombre y a la mujer para otra cosa que para la felicidad. ¿Cómo, pues, justificar el desamor? ¿Por la Ley misma? ¿En nombre de Dios? ¡De ninguna manera!

²⁰⁸ La aceptación posterior del repudio por parte de Moisés no constituye algo ideal, sino que se debió a «vuestro carácter obstinado». Esta interpretación de Jesús supone una gran novedad, porque sitúa la ley de Moisés en su contexto histórico. La tendencia espontánea del judío era considerar toda la Torá (el Pentateuco) como un bloque inmutable y sin fisuras. Algunos rabinos condenaban como herejes a los que decían: «Toda la Ley de Moisés es de Dios, menos tal frase». Jesús, en cambio, distingue entre el proyecto inicial de Dios y las interpretaciones posteriores, que no tienen el mismo valor e incluso pueden ir en contra de ese proyecto.

Los fariseos se aferran a su punto de vista cuando responden que Moisés permitió escribir un acta de divorcio y repudiar a la esposa. Ellos piensan en Dt 24, 1-4, donde se encuentra en la biblia griega el mismo término (*acta de divorcio*) que en Marcos. Aquí se hace depender el divorcio de que el esposo no encuentra ya complacencia alguna en su esposa porque descubre en ella «algo vergonzoso» (*erwath dabar*). Esta motivación extraordinariamente difusa recibió diversas interpretaciones ya en las escuelas rabínicas de Hillel y de Shammay.

El divorcio en el antiguo judaísmo no era una acción legal pública ante un tribunal. El marido simplemente emitía un certificado («Yo libero y me divorcio de mi mujer en este día») y lo entregaba a su mujer.

Según las prescripciones de *la mishna*, la carta de divorcio debía contener, sobre todo, la declaración del esposo diciendo que su mujer actual quedaba libre por la presente y que tenía permiso para contraer otro matrimonio con cualquiera. Con el otorgamiento del acta, el matrimonio se disolvía y no podía restablecerse otra vez mediante la revocación del acta.

Πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν (**por vuestra dureza de corazón**). “Dureza de corazón” no hace aquí referencia a insensibilidad y primitivismo de los individuos o de las instituciones, sino a una oposición medular, íntima, de las personas a escuchar y cumplir la palabra de Dios; en este caso, su voluntad expresada en la Ley. Se trata de una acusación extraña a primera vista, puesto que los fariseos acaban de parafrasear un pasaje de la Torá: Dt 24,1-4.

10, 6-8.-Al principio de la creación Dios los creó hombre y mujer. Por eso abandonará el hombre...

La mirada de Jesús se dirige a los orígenes. Y quiere que los hombres dirijan la mirada a los orígenes. En aquellos orígenes se aprende que Dios hizo el matrimonio y la familia como una comunidad de vida y de amor para la felicidad y la comunión.

Jesús proporciona la base exegética para su acusación de que los fariseos, pese a su aparente celo por la Ley, en realidad están en rebelión contra la voluntad de Dios tal como es revelada en la Torá. Pasando del Deuteronomio al relato de la creación del Génesis (capítulos 1-3), Jesús sitúa y define la voluntad primordial de Dios expresada en la Torá.

La respuesta de Jesús ha vinculado dos pasajes de la Escritura (Gn 1, 27 y 2, 24), interpretando el uno desde el otro, conforme a una exégesis que podía haber hecho (y hacía) en un plano formal gran parte del judaísmo de su tiempo. Pero Jesús transciende la pura unión formal de esos pasajes, para retornar de un modo programado al origen de lo humano, al lugar donde se asienta la experiencia de fidelidad personal del varón y la mujer, antes de toda imposición de un sexo y de toda ley patriarcalista que permite el divorcio a los varones para controlar a las mujeres.

La fidelidad que Jesús pide al varón (con la renuncia a su poder sobre la esposa) implica la destrucción del sistema patriarcalista.

6 ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς· 7 ἔνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα [καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ], 8 καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σάρξ.

6 «Pero, desde el principio de la creación, Dios los hizo varón y hembra; 7 por eso el ser humano dejará a su padre y a su madre 8 y serán los dos un solo ser; de modo que ya no son dos, sino un solo ser.

Macho y hembra (arsen kai thely) los creó (Gn 1, 27). Más que individuos personales, ellos empiezan siendo expresión de lo masculino y femenino, en continuidad con los animales y así forman, en su enraizamiento vital y dualidad, el único ser humano. No se debe hablar, por tanto, de un Adam/primero y una Eva/posterior o derivada. En esta perspectiva el anér/varón de los fariseos (10, 2) no puede arrogarse el poder de expulsar a la gynê/mujer, pues ambos se encuentran en principio vinculados, pero no uno como jefe sobre el otro.

El ideal del matrimonio está basado en el proyecto creador de Dios: un amor superior al de los padres realiza una identificación que excluye el dominio (*serán los dos un solo ser*). Contra toda la mentalidad y praxis de la cultura judía, Jesús afirma claramente la igualdad del hombre y de la mujer. No valen leyes humanas que destruyan esa igualdad querida por Dios. La mera decisión unilateral de un cónyuge no basta para anular el vínculo creado en la pareja (*lo que Dios ha emparejado²⁰⁹, que un ser humano no lo separe*).

Todas las leyes y tradiciones que consagran las rupturas del desamor responden a los intereses humanos, a la dureza del corazón; por lo mismo, el texto de Dt 24,1 también. Jesús aparece como radical, pero precisamente para defender al ser inferior, en este caso a la mujer, que no tenía posibilidad de repudio, ni de separación o divorcio.

²⁰⁹ Ha unido o Ha emparejado; (se puede traducir así porque el verbo que se usa es el que se utiliza cuando se ponen dos animales, por ejemplo, dos bueyes con un mismo yugo, emparejado, para trabajar juntos), entonces se hacen iguales, y uno solo no puede separarse. Lo importante es destacar la igualdad de los dos. Los fariseos eran enormemente machistas en aquella sociedad.

Como la mujer encontrada en adulterio que no tiene más defensa que el mismo Jesús (Jn 8,1ss). Jesús hace una interpretación profética del amor matrimonial partiendo de la creación. Y es que el garante de la felicidad y del amor es el mismo Creador.

En el principio... (Gen 1-2) descubre Jesús la voluntad de Dios, expresada a modo de igualdad de varón y mujer, pues ambos forman una sola carne, de manera que ellos se unen en el nivel de “las cosas de Dios”, que entendía en clave de entrega de la vida y no de dominio o poder de unos sobre otros. La fidelidad del Dios de la alianza funda la alianza fiel del matrimonio, que puede compararse y se compara con la entrega mesiánica de Jesús.

La rápida exégesis de Jesús lleva implícita una hermenéutica: el Génesis excede al Deuteronomio. Pero no se trata simplemente del orden y la autoridad de cada uno de ambos libros dentro del Pentateuco. Aquí, la cuestión de más calado es que el orden de creación, revelado en Gn 1-2, excede a la ley positiva del código pentateucal, promulgada en el Deuteronomio.

10,9.-Luego... lo que Dios ha emparejado, que un ser humano no lo separe.

Jesús quiere con su respuesta que el matrimonio se fundamente sobre el amor. El matrimonio judío no se fundaba más que en un contrato que habían firmado los padres de los esposos, y un contrato que favorecía siempre al hombre, y que este podía deshacer en función de sus intereses, de su casa o de su economía, y por tanto se podía disolver si no le reportaba los beneficios que él tenía previstos.

La atención en el relato de disputa pasa del mandato recogido en Dt 24,1-4 a la voluntad primordial de Dios expresada en el relato de la creación del Génesis y, finalmente, al mandato de Jesús. La voluntad de Dios, manifiesta en su propio acto de creación, es que el matrimonio forme una unión permanente entre dos personas.

9 ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἀνθρωπος μὴ χωριζέτω.

9 Pues lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre».

Para entender la respuesta de Jesús, hay que situarse en el contexto religioso, cultural y político de la época: entonces el marido tenía derechos absolutos. La mujer, ninguno. Por eso el marido podía abandonar a su mujer por cualquier motivo. Consecuencia: las mujeres, que entonces no tenían las posibilidades y derechos laborales y sociales de hoy, quedaban expuestas a la pobreza, la miseria y el desprecio total. Jesús responde a la pregunta de los fariseos defendiendo a la mujer frente a la arbitrariedad del marido.

Segundo, diciendo algo que rompe con la mentalidad de entonces, a saber: puestos a hablar de divorcio, la mujer tiene los mismos derechos que el marido; si él puede divorciarse, ella también puede hacerlo; puestos a hablar de divorcio, los derechos son de dos y no de uno.

10,10-12

Esta escena saca las conclusiones prácticas de la anterior, tanto para el varón como para la mujer que se divorcian. Las palabras: *Si ella se divorcia del marido y se casa con otro, comete adulterio*, cuentan con la posibilidad de que la mujer se divorcie, cosa que la ley judía solo contemplaba en el caso de que la profesión del marido hiciese insoportable la convivencia, como era el caso de los curtidores, que debían usar unos líquidos pestilentes. En cambio, la legislación romana sí admitía que la mujer pudiera divorciarse. Por eso, algunos autores ven aquí un indicio de que el evangelio de Marcos fue escrito para la comunidad de Roma. Aunque en los cinco primeros siglos de la historia de Roma (VIII-III a.C.) no se conoció el divorcio, más tarde se introdujo.

Marcos presenta a Jesús incitando a los hombres a sobreponerse toda institución jurídica para tener solo en cuenta la propiamente humana. De este modo restaura una lectura de la Escritura anterior a su «corazón de piedra», como figura en la Ley mosaica.

10 Καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν οἱ μαθηταὶ περὶ τούτου ἐπηρώτων αὐτόν.

10 En la casa, los discípulos le preguntaron a su vez sobre lo mismo.

De nuevo está Jesús en la casa/comunidad, y allí se vuelve a hacer patente la incomprensión de los discípulos (cf. 7,17; 9,28), quienes no pueden entender que se hable de igualdad entre el hombre y la mujer. Participan de la dureza y obstinación que ha reprochado Jesús a los fariseos y al pueblo.

10,11

Comete adulterio contra aquella: no queda claro si el «contra aquella» se refiere a la primera o a la segunda mujer. Muy probablemente a la primera, tal como lo entendió Mt en 5,32. Para Jesús, el divorcio en sí no podía romper la unidad esencial de la pareja que formaba una entidad única (v. 8), pero el adulterio sí. Quizás esto explica el añadido de Mt 19,9 (salvo en caso de «fornicación», acción sexual inapropiada, por parte de la mujer).

11 καὶ λέγει αὐτοῖς, Ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται ἐπ. αὐτήν,
11 Él les dijo: «El que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra ella;

Si uno despidie a su mujer y se casa con otra, adultera contra la primera; Jurídicamente el hombre puede expulsar a su mujer y casarse con otra, como sabe la tradición judía, pero al hacerlo comete adulterio contra ella (*ep autēn*), sea contra la primera (a la que es infiel), sea contra la segunda (con quien no debía vincularse): el texto (10, 11) permanece voluntariamente ambiguo y ambas traducciones son posibles.

10, 12

Y de igual modo, la mujer que despidie al marido y se une a otro. Este último inciso llama la atención porque entre los judíos del ámbito de Jesús la mujer no poseía tal potestad, aunque sí entre los paganos y judíos egipcios. Se ha supuesto gratuitamente que estas palabras no provienen del Jesús histórico, sino de la Iglesia primitiva que interpreta sus palabras para la comunidad pagana, la de Roma, según algunos, donde se habría escrito el evangelio de Marcos.

12 καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται.
12 y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio».

La enseñanza resulta chocante y necesita una explicación particular para los discípulos. Jesús aborda la cuestión de un segundo matrimonio desde dos perspectivas: el repudio de la mujer por el marido y el del marido por la mujer. Este último caso era desconocido en la sociedad judía de la época de Jesús. Corresponde más bien a la sociedad romana donde viven los cristianos a los que Marcos dirige su evangelio. Pronunciadas en Judea, las palabras de Jesús son actualizadas en función de otra época y otra sociedad.

Jesús reafirma la igualdad mencionando las dos posibilidades contrarias: ni el hombre puede tomar esa decisión por su cuenta ni tampoco la mujer. Este último caso era inconcebible en la sociedad judía, aunque sí se daba en la sociedad romana. Nadie es superior al otro, ni dispone de él, ni está por encima.

Según Gen 1, 27, Dios no creó al varón con poder sobre la mujer (como suponen los fariseos de 10, 10), sino que los creó varón y hembra. 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.

La fidelidad matrimonial se inscribe en el camino de pascua de Jesús. Los esposos que renuncian al poder de expulsión o divorcio pueden descubrir y descubren en Cristo el fundamento de su amor definitivo. Así realizan (son uno para el otro) experiencia de evangelio.

Ef. 5 ha destacado este sentido mesiánico del matrimonio, pero lo ha reintroducido al menos tendencialmente en una estructura de diferenciación y jerarquía sexual: el varón se hace Cristo - la mujer Iglesia; el varón es cabeza, la mujer cuerpo. Mc 10 ignora y/o rechaza ese simbolismo jerárquico: varón y mujer realizan su camino de fidelidad matrimonial en el mismo contexto de «*entrega de Jesús*»; no es uno cabeza y otro cuerpo; no es uno «Cristo» y otro Iglesia. Ambos unidos, en mutua fidelidad, hecha entrega y acogida recíproca, son signo y presencia sacramental del único Cristo.

Antisigno era el ídolo en el templo de Jerusalén, la perversión de la política y vida de los pueblos, tal como lo habían anunciado los profetas. Pero la misma Escritura contiene el signo verdadero, tanto en su entorno cósmico (*se oscurecerá el sol...* Is 13, 10) como en su centro salvador (*verán venir al Hijo del hombre...!*, Dan 7, 13-14). De esa forma culmina y se cumple el evangelio. El Hijo del humano es Jesús que perdona los pecados y reúne en el perdón a los que están necesitados (cf. 2, 1-12), recorriendo el camino de su entrega en favor de los humanos (8, 31; 9, 31; 10, 34-34.45). Lo que Dan 7 presentaba como enigma recibe aquí un sentido transparente: el Hijo de humano es Jesús que viene para culminar su evangelio.

Los discípulos y los nuevos seguidores (Mt 19,13-15; Lc 18,15-17)

La escena se desarrolla en la casa/comunidad que acoge a los dos grupos de seguidores. Los discípulos, con su espíritu judaizante, ven con desagrado la afluencia de nuevos seguidores que no proceden del judaísmo y han hecho suyo el mensaje de Jesús.

10,13.- Los discípulos lo impiden

No pueden permitir que Jesús pierda su tiempo, que abandone sus misiones importantes para dedicarse a los niños, en tarea que parece poco digna, propia de mujeres. Al fondo del pasaje sigue habiendo una disputa eclesial, semejante a la de Hech 6, 1-6: los Doce no atendían a las viudas y a las mesas de los pobres. Ahora, los discípulos centrales (esos Doce) no permiten que Jesús se ocupe de los niños: desean crear otra vez (cf. 9, 33-37) un grupo de poder, controlado por ellos; por eso forman una especie de guardia pretoriana o círculo de seguridad en su entorno, impidiendo que traigan los niños.

13 Καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδία ἵνα αὐτῶν ἄψηται· οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς.

13 Acercaban a Jesús niños para que los tocara, pero los discípulos les regañaban.

Niños; Chiquillos, como en 9,36: nuevos seguidores de Jesús, no procedentes del judaísmo, que aceptan plenamente su programa. No pueden admitir que gente fuera de la mentalidad judía se aproximen a Jesús. Los discípulos quieren impedir que se acerquen a Jesús y les conminan como si tuviesen un mal espíritu (como Pedro a Jesús en 8,32). Aparece de nuevo la tensión entre los dos grupos (cf. 9,37).

El tacto no tiene nada que ver aquí con el gesto que se conoce por los relatos de curación. Por el contrario, alude a la donación de la bendición mediante la imposición de las manos. El contacto físico debe permitir que la fuerza de bendición fluya a los niños. Así se traza un cuadro conocido por los habitantes del país. Escenas similares se habrían repetido numerosas veces ante bastantes rabinos. Los padres solían bendecir a sus hijos. No se da razón alguna del porqué de la reacción de rechazo y enfado de los discípulos. Tampoco se dice quién trajo a los niños ni contra quién se dirige la ira de los discípulos. Al evangelista no le ha parecido digno de mención decir que fueron los padres, como es de suponer.

14 ἴδων δὲ ὁ Ἰησοῦς ἡγανάκτησεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ἐφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με, μὴ κωλύετε αὐτά, τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

14 Al verlo, Jesús se enfadó y les dijo: «Dejad que los niños se acerquen a mí: no se lo impidáis, pues de los que son como ellos es el reino de Dios.

Jesús se indigna. Su prohibición: **no se lo impidáis**, relaciona esta perícopa con la del exorcista (9,39), figura de un seguidor no israelita. Tienen derecho al contacto con Jesús porque, gracias a su opción, Dios reina sobre ellos; **de los que son como éstos** (lit. *de estos tales*), es decir, de los que se hacen «últimos de todos y servidores de todos».

Según un juicio ampliamente divulgado por aquellos tiempos, el niño, que desconocía **la torá**, no tenía mérito alguno **en la torá** ni ante Dios. Precisamente cuando Jesús promete el Reino a los niños va en contra del pensamiento teológico de mérito de una sociedad orientada por lo patriarcal. Y declara que es significativa la capacidad del niño para llamar confiadamente Padre a Dios y para abrirse a los regalos de este. Hay que describir así el sentido de la tradición que encontró Marcos.

10, 15.-Recibir el Reino como a un niño

Esta frase puede tener dos sentidos.

a) Recibir el Reino como niño, es decir, como lo reciben los niños, en actitud de infancia.

b) Recibir el Reino como se recibe/acoge a un niño necesitado, como hace Jesús, que acoge a los niños (en contra de la tendencia de sus discípulos).

Ciertamente, importa «hacerse» niño (= pequeño), pero sobre todo importa recibir, acoger, ofrecer casa, a los niños. Ambos sentidos (hacerse niños y acoger a los niños) han de vincularse.

.-El camino del seguimiento convierte a los discípulos de Jesús en «niños ante el Reino»: no se trata de conquistar méritos (realizar grandes ayunos, transformar la mente o las costumbres en ascensis 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 vivir, hacerse humano, madurar.

Hay, por tanto, un sentido receptivo de esa frase: 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. Pero hay también un sentido activo: se debe recibir el Reino como se recibe, cuida, educa a un niño.

15 ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.

15 Os lo aseguro: «quien no acoge el Reino de Dios como un chiquillo, no entrará en él».

Jesús termina con un dicho solemne (**Os lo aseguro**): La actitud de estos seguidores es la necesaria para entrar en el Reino, cuya primicia es la comunidad cristiana. Para ellos, el Reino ya no está cerca (1,15): su opción por Jesús ha colmado la distancia que lo separaba y entran en él. Son modelo de aceptación/acogida del reinado de Dios.

Para entender lo que significa el niño hay que descartar algunas cosas. No ciertamente de inocencia (algo extraño a la mentalidad bíblica). Ni siquiera de humildad (es difícil hablar de humildad a propósito de niños). Los niños son bienaventurados porque no tienen nada que ofrecer, ninguna obra que calcular; son semejantes a la mano vacía de un mendigo. Son los que no tienen nada de que vanagloriarse, ninguna pretensión que alegar. No pretenden conquistar con la fuerza lo que les viene dado.

16 καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ. αὐτά.

16 Y abrazándolos, los bendecía imponiéndoles las manos.

Como hizo Jesús antes con un «chiquillo» (9,36), también aquí *abraza* a éstos, mostrándoles su identificación y afecto. Ya se ha notado la correspondencia entre «abrazar» y «ser hermano, hermana y madre» de Jesús (3,35) es signo de identificación con la persona abrazada. Al gesto del abrazo se une la bendición de Jesús, (bendecir significa comunicar vida) la abundante comunicación de vida a los que han producido (4,24s).

Jesús los abrazaba y bendecía. Es una forma de decir que se identificaba con ellos y les transmitía (bendecía) lo mejor que tenía en sí.

Niños. Visión general en Marcos

Los padres están al servicio de los niños y no al revés, de manera que es la «fe» de esos padres la que cura a los niños. Así lo muestran los tres milagros básicos del evangelio, en los que se dice que el padre y/o madre debe cambiar (y creer) para curar al niño: el Archisinagogo y su hija (5, 21-24.35-43), la sirofenicia y su hija (7, 24-30), el semicreyente y su hijo (9, 14-29).

En contra de los discípulos que pretenden construir una Iglesia para ellos (sin lugar para los niños), presenta Jesús su programa de acción con (para) los niños, en gesto que incluye el cariño (abrazo), la educación (bendición) y el poder (imposición de manos).

10, 17- 30.- El hombre rico (Mt 19,16-2, Lc 18,18-22)

En esta segunda sección del camino (9, 31–10, 31), Marcos ha tratado ya de los niños y pequeños, y de las mujeres. Ahora se ocupa de un modo especial de las riquezas y de su sentido (de su riesgo) y del seguimiento de Jesús. El tema central es el riesgo y valor de la riqueza, en perspectiva de Reino y de discipulado.

El camino mesiánico 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?

Evitar la injusticia personal basta para alcanzar la vida definitiva, pero no para seguir a Jesús; para ello hay que renunciar a la acumulación de riqueza, obstáculo para el desarrollo del hombre y fundamento de la injusticia social. Mc muestra que la perfecta observación de la Ley judía no prepara para dar la adhesión al mensaje de Jesús.

El verdadero rival de Dios no es el pecado sino el dinero, que impide la acogida libre de Dios.

El fragmento es un conjunto no demasiado homogéneo. Los grandes maestros han pensado, no sin razón, que son varios textos en torno a palabras de Jesús sobre el peligro de las riquezas y sobre la vida eterna, las que se han conjuntado en esta pequeña historia. Es muy razonable distinguir tres partes:

- a) la escena del joven rico (vv.17-22);
- b) la dificultad para entrar en el Reino de Dios (vv. 23-27);
- c) las renuncias de los verdaderos discípulos (vv.28-30).

Todo rematado sobre el dicho “*los últimos serán los primeros y los primeros los últimos*” (v. 31). Las dos primeras tienen una conexión más fuerte que la tercera. Es verdad que todo el conjunto gira en torno a las claves del verdadero seguimiento.

Para entender bien la escena no conviene olvidar que en el A.T. las riquezas se consideraban un don de Dios; el rico tenía obligación de dar limosna, de ser compasivo, pero podía disfrutar de ellas. Ciertamente hay pasajes del A.T. en los que se exhorta a no dar el corazón a los bienes, cuando abundan, y se habla de los pobres de Yahvé como objeto de bendición; son sobre todo estas corrientes de espiritualidad las que anuncianan un nuevo estilo, una nueva alianza, pero la visión general no iba por ahí. El caso del rico plantea precisamente este problema.

Este pasaje es, sin duda, un paradigma. Puede recoger un recuerdo histórico de la vida de Jesús. Pero Marcos ha presentado a este hombre como tipo de lo que implica el seguimiento. Es un hombre que valdría como discípulo (en plano de enseñanza y ley); pero no sirve como seguidor de Jesús.

10, 17.-¿Qué tengo que hacer para heredar vida definitiva?»

En esto, uno sale corriendo a su encuentro. ¿Qué significa ese correr? Sin duda denota preocupación; algo no le deja estar tranquilo. En seguida va a confesarle a Jesús que ha guardado desde siempre los mandamientos. Parece que, aunque Marcos parte de un hecho personal, el caso trasciende el momento presente y quiere elevarlo a paradigma. ¿No querrá Marcos reflejar la situación de conciencia de muchos judíos piadosos?

Hay pasajes del A.T. que hablan de la pobreza, al menos impuesta por las circunstancias y por la providencia, como

de una autentica espiritualidad. Este hombre, desde luego, no se hallaba en esas dimensiones. De todas formas, no pertenece a la espiritualidad del A.T. la pobreza voluntaria. Con toda seguridad Marcos ha querido reflejar en el hombre rico que se encuentra con Jesús el prototipo medio del A.T.; no un ser excepcional.

Este hombre llama a Jesús **Maestro Bueno**. Parece que ese apelativo es acertado, pero Jesús lo matiza diciendo ¡sólo Uno, es bueno!, en palabra que recoge la confesión del judaísmo (Dios es Uno, Dt 6, 4-5; cf. Mc 12, 29) y la controversia de Jesús con Pedro y los fariseos a quienes ha dicho que busquen las cosas de Dios, no las de los humanos (cf. 8, 33; 10, 9).

«*Maestro bueno, ¿qué debo hacer para heredar la vida eterna?*» La pregunta sobre la vida era bastante frecuente en la religiosidad hebrea. Solamente en el tardío judaísmo se convertirá en la pregunta acerca de la «vida eterna». El individuo en cuestión no pretende «conquistar» la vida eterna, sino «heredarla» en cuanto miembro del pueblo de la alianza, gracias a las promesas divinas.

17 Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσδραμῶν εἰς καὶ γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν, Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;

17 Mientras salía de camino se le acercó uno corriendo y, arrodillándose ante él, le preguntó: «Maestro insigne, ¿qué haré para heredar la vida eterna?».

Un hombre angustiado (**arrodillándose ante él**) busca solución para un problema crucial: cómo evitar que la muerte sea el fin de todo, qué hacer para tener vida después de la muerte. A diferencia de otros, en lugar de postrarse se arrodilla y habla en esta posición. Doblar una rodilla ante alguien era mostrar respeto por esa persona, pero también era una manera judía de expresar una actitud de conversión.

El llegar **“corriendo”**, indica gran interés y necesidad urgente. El joven era rico, Sin embargo, no las tenía todas consigo. Sin duda, el rico esperaba de Jesús algún precepto aún más difícil que los de Moisés. Jesús no añade más preceptos sino una propuesta original. En vez de seguridades, confianza sin límites. En vez de cumplimiento de la Ley, seguimiento. Jesús sube a Jerusalén, a su muerte. Seguir a Jesús supone estar dispuesto al fracaso.

Reconoce en Jesús un saber superior (**Maestro insigne**) y cree que puede resolver su problema y calmar su angustia. Le interesa solo la salvación después de la muerte. Jesús le responde que no es necesario consultarle a él, pues, en esta cuestión, los judíos han tenido el mejor de los maestros, Dios.

Al llamarlo **maestro bueno** emite un juicio sobre él, como una manera de captar su benevolencia antes de decir lo que desea.

Diversas exégesis de **la torá**, concretamente hasta el rigorismo de la Torá practicado en Qumrám, al que se consideró allí como el vinculante camino de la salvación, podría haber contribuido a que muchos piadosos del país fueran presa de la mayor confusión en el tema de la salvación. El hombre lo tiene todo solucionado en esta vida, ya no tiene que preocuparse por el comer, o el vestir ahora su preocupación es la otra vida.

Y le plantea a Jesús la cuestión diciendo **¿qué tengo que hacer?** No lo plantea en cuanto a las creencias, no pregunta en qué debe creer. Es típico de la tradición judía, en la que todo está orientado hacia la praxis, observando las leyes, las normas, pero orientadas en la actividad que se realiza poniendo en práctica las enseñanzas de los doctores de la Ley, y lo que esta enseña.

Para el NT **heredar vida eterna** es una afirmación clara de que Dios es preferible a todo el mundo y que la suprema felicidad es vivir con Él: «La gracia de Dios es la vida eterna en Nuestro Señor Jesucristo» (Rom 6, 23). «*Esta es la vida eterna: conocerte a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo*» (Jn 17,3).

10,18.-No hay nadie bueno más que Dios.

Para los contemporáneos de Jesús y por ello para Jesús mismo, a decir de los antropólogos culturales, los **“cumplidos”** eran causa inmediata de recelo. Los **“cumplidos”** en público podían ser interpretados como agresión, ya que colocarían al destinatario en una situación de superioridad que podría suscitar envidia en su entorno y, a causa de ella, numerosas complicaciones.

La respuesta de Jesús no indica si acepta el cumplido o lo rechaza, pues mientras el contenido informa de que toma distancia, la forma (pregunta) deja en el aire si tiene razón o no al inquirir sobre el fundamento de llamar bueno a alguien, pues bueno no hay nadie más que Dios.

18 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἰς ὁ θεός.

18 Jesús le contestó: «¿Por qué me llamas bueno? No hay nadie bueno más que Dios».

Se dirige a Jesús llamándolo **“Bueno” “insigne”** esto significa que reconoce que Jesús tiene una autoridad particular, que no es como la de los otros rabinos o escribas y su excelencia significa que este hombre reconoce que

en Jesús existe algo excepcional que no ha encontrado en los otros rabinos o doctores de la Ley.

La afirmación de la bondad de Dios como algo absoluto remite analépticamente a las Escrituras Hebreas (Ex 20,12-16; Dt 5,16-20; 2Cr 19,11), pero éstas no excluyen que se hable de la bondad humana como se lee en muchas otras citas, ya sea en singular o en plural, por eso la pregunta de Jesús suena a reacción defensiva. Su acuerdo o desacuerdo con el cumplido queda sin responder.

10,19.- Ya conoces los mandamientos...

Jesús no quiere hacerse contrincante; por eso coloca al buen judío ante su propia ley, recordando los preceptos que llevan a la *dsoé* (a la vida eterna) donde han venido a condensarse los bienes supremos. Ha preguntado el judío y Jesús le ha remitido a las normas de su grupo religioso, en gesto de profundo respeto cultural y coherencia sagrada.

No estafarás. Puede tratarse de una nueva formulación del “no robarás”, o una forma de resumir los mandamientos noveno y décimo, o una referencia a la controversia del korban (7,9-13).

19 τὰς ἐντολὰς οἶδας· Μὴ φονεύσῃς, Μὴ μοιχεύσῃς, Μὴ κλέψῃς, Μὴ ψευδομαρτυρήσῃς, Μὴ ἀποστερήσῃς, Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα.

19 «Ya sabes los mandamientos: no mates, no cometas adulterio, no robes, no des falso testimonio, no defraudes, sustenta a tu padre y a tu madre».

El hombre desea heredar la vida eterna, que era un don prometido a los judíos justos con la resurrección. La demanda tiene que ver con esta promesa, por eso la respuesta inmediata de Jesús es un recitativo seleccionado de los mandamientos, aquellos que tienen que ver con las relaciones humanas, los mandamientos de implicación social, propios también del judaísmo helenista.

De los diez mandamientos, Jesús omite los tres primeros, que se refieren a Dios; le recuerda solamente los éticos, los que se refieren al prójimo, que son independientes de todo contexto religioso. Mc añade **no defraudes**, no privar a otro de lo que se le debe. No se encuentra en la segunda tabla de los 10 mandamientos, pero se puede encontrar por ejemplo en el libro del Deuteronomio. (**No estafarás. No defraudes**= no robes aprovechándose de tu situación privilegiada de hombre poderoso).

Son mandamientos negativos, que prohíben cometer ciertas injusticias con el prójimo. En último lugar, invirtiendo el orden, menciona el cuarto mandamiento (**sustenta a tu padre y a tu madre**), insinuando con ello que la obligación para con la familia no puede servir de pretexto para eximirse de la obligación para con la humanidad en general. El vínculo hacia la familia lo pone en último lugar priorizando la actuación con el prójimo antes que con los cercanos. La familia no puede suponer una excusa o un impedimento para darse y entregarse en primer lugar a quien lo necesita.

La condición mínima para superar la muerte es, pues, no ser personalmente injusto con los demás. No es lo religioso lo que salva sino lo ético. (Omite los tres primeros mandamientos relacionados directamente con Dios). Por tanto, está diciendo que cualquier persona puede salvarse sea judía, o pagana. Pero sin olvidar que no pueden tomarse las obligaciones familiares como pretexto para no hacer otras cosas. Pero Dios quiere algo más de los hombres, el reino de Dios, una sociedad diferente, que implica transmitir el amor como lo enseña Jesús. Y un rico que no comparte sus riquezas viendo a otro pasar necesidad no ha comprendido el programa de Jesús.

No es cierto que Jesús haga el interrogatorio del hombre rico basándose exclusivamente en los mandamientos de la segunda tabla. No, también los de la primera aparecen hacia el final.

«*Vete, vende todo lo que tienes....». «Yo soy el Señor tu Dios... No tendrás otros dioses fuera de mi... No te postrarás ante aquellas cosas ni las servirás, porque yo, el Señor tu Dios, soy un Dios celoso...»* (Dt 5, 6-9).

Más allá de una piadosa observancia, el hombre ve perfilarse el absoluto de Dios, frente al cual todo se hace relativo. Dios aparece tan grande, tan real para el hombre, que las otras cosas se hacen pequeñas e insignificantes. El desprendimiento es el acto más grandioso de adoración. La liturgia terrestre se celebra sobre todo a través del desprendimiento, orientado a cantar lo absoluto de Dios. Todo desprendimiento es como una genuflexión que reconoce el todo de Dios.

El hombre rico ha equivocado el momento de la adoración. Es al final cuando tendría que ponerse de rodillas.

10,20

Es una encarnación del buen judío: 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.

Entre el cumplimiento de los mandamientos de la ley (que tienen valor para alcanzar la vida eterna) y el camino del Reino de Jesús sigue habiendo una distancia: eso es lo que «falta» al hombre rico, eso es lo que ofrece Jesús. Para ello, el hombre rico tiene que «vender» toda su riqueza y dársela a los pobres, para así seguir a Jesús.

20 ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ, Διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητός μου.

20 **Él le declaró: «Maestro, todo eso lo he cumplido desde joven».**

El hombre declara que siempre ha sido fiel a esos mandamientos. Esto hace ver que Mc describe aquí una figura ideal, el perfecto judío, para crear el contraste con las exigencias del mensaje de Jesús.

Es necesario recordar que en la tradición bíblica la riqueza y la salud son signos de la bendición divina. Este episodio, como el del mandamiento principal, son una invitación universal porque se dirige a los discípulos. El joven practica desde muy niño los mandamientos, pero es necesario un paso más. Jesús advierte del peligro de las riquezas, señalando a la vez la recompensa del desprendimiento. Con su respuesta al hombre rico, dispuesto siempre a acumular, incluso tratándose de méritos y prácticas religiosas, Jesús hace ver a sus discípulos que la vida eterna no se asegura añadiendo, sino más bien restando, vendiendo, dando, hasta quedar totalmente despojado, aligerado y libre para el seguimiento.

10, 21.- Jesús, mirándole, le amó y le dijo....

Toda la escena se construye como cruce de miradas (la de 10, 21 va unida a la de 10, 23). Lo que Jesús le pedirá (Vende todo, sígueme...) sólo se puede cumplir desde el amor. Jesús ofrece al rico la mirada amante y, por encima de la ley, le capacita para superar la opresión de las riquezas, llevándole al nivel de gratuidad del Reino. No le aplasta con odio, no le rechaza ni denuncia. Simplemente le quiere, en gesto que define todo el evangelio. Una mirada de amor (*emblepsas auto ἐγάπεσεν αὐτὸν*) fundamenta y da sentido a lo que sigue. Por encima de las obras de la ley, que encierran al humano en la estructura de este mundo, Jesús mira con gracia transformante²¹⁰.

Una cosa te falta. Cuando Jesús le dice que le falta una cosa, ¿a qué se refiere? No le falta nada para entrar en la vida; le falta para entrar en el Reino de Jesús. La entrega de los bienes proporcionará un tesoro en el cielo. En la llamada a este hombre, no se plantea, pues, el problema de la salvación, sino del proyecto de Jesús, la plenitud evangélica.

A menudo, el judaísmo consideraba la riqueza como un signo del favor divino que conllevaba la obligación de dar limosna a los pobres. Lo que suena tan duro en este caso era la invitación a renunciar incluso al privilegio de la limosna para compartir el estilo de vida de Jesús de una dependencia total de Dios proclamando la llegada de su reino.

Allí donde está la perfección de un judaísmo legal (cumplir toda la ley) descubre Jesús una carencia. El hombre que le busca tiene muchas cosas, pero le falta la más grande: tiene que pasar del único Dios (*Heis ho Theos*, cf. 10, 18, con cita del Shema: Dt 6, 4-5) al «una cosa te falta» que define el mesianismo de Jesús.

21 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἡγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἐν σε ύστερεν ὑπαγε ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.

21 Jesús se quedó mirándolo, lo amó y le dijo: «Una cosa te falta: anda, vende lo que tienes, dáselo a los pobres, así tendrás un tesoro en el cielo, y luego ven y sígueme».

Cuando el protagonista le responde que eso lo ha cumplido desde joven, Jesús lo mira con cariño y le propone algo nuevo: que deje de pensar en la otra vida y piense en esta, dándole un sentido nuevo. Ese sentido consistirá en seguir a Jesús, de forma real, física; pero antes es preciso que venda todo y lo dé a los pobres.

Hasta ahora, incluso cumpliendo los mandamientos, él sigue siendo el centro de su vida. Lo que le pide Jesús es que cambie de orientación: renunciando a sus bienes, renuncia a sí mismo, y otras personas ocupan el horizonte: primero los pobres, de forma inmediata; luego, de manera definitiva, Jesús, al que debe seguir para siempre.

Jesús **le demostró su amor** invitándolo a seguirlo incorporándose al grupo de discípulos, y le expone la condición que tiene que cumplir. **Una cosa te falta:** el hombre está preocupado por el más allá, pero eso no basta para su desarrollo como persona; éste se obtiene siguiendo la línea de Jesús, haciéndose último y servidor de todos (9,35), y para ello tiene que abandonar **sus muchas posesiones**. Así contribuirá a crear en este mundo una sociedad nueva (el reino de Dios) donde reine la justicia y el ser humano encuentre su plenitud.

De hecho, aunque personalmente no es injusto, este hombre está implicado, por su riqueza, en la injusticia de la

²¹⁰ Jesús, antes de hacerle la llamada al seguimiento, fija en él la mirada y lo ama (ἡγάπησεν). La vocación al discipulado es, por tanto, don de Jesús y mandato al mismo tiempo; no surge de la búsqueda o iniciativa del hombre, sino del amor personal de Jesús, que se hace gesto de elección y llamada.

sociedad. La ética propuesta en los mandamientos de Moisés no elimina la desigualdad ni lleva a una sociedad verdaderamente justa.

Fijando su mirada en él; a pesar de la decisión del buscador, hay que resaltar el detalle con el que Marcos completa su diálogo final con Jesús. Cuando su interlocutor le dijo que había cumplido la ley desde su juventud, Marcos se detiene en describir la mirada del Nazareno con cierta minuciosidad: «*Fijando en él su mirada, le amó*». El Maestro ama entrañablemente a aquel hombre inquieto por la salvación. Reconoce en él a una persona digna de amor, aunque no sea capaz de dar el paso a la vida que le ofrece. Quiere ayudarle amorosamente, pero respeta su libertad.

Vende lo que tienes. La misma ley judía ratificaba sus posesiones. Este hombre vive para tener, comprar y vender, es decir, para adquirir y ser dueño de cosas. Por eso tiene que venderlos, regalar lo conseguido y buscar una riqueza diferente.

Es condición, por tanto, para todo seguidor tomar la decisión de eliminar, en cuanto esté de su parte, la injusticia. Para ello ha de renunciar a la acumulación de bienes (*todo lo que tienes*), que crea la pobreza de otros, la desigualdad y la dependencia humillante; **darlo a los pobres** repara a nivel personal esa injusticia.

Y dáselo a los pobres. El vender (que podía ser principio de un negocio) se convierte en expresión de gratuidad. Este hombre tiene que vender y regalar, superando el talión anterior (*do ut des: doy para que me des*) y desplegando un tipo de conducta fundada en la confianza mutua. Jesús no le dice que entregue a la Iglesia lo obtenido por la venta, como pide la Regla de Qumrán. No le traslada de la posesión individual (o de pequeña familia) a la posesión grupal de bienes, con la seguridad que ella suscita, situando al donante en un plano de ventaja económica o poder de grupo. Dar a los pobres significa regalar a los de fuera, ofrecer sin esperar compensaciones, por puro amor gratuito.

Jesús hace la propuesta de amor a todos sin distinción, demuestra también su amor hacia este hombre diciéndole: «*Te falta todo*». Literalmente, el texto griego dice: «*Uno te falta*». ¿Qué quiere decir? Parecería que Jesús le está felicitando por las muchas cosas que ha venido haciendo bien, y que le faltaría solo la guinda que colocar sobre el pastel. Pero no es así. En la mentalidad hebrea, cuando a una unidad decimal le falta el uno, es como si no hubiera nada más. Cuando el pastor que posee cien ovejas pierde una, es como si lo hubiese perdido todo (Lc 15,17). Si al número cien se le quita el uno, quedan solo dos ceros. La mujer que tiene diez monedas pierde una. Quitándole el uno al diez, resulta que la mujer se queda con cero (Lc 15,8-10). «*Uno te falta*» equivale a no tener nada. Entonces, Jesús, que lo ha mirado con amor, constata entristecido que le falta todo. El hombre es rico, es religioso, tiene los dos elementos que deberían garantizarle la serenidad y la certeza de la vida, y, sin embargo, aparece angustiado. Se sigue de ello que ni la religión ni los bienes dan serenidad a las personas. Y le da un consejo: «*Vende cuanto tienes y dáselo a los pobres*», en otras palabras, «síntete responsable de la felicidad de los otros».

Luego ven: ¡Sígueme! La correspondencia con el principio resulta clara. Allí se decía *vete*, aquí se añade *ven*, casi en el sentido de *vuelve*. Se pedía antes al hombre que dejara todo, ahora se dice que siga a Jesús, como indicando que con eso encontrará la máxima riqueza. Da la impresión de que todo este camino (ir, vender, dar, volver...) se puede hacer en muy poco tiempo, de manera que Jesús seguirá esperando la vuelta del hombre que quiere alcanzar la vida eterna. Este «ven» (*deuro*) se contrapone al *vete* (*hypage*) anterior. La salida (vender los bienes) culmina de esa forma en un retorno hacia Jesús, para seguirle (*akolouthein*) en el camino de su Reino. Esto es lo que al hombre le faltaba, esto es lo que Jesús le ofrece: un puesto a su lado, en el camino mesiánico.

El acento, más que en «vender», en «dar», hay que ponerlo en «seguirme». Esto es lo que todavía le falta al piadoso israelita. La llamada asume un carácter marcadamente personal. Más que la condición, el desprendimiento de las riquezas es la consecuencia natural del seguimiento.

Lo expresa así E. Schweizer:

«La renuncia a la riqueza no es una condición previa para el seguimiento, sino la consecuencia..., esto es, el acto concreto en que esta se realiza. Por tanto, no hay ninguna prescripción válida para todos. Una vez será necesario abandonar la barca de pesca o la mesa del cambista; otra, los parientes; otra, otro profeta o un prejuicio religioso, porque de otro modo sería imposible estar junto a Jesús. En la llamada a seguir a Jesús se trata, por tanto, siempre de la totalidad del hombre, de una elección que, al mismo tiempo que exige..., da».

10,22.- La reacción del rico

El programa de Jesús se limita a tres verbos: vender, dar, seguir. El joven no vende, no da, no sigue. Se aleja. «Porque era muy rico». Con esta actitud, no pierde la vida eterna (que depende de los mandamientos observados), pero pierde el seguir a Jesús, dar plenitud a su vida ahora, en la tierra.

Este hombre no es capaz de seguir a Jesús con las manos vacías. Sabe que hay Dios, quiere su vida, pero no tiene el valor de entregarse a Jesús, confiando en los humanos: dando lo que tiene y esperando que ellos puedan/quieran acogerle, como a los discípulos de 6, 6-12. Necesita seguridad, en el fondo diviniza sus bienes y se marcha, entristecido, dividido, porque era muy rico (10, 22). Su reacción supone un fracaso mesiánico. Jesús le ha mirado, le ha ofrecido un lugar, pero él no lo ha aceptado. Ha puesto su dinero por encima del amor; su seguridad económica sobre el Reino.

El buen judaísmo es compatible con las riquezas. Este hombre es bueno y rico; su honradez religiosa puede hallarse vinculada a la búsqueda y apego de los bienes materiales. El amor no es la verdad de su existencia. Por encima del amor ha puesto las riquezas.

Es un episodio entrañable, pero con un triste desenlace. El hombre rico no se decide a dar el paso del seguimiento. Aunque lo verdaderamente importante es el motivo por el que se niega a seguir a Jesús: las riquezas. Para los judíos las riquezas eran signo de la bendición de Dios.

22 ὡς δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος, ἵνα γὰρ ἔχων κτήματα πολλά.

22 A estas palabras, el otro frunció el ceño y se marchó entristecido, pues tenía muchos bienes.

El hombre, por su apego a la riqueza, no asiente a la invitación de Jesús. Su amor a los demás es relativo, no llega al nivel necesario para un cristiano. No está dispuesto a trabajar por un cambio social, por una sociedad justa; la antigua le basta. Prefiere el dinero al bien del hombre.

El grupo de discípulos no ha entendido el mensaje: la ambición de preeminencia (9,34) hace que no aspiren a una sociedad nueva que favorezca el desarrollo humano; su espíritu reformista piensa en las categorías de la antigua: no importa la desigualdad.

Para los judíos observantes, que todavía consideraban que las riquezas y bienes respondían a una bendición de Dios, a una manera de entender a Dios como creador y como justo que retribuye con bienes a los buenos, la generalización de Jesús es un escándalo. Atenta contra una imagen de la divinidad, contra una imagen de la sociedad y contra una imagen de la moralidad.

La reacción de los discípulos confirma, una vez más, que no entienden lo que significa el marco del Reinado de Dios, pues siguen percibiendo con unos esquemas con los que es imposible entenderlo. Jesús y ellos hablan lenguajes diferentes porque están en ámbitos o marcos de comprensión distintos.

Teniendo en cuenta la mentalidad hebrea, que consideraba la riqueza como una especie de sacramento de la presencia de Dios en casa de una persona piadosa, su razonamiento puede reconstruirse con suficiente exactitud: con una observancia más, me hago más agradable a Dios, que me concederá todavía más riquezas; teniendo más bienes, puedo hacer más limosnas y por tanto aumentar mi capital para la vida eterna... Y cosas por el estilo.

Intereses compuestos. La piedad como inversión segura. Un doble registro, una doble garantía: para el presente y para el futuro. El acumular bienes aquí abajo me ofrece la posibilidad de acumularlos también para allá arriba. Y habiendo puesto ya al seguro un abundante tesoro para el cielo, Dios se ve como obligado a garantizármelo con señales tangibles acá en la tierra.

La respuesta de Jesús le resulta escandalosa, porque cambia totalmente su praxis religiosa basada en la doble ganancia. Y precisamente esto constituye el núcleo central del seguimiento. Jesús no añade un mandamiento nuevo. Pide la renuncia a una cierta mentalidad, a una cierta contabilidad, a un cierto capitalismo espiritual, a ciertas previsiones.

Desenlace

La inquietud del joven estaba centrada en la vida eterna y Jesús le contesta señalándole la vida terrena en la que es posible vender y dar a los pobres. Frente a su preocupación por el «más allá», Jesús le señala el «más acá».

El camino para conseguir la otra vida (un tesoro en el cielo), pasa necesariamente por una manera de usar sus bienes que se concreta en dejarlos en manos de los pobres y seguir a Jesús. «Una cosa le faltaba», no para heredar la vida definitiva, sino para realizar en sí mismo el proyecto de Dios, para encontrar la felicidad que no poseía y la plenitud a la que estaba llamado. Todo acceso a un «tesoro en el cielo» pasa por un modo concreto de «gestionar» el tesoro que se posee aquí «al modo» de Dios. Participar en la vida de Dios, que es en lo que consiste la vida eterna, es participar en su derroche y en su generosidad.

La pregunta fundamental es cómo llegar a vivir una vida «eterna», es decir, más allá de las limitaciones del tiempo, la fragilidad y la caducidad de las relaciones humanas, una vida plena, honda, desbordante...

El rico estaría dispuesto a ceder sus riquezas de otro modo. Si Jesús le hubiera dicho: *¿Cuánto puedes darme?*, habría respondido: *¿Cuánto necesitas?*, para invertir sus bienes (posiblemente todos) en la causa del maestro galileo y alcanzar así la vida eterna. Pero Jesús no necesita tales bienes, pues no eleva su Reino con dinero. Le quiere a él, le mira con amor y añade: *¡Sígueme!*, como diciéndole: *¡No quiero tus riquezas, te amo a ti como persona!*

Desde aquí se entiende el desenlace. Este hombre no es capaz de seguir a Jesús con las manos vacías. Sabe que hay Dios, quiere su vida, pero no tiene el valor de entregarse a él, confiando en los humanos: dando lo que tiene y esperando que ellos puedan/quieran acogerle, como a los discípulos de 6, 6-12. Necesita seguridad, en el fondo diviniza sus bienes y se marcha, entristecido, dividido, *porque era muy rico*.

Doctrina sobre las riquezas

La dificultad mayor para seguir a Jesús no es la ley de los escribas (cf. 3, 20-35) ni la pureza sacral del judaísmo (cf. 7, 1-23), sino las riquezas: ellas constituyen el último enemigo, esclavizan al ser humano y le impiden alcanzar el Reino.

El que ha entendido mejor. A pesar de todo, hay que concederle una cosa importante.

«*Ante estas palabras él frunció el ceño y se marchó todo triste, porque poseía muchos bienes*». Ha de reconocerse: él ha entendido mejor que ningún otro las exigencias del seguimiento.

Sí, precisamente él, el discípulo fracasado. Se marcha descorazonado, triste, porque ha comprendido muy bien lo que Jesús exige al que le sigue.

10, 23-27.- Los discípulos y la Riqueza (Mt 19,23-30; Lc 18,24-30)

Sobre el fondo anterior ha de entenderse el nuevo texto de enseñanza dialogada de Jesús sobre la riqueza. Como es tradicional en estos casos, Marcos sigue un esquema en tres momentos, con una introducción y dos enseñanzas fundamentales de Jesús, que responden al asombro creciente de sus discípulos. Estos no han entendido el mensaje; la ambición de preeminencia hace que no aspiren a una sociedad nueva que favorezca el desarrollo humano; su espíritu reformista piensa en las categorías de la antigua; no importa la desigualdad.

Los discípulos se sorprenden porque en los ambientes religiosos de la época riquezas y prosperidad eran consideradas señales de bendición divina. Jesús insiste en subrayar la dificultad. Realmente, como pone de relieve la enseñanza sobre los niños (10,15), Dios sólo puede reinar sobre la persona que se abre totalmente a él, reconociendo su pobreza radical, cosa que es extremadamente difícil a los ricos, puesto que fácilmente ponen su confianza en las riquezas que poseen.

10,23.-;Qué difícil les será entrar en el Reino de Dios a los que tienen riquezas!

Entrar en el reino de Dios no significa salvarse en la otra vida. Eso ya ha quedado claro que se consigue mediante la observancia de los mandamientos, sea uno rico o pobre. Entrar en el reino de Dios significa entrar en la comunidad cristiana, comprometerse de forma seria y permanente con la persona de Jesús en esta vida.

23 Καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, Πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται.

23 Jesús, mirando alrededor, dijo a sus discípulos: «;Qué difícil les será entrar en el reino de Dios a los que tienen riquezas!».

Jesús resume lo sucedido con el rico y resalta el obstáculo que constituye la riqueza para formar parte del Reino, es decir, de la sociedad nueva. Aquí aparece la diferencia entre la «*vida definitiva*» a que aspiraba el rico y que puede alcanzar si evita la injusticia, y «*el reino de Dios*», en el cual no entra y que no puede referirse en concreto más que a la comunidad de Jesús.

Jesús constata la dificultad para que un rico *“entre en el reino”*. No porque Dios no quiera recibirla sino porque al rico no le interesa la propuesta de Dios. No le atrae la propuesta de compartir y buscar la felicidad de los demás.

La expresión *chremata echontes* (riquezas) establece una relación quiástica y de aliteración con *echon ktemata* (v. 22, *bienes*) hacia atrás.

Ese Reino al que no pueden entrar los ricos no es el cielo platónico de arriba, un paraíso espiritual para las almas. Ni es tampoco el cielo del futuro (después que este mundo se termine). Es el Reino que Jesús está anunciando y preparando, mientras sube hacia Jerusalén. Es el Reino aquí, en este mundo, el Reino de los pobres y excluidos, de los enfermos y leprosos, de todos aquellos con quienes Jesús quiere iniciar la nueva humanidad.

10, 24.-Los discípulos quedaron desconcertados

Jesús al ver su reacción, los llama *“hijos”*. La única vez que en Marcos se dirige así a ellos. El término expresa

ternura, cercanía y comprensión, pero a la vez el conato de hacerles aceptar y comprender esa doctrina tan dura. Aquí algunos códices añaden al versículo 24 “**los que confían en las riquezas**”. Se trata indudablemente de una lectura secundaria que quiere interpretar que Jesús permite las riquezas, pero no confiar en ellas.

24 οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς, Τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν· 25 εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυμαλίας ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.

24 Los discípulos quedaron sorprendidos de estas palabras. Pero Jesús añadió: «Hijos, ¡qué difícil es entrar en el reino de Dios! 25 Más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el Reino de Dios».

Las palabras de Jesús siembran el desconcierto entre los discípulos: ellos piensan que en el reino de Dios (la nueva sociedad) continúan existiendo la riqueza individual y la dependencia que ésta crea (cf. 6,36s).

Jesús no se retracta, sino que insiste en la misma idea (*para los que confían en la riqueza*, frase muy bien atestiguada y requerida por el v. 25); añade un matiz: el rico no sólo tiene riquezas, sino que confía en ellas, cree que son el único medio de asegurar la propia existencia. Con una frase hiperbólica (*más difícil es que un camello pase...*) acentúa la práctica imposibilidad de que un rico renuncie a la seguridad que le da su riqueza para contribuir a la creación de una sociedad nueva (el reino de Dios).

10, 26

¿Por qué se espantan los discípulos? Su reacción se puede interpretar de dos formas, según los dos posibles sentidos del verbo griego:

- 1) ¿quién puede salvarse?;
- 2) ¿quién puede subsistir?

En el primer caso, los discípulos reflejarían la mentalidad de que la riqueza es una bendición de Dios; si los ricos no se salvan, ¿quién podrá salvarse?

En el segundo caso, los discípulos pensaría que la comunidad no puede subsistir si no entran ricos en ella que pongan sus bienes a disposición de todos.

¿Y quien se podrá salvar?, Esa pregunta teologizada ya por el evangelista significa que muy pocos van a entrar en el proyecto de Jesús.

Salvarse es un verbo que puede adquirir diversos significados y matices. En Marcos puede ir desde un sentido escatológico hasta temporal. Se trata de la experiencia del Reino. El rico que organiza sus posesiones conforme a los mandamientos tendrá la vida eterna, pero aquí abajo no experimentará el gozo del Reino, no encontrará la paz ni alcanzará la plenitud del corazón.

26 οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτούς, Καὶ τίς δύναται σωθῆναι;

26 Ellos se espantaron y comentaban: «Entonces, ¿quién puede salvarse?».

¿Quién puede subsistir? Los discípulos no se explican la exigencia de Jesús; se preguntan si es posible la subsistencia del grupo sin el apoyo de la riqueza material de algunos de sus miembros (*subsistir*, gr. *sôthēnai*, escapar de un peligro, aquí el de la indigencia; véase, en 8,35 los dos sentidos de «salvar su vida»).

Entonces, ¿quién podrá salvarse? Los discípulos siguen pensando que es imposible subsistir sin seguridades. No se refiere solamente a quién podrá salvarse en el más allá, como se concibe hoy la salvación, sino quién podrá mantener una vida verdaderamente humana, si se desprende de todo lo que tiene y no procura asegurarse el futuro. Así cobra sentido la respuesta de Jesús, "para los hombres, imposible, no para Dios".

Se espantan más, se extrañan, pues Jesús ha destruido todas sus referencias. Por eso se interrogan, diciendo entre sí: **¿Quién podrá salvarse?** Esta pregunta puede aludir, y en primer lugar alude, a la salvación intramundana, es decir, a la instauración del Reino: "Si las riquezas son tan peligrosas, si no las podemos buscar ni fundarnos en ellas... el éxito en la tierra es imposible; estamos condenados al fracaso". Los discípulos de Jesús se sienten derrotados de antemano, no podrán conseguir lo que desean. Pero, al mismo tiempo, esta pregunta alude también a la salvación final, vinculada a la presencia y manifestación última de Dios. Los discípulos suponen que la vida se encuentra dominada por el ansia de las riquezas: y no es posible liberarse de ellas para el Reino. Eso significa que nadie se puede salvar: los ricos porque tienen riquezas que esclavizan y los pobres porque las desean. En esta línea, los discípulos formulan la ley del fracaso total de la existencia.

10,27.-Es imposible para los hombres, no para Dios

Jesús dice que Dios puede aquello que a los ojos de este mundo es imposible. Dios hizo que Abrahán pudiera engendrar, siendo ya anciano, en el comienzo de la historia del pueblo elegido (Gn 18, 14). Dios podrá hacer ahora que los «pobres de Jesús», sin nada de dinero, puedan «salvarse», es decir, heredar el reino de Dios, precisamente aquí, en este camino de ascenso hacia Jerusalén. Jesús ha venido precisamente con ese fin, para hacer posible lo imposible, pues ésa es la tarea de Dios, que es el único que puede salvar este mundo que parece condenado a perecer en dura lucha en torno a la riqueza.

27 ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγει, Παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον ἀλλ. οὐ παρὰ θεῷ, πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ.

27 Jesús se les quedó mirando y les dijo: «Es imposible para los hombres, no para Dios. Dios lo puede todo».

Humanamente, imposible, pero no con Dios; Jesús les da la solución: ellos miran la cuestión desde el punto de vista puramente humano y la juzgan según la experiencia de su sociedad: en ese planteamiento no hay más solución que la riqueza para el problema de la subsistencia. Pero ésta es también posible de otro modo alternativo: con la solidaridad que produce el reinado de Dios.

Estas expresiones producen en los discípulos asombro, sobre todo porque, como casi todos en esa época, consideran los bienes del mundo como bendiciones de Dios y los males como castigos. Se ve también que no distinguen aún la diferencia entre "salvarse" y "entrar en el Reino". Pero Jesús sigue hablando del Reino, y afirma que es posible con la gracia de Dios, dejando claro que entrar en el reino es una invitación y una gracia, una oferta de Dios que es a la vez una enorme exigencia y un espléndido regalo.

10, 28-31.- Ciento por uno: riqueza y familia

Pedro, habla aquí como representante de los seguidores de Jesús. Pedro es sin duda un discípulo muy problemático: ha querido cambiar la «estrategia» de Jesús, que le ha llamado Satanás (8, 33) y más tarde le abandonará y le negará, buscando otro camino mesiánico (cf. 14, 50.66-72); pero Marcos supone que ha retomado el camino de Jesús (cf. 16, 6-7), de manera que aquí puede presentarle como representante de aquellos que han seguido a Jesús, de un modo total²¹¹.

10, 28

Pedro pregunta indirectamente por la recompensa²¹², lo cual indica que su seguimiento no ha sido puro ni desinteresado. Jesús le responderá haciéndole una promesa muy detallada. Ante todo, el objeto de las renuncias debe ser él y el evangelio.

28 Ἡρξατο λέγειν ὁ Πέτρος αὐτῷ, Ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἡκολουθήκαμέν σοι.

28 Pedro empezó a decirle: «Pues mira, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos venido siguiendo».

Pedro se hace portavoz del grupo; no se conforma con el principio enunciado por Jesús; quiere saber qué les va a tocar a ellos. Atribuye al grupo dos méritos: haberlo dejado todo, que responde a la verdad (1,18.20) y haber seguido siempre a Jesús, que, como se ha ido viendo a lo largo de los episodios precedentes, no responde a la verdad: acompañan a Jesús materialmente, pero las actitudes del grupo están muy lejos de las de él (8,32; 9,10.32. 34; 10,13).

29 ἔφη ὁ Ἰησοῦς, Ἄμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδείς ἔστιν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ μητέρα ἢ πατέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἔνεκεν ἐμοῦ καὶ ἔνεκεν τοῦ εὐαγγελίου,

29 Jesús declaró: «Os lo aseguro: No hay ninguno que deje casa, hermanos o hermanas, madre o padre, hijos o tierras, por causa mía y por causa de la buena noticia,

La respuesta de Jesús no se refiere en particular al grupo de discípulos (seguidores procedentes del judaísmo), sino a cualquier seguidor que lo abandone todo para manifestar su adhesión a él y dedicarse a la propagación del mensaje. En el Reino o sociedad nueva no habrá miseria, sino afecto y abundancia para todos, pero sin desigualdad ni dominio; en efecto, comparando las dos enumeraciones que hace Jesús, la de lo que el seguidor deja y la de lo que encuentra, se advierte que en la segunda se omite la mención del padre, figura de la autoridad. Como se trata de la etapa terrena del Reino, todo eso se verificará en medio de la hostilidad de la sociedad (*entre persecuciones*); y esos seguidores, por supuesto, heredarán la vida definitiva.

¡Cien hermanos y hermanas, cien madres! Pero no encontrarán “padres”. Nadie ejercerá sobre ellos una autoridad

²¹¹ La labor del evangelista refleja una recuperación particular de la memoria sobre Jesús desde la situación y experiencias que se viven en el momento presente.

²¹² La intervención de Pedro no empalma con lo anterior, sino que contrasta la actitud de los discípulos con la del rico: «nosotros hemos dejado todo y te hemos seguido». Ahora quieren saber qué les tocará.

dominante. Ha de desaparecer el “padre”, entendido de manera patriarcal: varón dominador, amo que se impone desde arriba, señor que mantiene sometidos a la mujer y a los hijos. En la nueva familia de Jesús todos comparten vida y amor fraterno.

Por compensación centuplicada de los bienes terrenos no se entienden ciertamente estos mismos bienes en cantidad centuplicada, sino algo que les sobrepasa cien veces, es decir, que vale infinitamente más, la unión con Dios.

10,30

La respuesta de Jesús enumera *siete* objetos de renuncia, como símbolo de renuncia total. Pero, al hablar de la recompensa en esta vida, Marcos añade «*con persecuciones*».

En la primera parte sí que nombra los padres como algo a abandonar, pero entre lo que se va a recibir;...casas, hermanos y hermanas, madres, hijos y tierras; no nombra a los padres. Y evita nombrarlos porque en la cultura judía la figura del padre representa la autoridad, el trasmisor de la tradición y el modelo a seguir. En consecuencia, en esa sociedad nueva que Jesús enseña todos son iguales, nadie es superior a nadie ni puede haber una figura de autoridad. El único medio a seguir es Jesús, que se hace uno de tantos, un igual, modelo, como un hermano, sin imponerse.

El ciento por uno es una fórmula conocida en la época de Jesús, aplicada a aquellos que dejaban determinadas cosas por la Ley. Indudablemente quiere decir que se recibirá una experiencia incomparablemente mayor que la dejada, pero en esa línea, aunque no interpretada en forma idéntica.

En cada caso ha de verse la proporcionalidad. Se trata de una experiencia que hay que redimensionar desde los valores del Reino.

La mención de todos los componentes de una familia extensa le ha permitido, al evanelista, mostrar que la casa que obtiene el discípulo no es sólo un marco espacial, sino también un marco social. El discípulo se incorpora a un nuevo grupo familiar diverso al de origen, como el autor manifiesta al nombrar la casa y la madre en plural, y al omitir al padre. Así pues, este episodio confirma y detalla la presentación de la nueva identidad familiar que se recoge en la respuesta de Jesús a la gente en 3,31-35.

30 ἐὰν μὴ λάβῃ ἐκαπονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγροὺς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον.

30 que no reciba cien veces más: ahora, en este tiempo, casas, hermanos y hermanas, madres, hijos y tierras - entre persecuciones - y, en la edad futura, vida definitiva».

Nadie puede llamarse ni ser “padre” en la comunidad de Jesús. Solo Dios. Jesús lo llama “Padre” no para legitimar estructuras patriarcales de poder en la tierra, sino precisamente para impedir que, entre los suyos, alguien pretenda reivindicar la “autoridad del padre”, reservada exclusivamente a Dios.

Volver a la familia patriarcal o clan cerrado, donde los parientes viven aislados en espacio de egoísmo, regulado por varones, sería contrario al evangelio.

Dios es el único Padre (cf. 13, 32; 14, 36) y por eso, habiéndolo dejado todo, incluidos padre y madre, los seguidores de Jesús no vuelven a encontrar más padre sobre el mundo.

Hay que imaginar dos puntos detrás de «el ciento por uno». La idea de recibir una recompensa de Dios en esta vida por el padecimiento soportado está en línea con la mentalidad sapiencial. Prácticamente, con la restitución de casas y familia en esta vida se pone delante un espejo de la comunidad que se entiende a sí misma como una fraternidad en la que se está dispuesto a repartir. La imagen de la comunidad recuerda a Hch 2,44; 4, 32-37. Pero la situación terrena no es todavía completa ni perfecta ya que la comunidad se encuentra sometida a tribulaciones y persecuciones. Al menos no está completamente segura de que no le asaltarán en algún momento (cf. Mc 4, 17). En el eón venidero se añade como recompensa la vida eterna.

No se menciona la esposa, según el ideal contenido en el proyecto de Dios (10, 8-9), ese vínculo no puede romperse ni puede ser obstáculo para el seguimiento.

Ciento por uno en campos. La casa verdadera es imposible sin los campos que expresan la riqueza productiva, el trabajo, la abundancia. Este ciento por uno en propiedades indica que la comunidad de Jesús no vive en clave de austeridad negadora. No rechaza los bienes, no sataniza las posesiones, sino todo lo contrario, acentúa los valores paradisíacos (cf. Gn 2) de la vida.

En este Kairós el ciento por uno... El rico preguntaba sólo por la vida eterna, sin distinguir entre «aquí» y «después». La respuesta de Jesús vinculaba también ambos niveles (el «tesoro en el cielo» del capítulo 10 unía el ahora y el después). Pues bien, aquí los distingue, pero sin separarlos. Así empieza prometiendo salvación (vida y reino de Dios) en este mundo, en nivel de gracia compartida.

Y en el aiôn o siglo futuro la vida eterna. Es muy posible que este «segundo rasgo del premio» haya sido añadido por la comunidad de Marcos, pues todo parece indicar que Jesús no distinguía entre Reino (ciento por uno) en este mundo y Vida Eterna en el «siglo futuro». Jesús ofrece a todos el don que pretendía el rico (10, 17): la meta del camino, la *dsôê* que es la Vida, Dios mismo, hecho regalo y plenitud para los hombres y mujeres, pero un Dios que empieza a expresarse en el «ciento por uno en este mundo».

10,31

Dentro de la Iglesia cesan los poderes genealógicos de los padres, conforme a lo que dice, en un contexto semejante, Mt 23, 9: «No llaméis a nadie padre sobre el mundo, porque uno sólo es vuestro Padre, el de los cielos». La familia patriarcal fundaba el matrimonio sobre bases jerárquicas, que hacían al varón señor de la mujer y dueño de los hijos. Dentro de la Iglesia ya no existe lugar para ese tipo de bases, pues ambos, varón y mujer son libres e iguales, dentro de una comunidad de hermanos. Sólo Dios es Padre (cf. 11, 25; 14, 36).

A modo de conclusión de los pasajes sobre la pobreza (10, 17-31) y de la segunda sección del camino (9, 30-10, 31), Marcos ha introducido una sentencia sapiencial que proviene de la tradición israelita: «**Pues muchos primeros serán últimos y muchos últimos serán primeros**». Estas palabras sitúan ante la gran inversión que ha cantado, de un modo especial, el himno de María, la madre de Jesús (Lc 1, 46-55), retomando el canto de Ana, uno de los pasajes más significativos de la tradición religiosa y social de Israel (cf. 1 Sm 2, 1-10).

Lo que a los ojos humanos parece lo más grande (la riqueza y el poder del mundo) es a los ojos de Dios lo más pequeño, lo más peligroso.

31 πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ [οἱ] ἔσχατοι πρῶτοι.

31 «Muchos primeros serán últimos, y muchos últimos primeros».

Termina la sección con un colofón que sintetiza los episodios anteriores: no se puede pertenecer al Reino o comunidad de Jesús conservando un protagonismo y superioridad social basados en el poder y prestigio de la riqueza, como en el caso del rico que se acercó a Jesús. En la comunidad todos han de adoptar la actitud de Jesús, la de hacerse «último de todos (no buscar preeminencia ni protagonismo) y servidor de todos (traducir el seguimiento en servicio)». De ahí el dicho de Jesús: ***Todos, aunque sean primeros*** (caso del rico), ***han de hacerse últimos***, desprendiéndose de lo que lo hace «primero» (10,21; cf. 9,35). No se puede entrar en el Reino manteniendo una posición que crea dependencia dentro del grupo. Ahora bien, todos *esos* que se hacen *últimos serán primeros*, pues su opción (renuncia a la ambición y práctica del servicio mutuo) creará para todos igualmente una comunidad de amor y abundancia (cf. 10,29s).

Es decir, el progreso de la comunidad no está en la existencia de mecenazgos o protectores que, desde una posición de privilegio, compartan su riqueza con ella, creando una humillante dependencia e inevitable jerarquía, sino en la labor común de todos como iguales, sin estridentes diferencias de nivel, creando así entre todos, una comunidad fraterna plenamente solidaria y próspera.

10, 32-52.- Inversión del poder y seguimiento

Sigue el contexto del camino y se acentúa, como riesgo supremo, el deseo de poder que termina haciendo al hombre esclavo de sus propias apetencias y enemigo de los otros. Se pasa así, lógicamente, del nivel de la riqueza, con la que culminaba la sección anterior, al nivel del deseo de poder, que va en contra del mesianismo de Jesús.

El tercer anuncio de la pasión se sitúa expresamente «en el camino» de subida hacia Jerusalén (signo y lugar de venida del Reino). Jesús precede a sus discípulos, ellos le siguen.

10,32-34.- Subida a Jerusalén. Tercer anuncio de la pasión (Mt 19, 13-15; Lc 18, 15-17)

Al comenzar la subida a Jerusalén, Jesús quiere desmentir la expectación de los Doce o nuevo Israel, quienes esperaban que Jesús se hiciera con el poder político en la capital.

Por tercera vez, después de 8, 31 y 9, 31, introduce Marcos un anuncio de la pasión en la marcha de los acontecimientos. Se admite casi sin discusión que él creó la introducción a esta unidad y la frase de Jerusalén en el v.32. El tema del camino, la dirección hacia Jerusalén, la idea del seguimiento, la preferencia de los doce poniéndolos en lugar significativo, el temor de los discípulos, son algunos de los intereses de Marcos.

El tercer anuncio de la muerte y resurrección está dirigido a los Doce. Marcos da mucho énfasis a este anuncio²¹³, el más amplio de los tres, tanto desde el punto de vista de los detalles con que se anuncia la muerte como desde las reacciones de los discípulos. Comienza recordando el tema del camino y explicita que la meta es Jerusalén, presentando esta ciudad como el lugar de la muerte y resurrección, lugar que antes quedaba indeterminado.

²¹³ Este tercer anuncio de la Pasión es el más explícito en cuanto a los sufrimientos que se le van a infligir al Mesías.

32 Ἡσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο. καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν,

32 Estaban subiendo por el camino hacia Jerusalén y Jesús iba delante de ellos; ellos estaban sorprendidos y los que lo seguían tenían miedo. Él tomó aparte otra vez a los Doce y empezó a decirles lo que le iba a suceder:

El contexto es el del tercer anuncio de la pasión, que será el definitivo y pleno. Lo que antes se decía de un modo inicial, solo por partes, viene a presentarse ahora de un modo completo y más extenso, como anticipa en el fondo la misma introducción: «Estaban en el camino, subiendo a Jerusalén...» (10, 32). Ésta es una 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).

Jesús va en cabeza. Suben con él los dos grupos de seguidores, los Doce (= los discípulos como nuevo Israel) y «los seguidores» no israelitas: la disposición de ánimo de cada grupo es diferente; los Doce están *desconcertados*; los seguidores van *con miedo*.

Jerusalén aparece como meta del camino, como el lugar de su pasión. El Jesús que camina delante, que se dirige hacia esa meta por decisión suya personal, y los que siguen sus pasos detrás de él son la representación gráfica de la idea del seguimiento y ponen de manifiesto que el seguimiento de Jesús es la marcha hacia la muerte. Que el maestro camine delante y el discípulo vaya detrás es algo muy usual en el rabinismo, pero aquí el aspecto del anuncio de la pasión le confiere un relieve del todo particular.

10, 33-34

Jesús quiere borrar de la mente de los discípulos que no sueñen más ni con la Ley (escribas) ni con el templo (sumos sacerdotes) como expresiones de su proyecto; ni tampoco pueden pensar en Roma (gentiles). Jerusalén se opone frontalmente al proyecto de Jesús, y Roma también.

33 ὅτι Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν 34 καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν καὶ ἀποκτενοῦσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

33 «Mirad, estamos subiendo a Jerusalén, y el Hijo del hombre va a ser entregado a los sumos sacerdotes y a los letrados: lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos; 34 se burlarán de él, le escupirán, lo azotarán y lo matarán, pero a los tres días resucitará».

Así como la primera y segunda predicción eran enseñanzas (8,31; 9,31) en correspondencia con la designación «los discípulos», esta tercera es información y se dirige a «los Doce». Solamente en ésta se nombra a Jerusalén y se afirma que las autoridades de Israel condenarán a muerte a Jesús y lo entregarán a los paganos. Se subrayan también los ultrajes que precederán a la muerte (*se burlarán de él*). La mención de Jerusalén, centro del sistema judío, y del papel que van a desempeñar las autoridades religioso-políticas mira directamente al nuevo Israel (*los Doce*). Este no puede ya estar centrado en la ciudad/institución que entrega a la muerte al Hijo del hombre-Mesías, ni tampoco vinculado a la institución sacerdotal/templo (*sumos sacerdotes*) o a la Ley (*letrados*): tiene que desligarse de ese pasado, que ha desembocado en la traición a Dios.

.-Después de cada anuncio de la Pasión surge una reacción de egoísmo por parte de los discípulos. En el primero, fue Pedro (8, 31-33) quien se enfrentó a Jesús, al que le dijo que no le podían suceder esas cosas que él acababa de anunciar. En el segundo, fueron los Doce, que discuten quién es el más importante (9, 30-37). Ahora son los hijos del Zebedeo, a los que en seguida secundan los otros diez.

10,35-45.- Nueva instrucción sobre el servicio. Ambición de Santiago y Juan (Mt 20, 20-24)

Paradigma social, con petición de los zebedeos y rechazo razonado de Jesús. Puede entenderse como ley de gobierno o antigobierno. Es paradigma en cuanto traza un modelo de comportamiento para los dirigentes de la Iglesia, representados por los zebedeos y se funda en la historia de Jesús, pero su formulación es posterior a pascua.

Este es un pasaje evidentemente simbólico, construido en su forma presente por la comunidad y reformado por el mismo Marcos, desde su perspectiva social y eclesial (a partir, sin duda, de una experiencia de Jesús y de un proyecto eclesial “zebedeo”, que iba en línea de poder mesiánico, no de entrega de la vida por los otros).

Los discípulos, titubeantes en el seguimiento, persisten en la orientación terrena de sus esperanzas y en sus sueños de grandeza humana. Nada parece haber logrado Jesús con sus precedentes instrucciones y copiosas enseñanzas.

A pesar de la detallada predicción de Jesús, el grupo de los Doce sigue pensando en el triunfo y el poder.

En todas las cortes orientales el rey estaba rodeado de algunos validos que podían “ver su rostro” (recuérdese la historia de Ester). Esto quiere decir que están siempre junto al rey: son sus amigos, sus confidentes, sus consejeros. Es un privilegio singular. Y, por otra parte, la esperanza mesiánica. Esta petición así dirigida supone una esperanza mesiánica político-nacional según la cual el mesías tiene un poder político singular. Los dos hermanos, o la madre, piensan obtener para ellos esos dos puestos privilegiados de poder. En esta etapa de la vida terrena de Jesús participan todavía de la comprensión judía del mesianismo. Jesús corrige de raíz el error: el verdadero mesías va camino de la cruz liberadora como expresión de servicio en la humildad hasta dar la vida por todos.

No hay reacción explícita de los Doce al anuncio de Jesús, pero, por la escena que sigue, queda patente que les ha resbalado. De hecho, como después del segundo anuncio de la muerte (9,31), se manifiesta también ahora la ambición del grupo (cf. 9,34).

El **sentarse a la derecha o a la izquierda** no es un regalo, es algo que se consigue con el seguimiento de Cristo. Estos puestos están preparados para aquellos que le siguen más de cerca: “para quienes está preparado”; se trata de un pasivo teológico, que equivale a “para quienes está preparado por Dios”, pero en el sentido que se acaba de decir.

Este pasaje constituye la última enseñanza de Jesús antes de la pasión, en la que muestra su forma de entender su vida: «El Hijo del Hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por todos».

10,35-40.-Al triunfo sin la pasión: Santiago y Juan

Al primer anuncio de la pasión siguió el desacuerdo airado de Pedro; al segundo, la incomprendión y el miedo a preguntar de todos. Ahora, tras el tercero, aparece la reacción más desconcertante: la de Santiago y Juan, dos de los discípulos más cercanos a Jesús. Están tan obsesionados con triunfar que no han prestado atención a lo dicho por Jesús sobre su sufrimiento y resurrección.

10,35-36

“*En tu gloria*” no se refiere al cielo, sino a lo que ocurrirá “en la tierra”, cuando Jesús triunfe y se convierta en rey de Israel en Jerusalén: quieren un puesto a la derecha y otro a la izquierda. Su deseo de sentarse a derecha e izquierda de Jesús “*en tu gloria*”, apenas puede entenderse si no se supone que esperaban un reino mesiánico sobre la tierra. De todos modos, la Iglesia primitiva ha referido “*en tu gloria*” al reino de Jesús trascendente y escatológico.

No hay en la Iglesia lugar para personas que quieran imponerse a los demás. Los discípulos debían saberlo, pero Mc recuerda que siguen sin comprender (cf. 9, 32), especialmente los zebedeos, ansiosos de gloria mesiánica. Ellos encarnan el riesgo eclesial del deseo de poder, evidentemente con «buena intención», para acabar dominando a los demás.

35 Καὶ προσπορεύονται αὐτῷ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης οἱ γιοὶ Ζεβεδαίου λέγοντες αὐτῷ, Διδάσκαλε, θέλομεν ἵνα ὁ ἐὰν αἰτήσωμεν σε ποιήσῃς ἡμῖν. 36 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Τί θέλετε [με] ποιήσω ὑμῖν; 37 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ, Δὸς ἡμῖν ἵνα εἰς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἰς ἔξ αριστερῶν καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου.

35 Se le acercaron los dos hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, y le dijeron: «Maestro, queremos que lo que te pidamos lo hagas por nosotros». 36 Él les preguntó: «¿Qué queréis que haga por vosotros?» 37 Le contestaron ellos: «Concédenos sentarnos uno a tu derecha y el otro a tu izquierda el día de tu gloria».

Santiago y Juan, «los Truenos» (= los autoritarios, 3,17), sin darse por enterados del anuncio anterior, esperan que Jesús ocupará el trono de Israel (*el día de tu gloria*) y, adelantándose al resto del grupo, solicitan para ellos los primeros puestos en el reino que imaginan.

Los dos hermanos, que se acercan a Jesús, le llaman pomposamente maestro, pero van a decirle lo que tiene que hacer, no a aprender lo que él les está enseñando.

“*Uno a tu derecha y otro a tu izquierda*”. Parece que Santiago y Juan están pidiendo los primeros puestos en el reino terreno que Jesús va a instaurar en Jerusalén. Pero, aunque estuvieran pensando en el reino escatológico, más allá de este mundo, se estaría manifestando el mismo afán de superioridad. Uno a la derecha y otro a la izquierda hace referencia a la escena de la cruz. Quien quiera sentarse en el trono y poseer su gloria, debe ser capaz de estar con Jesús a su lado en la cruz, crucificado con él porque se ha seguido su causa.

Sentarse a la izquierda (aristerôn) se utilizaba en los papiros legales y solía referirse a la descripción de los litigantes, de modo que la petición de los Zebedeos se encuadra en un marco de pretensiones y ambiciones por las que están dispuestos a pelear. La mención de derecha e izquierda, además, anticipa irónicamente los puestos de honor de quienes van a ser crucificados con él (cf. 15,27) justamente en esos dos lugares que los hermanos ahora

ambicionan. Ellos siguen dentro de esquemas no igualitarios, esquemas jerárquicos y honoríficos de los que Jesús se encuentra muy distante.

38 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω, ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι;

38 Jesús replicó: «No sabéis lo que pedís, ¿podéis beber el cálix que yo he de beber, o de bautizaros con el bautismo con que yo me voy a bautizar?».

Jesús les reprocha su ignorancia, que nace de la resistencia a aceptar sus palabras (*no sabéis los que pedís*), y les propone otro programa: aceptar una muerte como la suya (cf. 8,34), expresada con dos figuras; *pasar el trago* (lit. «Beber la copa»), que subraya el aspecto de voluntariedad (activo: «entregarse», cf. 4,29), y *ser sumergido por las aguas* (lit. «Ser bautizado/sumergido»), que pone de relieve el de inevitabilidad (pasivo: «ser entregado», 10,34).

No sabéis lo que pedís. Se refleja una diferencia abismal de criterios. Jesús y los discípulos están en distinta longitud de onda.

Con esta frase, Marcos puede estar proponiendo una sutil proyección sobre el momento mismo de la muerte de Jesús.

10,39-40

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. Ésta 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.

Teniendo en cuenta que, para Jesús, el lugar de la gloria es la cruz, le estarían pidiendo que fueran con él a la muerte. Curiosamente, todos los evangelios dicen que, efectivamente, había en aquel momento uno a su derecha y otra a su izquierda, pero eran malhechores comunes.

Jesús confirma la disposición de los zebedeos, ratificando su entrega martirial ya cumplida (han muerto por/con él cuando se escribe este pasaje). Jesús acepta así el sentido más profundo de su petición, pues al fondo de ella hay algo bueno: quieren estar con Jesús, muriendo con él, compartiendo su entrega por el Reino.

39 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ, Δυνάμεθα. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆσθε, 40 τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἔξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ. οἵς ἡτοίμασται.

39 Contestaron: «Podemos». Jesús les dijo: «El cálix que yo voy a beber lo beberéis, y seréis bautizados con el bautismo con que yo me voy a bautizar; 40 pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no me toca a mí concederlo, sino que es para quienes está reservado».

Será la cruz el lugar donde se proclame la realeza de Jesús (15,26: «el rey de los judíos»), y los puestos a su derecha y a su izquierda corresponden a los de los crucificados con él (15,28). Jesús declara no poder asignar esos puestos más que a aquellos **para quienes estén preparados**, es decir, a aquellos que, al llegar el momento de la prueba (8,34: «cargar con su cruz»), respondan con una entrega como la suya. Ocupar esos puestos depende no de Jesús, sino de los discípulos.

Es necesario entender este modo radicalmente nuevo y que Marcos se esfuerza en manifestar en su evangelio. Jesús es el Siervo no el Poderoso según las categorías humanas. Es un modo totalmente nuevo de entender los planes de Dios. En la respuesta de los hermanos se manifiesta la luz pascual que ha entrado e iluminado la redacción del acontecimiento histórico porque revelan haber entendido ya parte de la realidad de la Cruz-Resurrección.

La copa que yo he de beber; Como evocaciones analépticas de la Biblia Hebrea y el mundo judío, *la bebida de la copa* es una imagen asociada al destino de alguien, tanto si es bueno (Sal 22,5; 115,4) como si es malo (Sal 74,9; Is 51,17-22). Dios ofrece la copa para que alguien la beba y asuma su destino hasta el final.

Precisamente aquí, cuando más les critica, confirma Jesús la petición de los zebedeos. Esta es la paradoja del discipulado: Jesús escucha su deseo de poder, para transformarlo en su camino de entrega. De esa forma abre una «ventana de pascua», permitiendo ver el buen final de Juan y Santiago, que han muerto ya por el evangelio²¹⁴.

²¹⁴ Este es uno de los ejemplos más claros de anticipación extradiegética de Mc; su texto se abre, más allá de sí mismo (más allá del tiempo de Jesús) hacia el futuro ya realizado de la historia eclesial. Marcos recuerda a los lectores que estos duros y egoístas zebedeos han tenido un «buen final»: han muerto como y por Jesús; y lo recuerda precisamente cuando el texto les presenta como paradigma de incomprendición dentro de la Iglesia.

41 Καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα ἥρξαντο ἀγανακτεῖν περὶ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.

41 Al oírlo, los otros diez se indignaron contra Santiago y Juan.

El deseo de poder y gloria de los dos hermanos hace estallar la indignación de los otros y causa división en el grupo (cf. 9,50); *los diez*, por oposición a «los dos», v.35 recuerdan el cisma de las tribus (1Re 12); la ambición de algunos rompe la unidad del nuevo Israel.

Los otros diez se indignaron. Esta reacción no es más que la señal de que todos estaban en la misma dinámica. El resto de los discípulos tenían las mismas ambiciones que los dos hermanos, pero eran cobardes y no tenían la valentía de manifestarlo.

10,42

Parece que Santiago y Juan no buscan de un modo directo el poder mundial sino el más hondo dominio «espiritual» de un mesianismo o poderío divino de los justos, dentro de una tradición jerárquica judía que relaciona presencia (revelación) de Dios y triunfo nacional. Posiblemente quieren mandar en línea buena, para ayuda de los demás, apareciendo como servidores del Dios poderoso. Pero Jesús no les distingue de aquellos que mandan en forma pervertida. No hay para él un poder malo (propio de los gentiles) y otro bueno (de sus discípulos). Todo poder es en el fondo destructor, toda imposición es mala.

42 καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς, Οἴδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἑθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.

42 Jesús los convocó y les dijo: «Sabéis que los que figuran como jefes de las naciones las dominan, y que sus grandes les imponen su autoridad».

Jesús aprovecha la ocasión para enseñarles cómo deben ser las relaciones dentro de la comunidad. En la postura de los discípulos detecta una actitud muy humana, de simple búsqueda del poder. Para que no caigan en ella, les presenta dos ejemplos opuestos:

- 1) el primero, que no deben imitar, es el de los reyes y monarcas helenísticos, famosos por su abuso del poder: *"Sabéis que los jefes de las naciones las tiranizan y que los grandes las oprimen"*
- 2) el segundo, el que deben imitar, es el del mismo Jesús, que ha venido a servir y a dar su vida en rescate por todos.

Jesús toma como contraste para la conducta en la comunidad a los poderes paganos absolutos (*los jefes de las naciones las dominan*); implícitamente está poniendo en paralelo con éstos el ideal mesiánico de los discípulos. Los regímenes paganos institucionalizan la absoluta desigualdad entre los hombres, estableciendo una clase dominante (*sus grandes*). Conforme a las expectativas judías, los discípulos conciben un Mesías autoritario y exigente, tan pernicioso para el hombre como los regímenes paganos que tanto desprecian. La esencia del poder dominador es la misma en todos los casos.

Los que son tenidos por jefes y los grandes de entre ellos reflejan la ironía con que los menciona. Al hablar de las naciones mediante la misma raíz utilizada para mencionar los gentiles, asocia la jefatura de su ironía con quienes van a tener en sus manos su propio destino.

10,43

Jesús no viene a fundar jerarquías entendidas en clave de honor y prioridad social o espiritual. Él ha invertido la tendencia dominante de las comunidades religiosas que traducen en forma sacral las estructuras de poder mundial. Por eso, frente a la manipulación mesiánica de los zebedeos, que son junto a Pedro sus seguidores principales (5, 37; 9, 2), ha establecido aquí las bases de una fraternidad donde no existe poder sino servicio, ejercido por el *diakonos* (servidor libre) o *doulos* (esclavo).

43 οὐχ οὕτως δέ ἔστιν ἐν ὑμῖν· ἀλλ. ὅς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν διάκονος,

43 «No ha de ser así entre vosotros; al contrario, entre vosotros, el que quiera hacerse grande ha de ser servidor vuestro»

Jesús pone de relieve el contraste de la nueva comunidad humana (el reino de Dios) con esa organización social. Excluye terminantemente todo dominio de unos sobre otros: la grandeza no consiste en pertenecer a una clase dominante, sino que se basa en el servicio; la ambición (*el que quiera ser grande*) no tiene más ámbito que ése (*ha de ser servidor vuestro*); tal debe ser la actitud de todos y cada uno dentro de la comunidad, actitud que, por ser de todos para con todos, crea la igualdad.

En gr; *servidor (diakonos)* hace referencia a quien hace un servicio por amor, por afecto, con gratuidad, con fraternidad. En una comunidad de hermanos en plan de igualdad se debe dar el servicio.

Los conceptos de grandeza y honor del A.T. han sido totalmente subvertidos en la historia de Jesús. El hombre solo alcanzará la plenitud humana, mediante la entrega de sí mismo y el servicio total.

44 καὶ ὅς ἀν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος·

44... «y el que quiera ser primero ha de ser siervo de todos»

La denominación *siervo/esclavo de todos* (primera vez en Mc) alude a la situación de la humanidad pagana, donde la sociedad legitimaba la esclavitud (cf. 5,2-20; 7,24-31), y designa a los seguidores de Jesús en cuanto se ponen voluntariamente junto a los que sufren la opresión de los gobernantes (*las dominan*, les hacen sentir su autoridad); la denominación implica, pues, la misión entre los paganos y la solidaridad con los oprimidos de todos los pueblos.

Jesús caracteriza, por tanto, a sus seguidores como los que, dentro de la comunidad, son «servidores» (gr. *diakonos*,) y, respecto a la humanidad, «siervos», término explícitamente opuesto a toda concepción pagana de dominio y poder.

10, 45.- El hijo del hombre no ha venido para que le sirvan.

Los pasajes del Antiguo Testamento a los que posiblemente se refiere son del libro de Daniel y del profeta Isaías. En Dn 7-12, «el pueblo de los santos» se relaciona con el Hijo del Hombre, que soporta la tribulación escatológica, hace que muchos se vuelvan hacia lo que es justo y es entronizado con «muchos» en el esplendor de la vida eterna (Dn 7,18.25-27; 12,1-3). En Is 52,13-53,12, el Siervo sufriente del Señor, que cargó con el pecado de «muchos» y sufrió una muerte expiatoria en su nombre, es exaltado y glorificado. Sin embargo, aunque existe un eco de estos fragmentos en Mc 10,45, hay que señalar que estos pasajes son diferentes a los del evangelista, porque el Hijo del Hombre, a diferencia de la figura de Dn 7,14, no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida como rescate, como de hecho parece ser el caso en Is 53. La alusión a Is 52-53 al final del logion del rescate en Marcos se refiere al Siervo sufriente del Señor que expone su alma a la muerte para expiar la iniquidad de muchos.

45 καὶ γὰρ ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἡλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

45... «Porque el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por muchos».

Jesús da la razón de lo anterior (*porque...*). La denominación «el Hijo del hombre» presenta a Jesús como modelo de la plenitud humana a la que sus seguidores deben aspirar. En su comunidad, Jesús, el Hombre pleno, no va a ser, como los dominadores de la tierra y los grandes del mundo, un dueño que reclama superioridad y exige servicio; al contrario, va a prestar servicio a los suyos. Y el servicio del Hijo del hombre, el Hombre pleno, se refiere siempre al crecimiento, a la madurez y plenitud humana de todos.

Ahora no son los jefes de los sacerdotes los que le quitan la vida, sino que es él el que la entrega libremente. Este cambio de perspectiva es muy importante para el sentido general.

Al decir que da su vida, el texto griego no dice "zoe" ni "bios" sino "psyche", que no significa exactamente vida, sino el fundamento específicamente humano de la vida, lo psicológico. Dar su vida, no significaría entregar su vida biológica muriendo, sino poner su humanidad al servicio de los demás mientras vive. Sería dar su vida, sirviendo.

No entender esta verdad, ha llevado a exigir de Dios, incluso para Jesús, una gloria. La necesidad de un lenguaje sobre Jesús glorificado es fruto de esta incomprensión. Gran parte del lenguaje sobre Jesús está hecho desde esta perspectiva.

El evangelio de Marcos es libro de Iglesia naciente. Allí donde parece que todo está acabado empieza todo; la vida adquiere su más hondo sentido, surgen relaciones nuevas, fundadas en la gratuidad, hay futuro para los niños, fidelidad para los esposos... Esto es posible porque ¡el Hijo del humano no ha venido a que le sirvan...! (10, 45), invirtiendo el texto central de la esperanza apocalíptica: *Vino el Hijo del humano ... y todos los pueblos naciones y lenguas le servirán* (Dan 7, 14; cf. Dan 7, 25-27). Los zebedeos entendían aquella promesa en clave de triunfo (ellos mismos se creían el pueblo de los santos); eran buenos exegetas de Dan 7. Pero Jesús la entiende en clave de más alto servicio: ha venido a dar la vida, no a exigir que otros le rindan homenaje. El evangelio se vuelve así una guía de servidores.

10,46-52.- Curación del ciego Bartimeo.

Después del tercer anuncio de la pasión, tan lleno de detalles, la ceguera de Santiago y Juan alcanza tal grado que lo primero que se les ocurre es pedir puestos de honor en el reino (10,35-45), cuando sólo pueden esperar de Jesús que les permita compartir su muerte en sacrificio por todos (10,45).

Es en este punto del Evangelio de Marcos donde tiene lugar la curación de Bartimeo. En correspondencia con la curación en Betsaida, prefigura la segunda etapa de curación –esta vez completa– de la visión interior de los discípulos. Por eso, a diferencia de la complicada devolución de la vista al ciego de Betsaida, efectuada en dos fases y con utilización de saliva, Jesús cura a Bartimeo con una simple declaración: “Vete, tu fe te ha salvado”. Bartimeo no sólo recobra la vista al momento y totalmente, sino que –lo que es más importante para el simbolismo marcano– sigue a Jesús *“por el camino”*; es decir, por el camino de la cruz, el camino que los discípulos seguían con miedo (10,32), el camino que todo discípulo verdadero debe seguir (8,34) 33.

Con el milagro de un 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 el sentido de 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, Marcos 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 quieran entender y seguir a Jesús han de pedir que cure sus ojos, como hace Bartimeo.

Cuando en los Evangelios se da el nombre de un personaje al que Jesús hace el bien, es porque, con mucha probabilidad, esa persona pasó a formar parte de una comunidad cristiana. Por eso el evangelista conoce su nombre.

Es el último milagro que el evangelista recoge, el último signo del poder divino de Jesús, presto ya a revestirse de debilidad a lo largo de su pasión.

Además de un recuerdo del pasado, el texto ofrece un claro paradigma o ejemplo de discipulado, construido en oposición a los zebedeos del pasaje precedente: sólo la misericordia puede abrir un camino para ciegos y pobres.

Otros sólo comprenderán después que Jesús ha muerto.

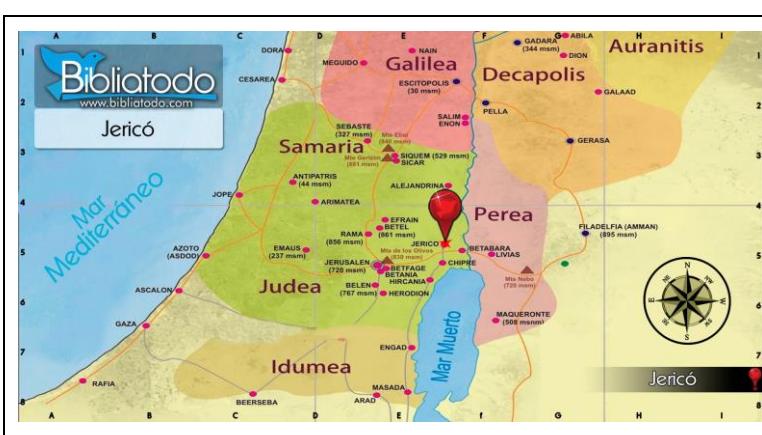
Este ciego es signo de aquellos que sienten una gran dificultad en comprender el evangelio de la entrega de Jesús. Necesitan ayuda para verle y seguirle en el camino. Es ciertamente un signo positivo, pues anuncia el surgimiento de discípulos de «ojos abiertos», que lograrán superar sus cegueras anteriores, descubriendo a Jesús resucitado, en Galilea (cf. 16, 6-8 allí «le veréis, según os dije»). 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.

10.46.- Jericó

En su andadura hacia Jerusalén, Jesús y los discípulos llegan a Jericó, ciudad con palmeras, en un oasis de la hondonada del Jordán, situada a 250 metros bajo el nivel del mar. La Jericó neotestamentaria, situada al suroeste de la ciudad de Jericó mencionada en el AT, debió su nacimiento a la actividad constructora de Herodes, que había levantado allí su lujosa residencia de invierno, en torno a la que se agrupaba la ciudad. Los procuradores romanos habían acuartelado fuerzas de ocupación en la ciudad, a la que Herodes había dotado con un hipódromo y un anfiteatro.

Por clima y situación política era una ciudad de “confort”. En la mente de Marcos es la ciudad de lo mundano, del disfrute de la vida; el último reducto antes de llegar a Jerusalén. Según el relato marcano Jesús no se detiene en ella: **“llegan a Jericó. Y cuando salían de Jericó”**. Jesús que va hablando del seguimiento y de la renuncia, no se detiene en la ciudad del bienestar.

Jericó es nombrado porque es por donde entró el pueblo de Israel en la tierra prometida. Jesús había pasado al otro lado del Jordán (10,1), ahora llega a Jericó, primera ciudad conquistada por Josué al entrar en la tierra prometida (Jos 6). Ahora cambia su sentido: es la entrada a la tierra de opresión donde Jesús va a sufrir la muerte. La nueva Tierra Prometida de Jesús es entrar en la voluntad de su Padre hasta dar su vida por amor.



El escenario de la curación refleja perfectamente la geografía palestina y las costumbres judías. Para aquellos judíos galileos que al peregrinar a Jerusalén evitaban deliberadamente el territorio de los hostiles samaritanos y, en consecuencia, pasaban por Perea, región situada al este del Jordán y gobernada por Herodes Antipas, Jericó, por su emplazamiento junto a la orilla occidental de dicho río, era la última etapa y el punto de reunión con otros peregrinos antes de emprender la subida a Jerusalén (distante unos treinta kilómetros) por la empinada calzada romana

46 Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεριχώ.

46a Y llegaron a Jericó.

La ciudad, se caracteriza por su belleza (es un oasis) y por ser el lugar en donde Herodes construyó su lujoso palacio de invierno, pero es, además, un lugar cercano a Jerusalén que acoge a numerosos peregrinos que acuden a la capital, especialmente en la cercanía de la Pascua. La mención de esta ciudad sirve, también, de enlace analéptico con las tradiciones de Elías y Eliseo, profetas sanadores ubicados en el entorno de Jericó (cf. 1Re 17,17-24 y 2Re 4,8-37), y ofrece un trasfondo escénico y un marco teológico en el que encuadrar el resto de la escena e interpretar la figura y la acción de Jesús.

10, 46-52.- Paradigma de discipulado.

Los doce siguen a Jesús en camino equivocado de egoísmo mesiánico. Frente a ellos presenta Mc a un auténtico discípulo: un ciego que ha visto a Jesús como mesías de la misericordia y quiere alcanzar la vista externa para seguirle por dentro en el camino de la entrega. Hay al fondo un recuerdo histórico, un relato de milagro. Pero el texto es claro paradigma de discipulado, construido en oposición a los zebedeos del pasaje precedente.

Los fuertes zebedeos acabarán aprendiendo tras la pascua (¡beberéis mi cáliz!: 10,39), pero no puede presentarse aún como ejemplo de seguimiento, pues no tienen limpia la mirada de evangelio. Pero allí donde ellos fallan ha encontrado el evangelista un testigo mesiánico que sabe dejarlo todo y seguir a Jesús con ojos nuevos. Es un ciego, mendigo en Jericó, el que inicia la última jornada que lleva hacia Jerusalén. Allí donde ignoran los zebedeos, apegados al poder religioso, el ciego sabe y pide: *¡Ten compasión de mí!* (10, 47-48).

Santiago y Juan querían sentarse en la gloria mesiánica, en deseo insaciable de dominio. Por el contrario, Bartimeo, sentado a la vera de un camino que no ve, busca compasión, llamando a Jesús por dos veces ¡Hijo de David! No le importa el dinero, ni desea poder, ni le preocupa la estructura del sacerdocio israelita. Es un marginado al borde del camino, pero sabe que el mesianismo (filiación de David) se expresa como misericordia.

El ciego Bartimeo. (Mt 20, 29-34; Lc 18, 35-43)

La figura de un ciego representa como anteriormente 8, 22-26 a los discípulos²¹⁵.

La ceguera es figura de la obcecación de la mente y del ciego de Betsaida, que encarnaba la resistencia de los discípulos a ver en Jesús al Mesías, a pesar de las señales que había realizado en los episodios de los panes (Mc 8,22b-26). Los tres sinópticos presentan otra figura de ciego, al que Jesús devuelve la vista a la salida de Jericó (Mc 10,46b-52; Mt 20, 29-34, dos ciegos; Lc 18,35-43). La narración más rica en detalles es la de Marcos, el único que da un nombre (o más bien un apellido) al ciego (10,46b: “el hijo de Timeo”, Bartimeo).

El hecho de que ya una vez la figura de un ciego haya servido para representar la mala disposición de los discípulos puede hacer suponer que también este ciego es figura de ellos.

La curación del primer ciego, es decir, el abrir la mente a los discípulos, permitió a éstos comprender que Jesús era el Mesías (Mc 8,29), pero de una manera distorsionada, como lo prueba el hecho de que Jesús les prohibiera terminantemente comunicarlo a nadie (8,30). Por otra parte, la oposición de Pedro al destino anunciado por Jesús y la fortísima increpación de Jesús a Pedro (8,33: “Satanás”) muestran que la idea mesiánica de los discípulos era equivocada.

En su actividad, los discípulos fracasan, pues no consiguen liberar al epiléptico/pueblo (9,18.28); muestran ambición, que Jesús ha de corregir (9,34s), e intransigencia (9,38s; 10,13s); no entienden la necesidad de la renuncia a la riqueza (10,23-27) y, cuando Jesús acaba de anunciar la suerte que le espera en Jerusalén (10,32-34), dos de ellos, Santiago y Juan, vuelven a manifestar la ambición de honor y de poder (10,35-37), provocando la indignación de los otros diez (10,41), que alimentaban la misma ambición (cf. 9,34: “en el camino habían discutido entre ellos quién era el más grande”).

Toda esta incomprendión se debe a no haber aceptado el mesianismo de Jesús, esperando, en cambio, un Mesías que tomase el poder en Jerusalén. En el Evangelio de Marcos, la ideología del Mesías triunfante se condensa en el título “el Hijo de David” (cf. 11,10; 12,35-37), en oposición al “Mesías Hijo de Dios” (1,1).

Teniendo en cuenta estos datos, se ve que la primera curación de la ceguera no había bastado: los discípulos habían

²¹⁵ Según John.P Meier; “Al igual que la curación del ciego en Betsaida prefigura la curación parcial de la visión interior de Pedro en Cesarea de Filipo, la curación de Bartimeo, ocurrida justo antes del comienzo del relato de la pasión en su sentido amplio, prefigura la curación total de la ceguera de Pedro tras la muerte y resurrección de Jesús. Junto con los otros discípulos, acabará viendo que Jesús el Mesías es también, necesariamente, Jesús el Hijo del hombre crucificado y resucitado. Sólo entonces verá y entenderá a Jesús como Hijo de Dios. *Un judío marginal Nueva visión del Jesús histórico Tomo II/2: Los milagros*

reconocido que Jesús era el Mesías, pero lo habían identificado con el Mesías victorioso de la expectación popular, y eran refractarios a los numerosos avisos de Jesús. Teniendo la concepción de un Mesías de poder, también ellos aspiraban al poder y rivalizaban por obtenerlo (9,34; 10,37.41).

El ciego representa de nuevo a los discípulos, pero el evangelista añade una serie de marcas que hacen más que evidente la identificación. En primer lugar, como en los casos de la hija de Jairo (5,41: “**Talitha, qum**”) y del sordo (Mc 7,34: “**Effatá**”), el hecho de que Marcos inserte dos palabras arameas en la escena (10, 46a: “Bartimeo; 10,51: “**Rabbuni**”) indica que la escena se refiere de algún modo a Israel.

Timeo significa en griego (*timaios*) “apreciado, honrado, estimado”. Ahora bien: en la escena de la sinagoga “de su tierra” (6,1b-6), Jesús había dicho: “Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa es despreciado un profeta” (6,4). La palabra “despreciado” (*atimos*) se opone a “apreciado” (= “Timeo”). Si Jesús es el “despreciado”, el “apreciado” ha de ser alguien que sea el opuesto a él, en concreto, el “Hijo de David”, el Mesías triunfador, como lo expresará inmediatamente después la invocación del ciego ya citada (10,47.48). El ciego es, por tanto, un “partidario” del Apreciado”, del Mesías Hijo de David.

10,46b.-Sentado junto al camino

El ciego es uno que está “*junto al camino*”; (no *en el camino* de Jesús) es decir, uno en quien la ideología y la ambición de poder (como la que han manifestado los Zebedeos) hace que el mensaje de Jesús no arraigue en ellos.

Aquí la gente juega un papel importante. El evangelista destaca su volubilidad, su oportunismo. Mientras antes riñe al pordiosero porque perturba la marcha del cortejo, apenas se da cuenta de que el Maestro muestra interés por él, la gente se apresura a animarlo: «Ánimo, levántate, te llama» (v. 49). En suma, que todos dispuestos a animarle cuando no tenía ya necesidad de ello porque el ánimo le había venido solo, derribando el muro de la desaprobación general.

A la actitud prudential y servil de la gente, corresponde el comportamiento decidido de Bartimeo, que no tiene miedo a gritar y hacer sentir su presencia. Y cuando tratan de hacerlo callar, por toda respuesta él grita todavía más fuerte.

καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱεριχὼ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἵκανον ὁ νιὸς Τιμαίου Βαρτιμαίος τυφλὸς ἐκάθητο παρὰ τὴν ὄδον προσαιτῶν.

46b Cuando salía de Jericó con sus discípulos y una considerable multitud, el hijo de Timeo, Bartimeo, ciego, estaba sentado junto al camino pidiendo limosna.

El ciego no tiene nombre propio, se le designa solamente como el hijo de Timeo (= el Honrado, Apreciado); el sentido de la expresión es «el discípulo (hijo) del Apreciado», que designa al Mesías hijo de David, en oposición a Jesús, el «despreciado» en su tierra (6,4). Está “**sentado**”, inmóvil, junto al camino, el lugar donde cae el mensaje y no da fruto, porque Satanás lo arrebata (4,15); el agente enemigo o Satanás es figura de la ideología de poder, en este caso la que es propia del mesianismo davídico; teniendo esa concepción del Mesías, también los discípulos aspiran al poder y rivalizan por obtenerlo; es esto lo que les impide percibir el mensaje que Jesús les ha expuesto abiertamente sobre el destino del Hijo del hombre.

Es muy curioso que, tratándose de personajes representativos, que aparecen de ordinario anónimos, Marcos identifique al ciego por su apellido, que, además, repite, poniéndolo en griego²¹⁶ y en arameo (10,46b: “**el hijo de Timeo, Bartimeo**”). La repetición indica la importancia del dato y hace sospechar que no se trata de simple genealogía.

Para los lectores que desconocen el arameo se explica atinadamente el nombre de Bartimeo como patronímico. El helenizado Timeo puede ser abreviación de Timoteo o Timai. Varios autores sin embargo mantienen, que no se sostiene ya la interpretación simbólica del nombre.

Lo usual era que los nombres propios aparecieran en primer lugar seguidos de la ascendencia familiar a través del nombre del padre, como es posible recordar: Santiago y Juan, hijos del Zebedeo (1,19; 3,17; 10,35), Leví el de Alfeo (2,14). En cambio, aquí aparece primero el nombre del padre, reiterado después en el mismo nombre propio en el que se mezclan el arameo (*bar* = hijo) y el griego (*Timeo* = honorable). Esta anomalía desplaza la atención del lector hacia el padre en un juego irónico de palabras puesto que, mendigo y ciego, el hijo del honorable no era precisamente la honra de su padre. Esta ironía arroja luz sobre la identidad social del mendigo, sobre el que recae la

²¹⁶ El término griego/arameo que se traduce “hijo” significa muchas cosas distintas en el lenguaje del AT y de los evangelios, entre ellas “discípulo” o “partidario”; baste citar un ejemplo: en 1 Re 20,23 y 2 Re 2,3 se encuentra literalmente la expresión “los hijos de los profetas”, que significa, en realidad, “los discípulos de los profetas” o “los miembros de la comunidad de profetas”. Aquí, por tanto, es posible que el término signifique discípulo o partidario, no hijo “de Timeo”.

implícita acusación de ser causa de injuria familiar.

El ciego está mendigando, es decir, no es autónomo ni vive por sus propios medios, está a merced de la ayuda que otros quieran prestarle. Se describe así la falta de desarrollo humano de los Doce, a causa de la ideología que cierra su horizonte (ciego) y de su dependencia (mendigo) del judaísmo que la propone.

Otra marca muy significativa es la indicación del lugar donde está el ciego, “*junto al camino*” (10,46b); es la expresión que había usado Jesús en la parábola del sembrador para designar a los que reciben el mensaje, pero cuya actitud interior lo neutraliza (4,3: “*algo cayó junto al camino*”; 4,15; “*éstos son los de junto al camino; aquellos donde se siembra el mensaje, pero, en cuanto lo escuchan, llega Satanás [el poder que tienta al hombre] y les quita el mensaje sembrado en ellos*”).

10, 47.- “Hijo de David”

Bartimeo llama a Jesús “hijo de David”. Es la única persona que le da este título en el evangelio de Mc. Puede tener dos sentidos:

- a) Jesús, como “hijo de David”, es el Mesías esperado, el rey de Israel; aunque inmediatamente antes haya hablado de su muerte, de que ha venido a servir, no a ser servido, el ciego confiesa su fe en la dignidad de Jesús y en su poder de curarlo.
- b) Jesús, como “hijo de David”, es igual que Salomón, al que las leyendas posteriores terminaron atribuyendo poder de curaciones. En este sentido se usa con más frecuencia en el evangelio de Mateo.

El título «*Hijo de David*», que debe interpretarse mesiánicamente y no en clave genealógica, ha suscitado extrañeza en este contacto. Puesto que se esperaba que el mesías davídico liberara al pueblo y obrara la salvación para todo Israel, pero no se esperaba ninguna curación de enfermos, se valoró la invocación como expresión cristiana revestida en forma de oración. Pero la súplica de compasión dirigida al hijo de David tenía una gran tradición (cf. Mt 15, 22; 17, 15). Y en el ámbito judío está documentada al rey en la tradición salomónica. El rey, preanunciado como hijo de David, está dotado de sabiduría, de autoridad para enseñar y de poder sobre los demonios.

Hay buenas razones para considerar este relato como premarcano²¹⁷, cabe preguntarse por qué Bartimeo, sin justificación alguna en el contexto amplio de la narración, se dirige a Jesús dos veces con el título insólito (en la tradición marcana) de *Hijo de David*. Marcos no incluye ese título en ningún otro relato de milagro.

El título estaba fuera de lugar en los primeros relatos cristianos sobre los milagros de Jesús porque, al parecer, en el judaísmo de la época no se establecía una relación directa entre el rey David, su real descendiente destinado a ocupar su trono como el Mesías del tiempo final y el poder para realizar milagros de curación.

Sólo sobre un telón de fondo judío (Salomón fue considerado exorcista y sanador) tiene sentido que el ciego Bartimeo invoque a Jesús como “Hijo de David”: lo estaría llamando sanador milagroso. De hecho, la combinación de Jesús como maestro de sabiduría, exorcista y sanador haría natural que, en el siglo I, un judío se dirigiera a él llamándolo “Hijo de David” [= taumaturgo poderoso como un Salomón redivivo], sobre todo si entre la gente corriente circulaba la idea de que Jesús era de estirpe davídica.

47 καὶ ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός ἐστιν ἡρόατο κράζειν καὶ λέγειν, Υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με.

47 Al oír que era Jesús Nazareno, empezó a gritar: «*Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí*».

Al oír que era Jesús... Es importante subrayar, precisamente en este momento del relato, que este hombre percibe la presencia de Jesús a través del oído, aunque ya antes ha tenido noticias de él. El desplazamiento de la vista al oído junto con las evocaciones analépticas internas, confirman el cambio antropológico y teológico del órgano de la fe, más centrado en la escucha que en la vista.

Los presentes en la escena llaman a Jesús el Nazareno, como lo hizo el poseído de la sinagoga (1,23), y con el mismo sentido: Nazaret pertenecía al sector fuertemente nacionalista de Galilea: atribuyen a Jesús ese espíritu y esperan una actuación violenta suya en Jerusalén (cf. 1,9.24). Tal es el ambiente que rodea a Jesús. Aparece así el motivo por el que la multitud lo acompaña.

Le regañaban para que se callara. Los que acompañan a Jesús no quieren saber nada de los problemas del ciego. (“*En la situación en que te encuentras no tienes derecho a protestar ni a gritar. Aguanta y cállate*”). Era el sentir del pueblo judío, tan religioso él.

²¹⁷ Salvo el episodio de Bartimeo y los pasajes dependientes de él, “Hijo de David” es ajeno a las tradiciones cristianas más primitivas sobre los milagros de Jesús. Con función apelativa, ese título tampoco está presente en el resto del Evangelio de Marcos.

La índole de la ceguera está formulada por el ciego mismo en su apelación Hijo de David, Jesús, donde antepone el título al nombre propio: el objeto de su adhesión es el hijo/sucesor de David, el segundo David, modelo de rey guerrero y triunfador, que ve encarnado en Jesús. Y la segunda vez que apela a él lo llama simplemente ***Hijo de David*** (cf. 12, 35-37), acentuando el modo como concibe el mesianismo de Jesús. El ideal de líder reformista y nacionalista, que los Doce proyectan en Jesús, es el que los ciega. La gente lo ha expresado antes con el apelativo «*el Nazareno*».

10,48

Culmina lo comenzado en 8,27-9,1. Jesús preguntaba: ¿Quién dicen los humanos que soy? ¿Quién decís vosotros? Este ciego no necesita preguntar, sabe de verdad, reconoce a Jesús como Cristo de la misericordia y no le pide gloria sino vista (ojos nuevos) para recorrer su camino. Lo que ignoraba Pedro y los zebedeos lo sabe Bartimeo.

Frente al Glorioso triunfador de los zebedeos, ha confesado este ciego su fe en el Hijo de David misericordioso, que no se sienta en trono alguno, ni pretende imponerse a nadie. Simplemente quiere ver para descubrir el camino mesiánico y seguirlo con Jesús. Este es el verdadero discípulo, alguien que funda su deseo en la misericordia transformante del que ha dado la vida por los otros.

48 καὶ ἐπετίμων αὐτῷ πολλοὶ ἵνα σιωπήσῃ· ὁ δὲ πολλῷ μᾶλλον ἔκραζεν, Υἱὲ Δαυίδ, ἐλέησόν με.

48 Muchos le comminaban a que guardase silencio, pero él gritaba más y más: «Hijo de David, ten compasión de mí».

En paralelo con el padre del chiquillo epiléptico (9,24), el ciego muestra al mismo tiempo fe y falta de fe y pide la ayuda de Jesús (ten compasión de mí; 9,24: «ayúdanos»). Esta petición era la que necesitaban los discípulos para librarse de la idea mesiánica que les impedía el seguimiento y la misión, según les había dicho Jesús (9,29). La mayoría quiere impedírselo (muchos le intimaban a que guardase silencio), es decir, quieren que no recurran a Jesús, sino que se mantengan en su ideología mesiánica, que es el motivo que los impulsa a subir con Jesús a Jerusalén.

La ceguera le incapacita para el ejercicio de una de las funciones más importantes y significativas por las que un hombre de su tiempo y época podía identificarse, puesto que los ojos estaban conectados con la inteligencia y el corazón, sede moral y lugar donde se experimentan las emociones y se toman las decisiones. Si alguien no ve tampoco está capacitado para discernir, sin discernimiento no hay decisión, y sin decisión no hay ser humano.

El ciego está privado de uno de los fundamentales canales de comunicación y de control social. Era, así, un hombre controlado y sin capacidad de control, en manos de otros. Su propio nombre, irónicamente, muestra su condición deshonrada y deshonrosa. Su condición de mendigo es la consecuencia de su marginación.

10, 49-50.- Tirando el manto...

El manto representa lo que había sido hasta el momento. El manto es figura de la persona, por tanto, renuncia a su persona, a todo lo que había sido antes. Lo que era su refugio, se convierte en un estorbo. Todas sus esperanzas están ahora en Jesús. Este es el verdadero milagro, que el mismo ciego realiza.

«*Soltó el manto*», que, probablemente, era casi lo único que poseía. Es decir, no tuvo reparos en quedarse sin nada para poder ver a Jesús. Y Él también se dio cuenta de eso. Jesús vio que Bartimeo fue capaz de desprenderse de todo con tal de verle. Tanto sus desesperadas voces como su desprendimiento radical hicieron ver a Jesús que ese pobre ciego creía en Él muy firmemente: Bartimeo no quería verle por mero capricho o buscando simplemente su curación. Jesús sabía que él buscaba algo mucho más importante, algo que sólo Dios le podía dar. Por eso dice Jesús a sus discípulos: «*llamadlo*». No dice: «*traedlo*» o «*buscadlo*». El término «*llamar*» tiene un significado muy concreto en los Evangelios: Jesús llama a ser discípulos. Jesús no quiere limitarse a curar la ceguera de Bartimeo, quiere sacarle de su vida sin sentido para introducirle en un mundo nuevo: el Reino de Dios.

49 καὶ στὰς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Φωνήσατε αὐτόν. καὶ φωνοῦσιν τὸν τυφλὸν λέγοντες αὐτῷ, Θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε. 50 ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἴματιον αὐτοῦ ἀναπτήσας ἤλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν.

49 Jesús se detuvo y dijo: - Llamadlo. Llamaron al ciego diciéndole: - ¡Ánimo, levántate, que te llama! 50 Él, tirando a un lado el manto, se puso en pie de un brinco y se acercó a Jesús.

Tirando a un lado el manto (= renunció a lo que era, sus pretensiones y sus falsas expectativas). La gran cantidad de referencias que hace Marcos a los mantos (2, 21; 5, 25- 30; 6, 56; 9, 3; 11, 7-8; 12, 16; 15, 20.24) sugiere que Bartimeo estaba dejando tras sí “el viejo orden”.

Jesús atiende inmediatamente la súplica del ciego y, por medio de los presentes, lo llama. El gesto, es revelador, si se tiene en cuenta que el manto es figura de la persona misma; el ciego deja a un lado, de algún modo, su vida o su persona. De hecho, con este gesto indica el evangelista que el ciego / discípulos cumple ahora las condiciones del

seguimiento: renuncia a la ambición de poder («renegar de sí mismo») y acepta la condena de la sociedad («cargar con su cruz»), dispuesto, en el caso extremo, a dar la vida (8,34). Por eso puede acercarse a Jesús (ha adoptado su misma actitud) y, más tarde, podrá seguirlo (v.52).

Su petición indica que acude a Jesús no en cuanto mendigo sino como ciego, de modo que la función de lo relativo al manto, el lugar en el que, probablemente, recogía las monedas de la limosna, queda puesta de relieve: su mendicidad es producto de su ceguera, está convencido de que Jesús le devolverá la vista, así que no necesita el manto. A esta luz la acción de arrojar el manto es un signo de su fe, no sólo un rasgo estético del narrador para dar mayor vivacidad a la escena.

10,51.- ¿Qué quieres que haga por ti?

Parece una obviedad: ¿qué otra cosa va a querer si no que le cure? Pero hay que tener en cuenta algo: la ceguera era una enfermedad maldita en aquella sociedad, porque pensaban que los ciegos habían sido castigados por Dios. Por eso, reconocer públicamente que uno es ciego, es reconocer que es un notorio pecador. Y es ahí a donde Jesús quería ir. Curarle la ceguera a Bartimeo no era más que una excusa para darle lo que realmente deseaba: la salvación.

51 καὶ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Τί σοι θέλεις ποιήσω; ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ, Ραββούνι, ἵνα ἀναβλέψω.

51 Entonces Jesús le preguntó: «¿Qué quieres que haga por ti?» El ciego le contestó: «Rabbuni, que recobre la vista».

La pregunta de Jesús: ¿Qué quieres que haga por ti?, es la misma que hizo a los Zebedeos (10,36); Mc muestra así de nuevo que el ciego representa a los discípulos. La pregunta es idéntica, pero la respuesta es completamente distinta. Los dos hermanos quieren “sentarse” junto a Jesús en su gloria. El ciego quiere ver para “caminar” con él. La diferencia no puede ser más abismal.

El ciego sabe lo que quiere: **recobrar la vista**. Ya no llama a Jesús «Hijo de David», lo llama **Rabbuni** («mi Señor»), título que se daba a Dios mismo: ha reconocido en Jesús al Hombre-Dios, al Mesías Hijo de Dios (1,1).

¡Que pueda ver! Este grito es el centro del relato, siempre que se descubra que no se trata de una visión física. Se trata de ver el camino que conduce a Jerusalén para poder seguirlo. El camino de la renuncia que conduce hacia el Reino. De ahí la respuesta de Jesús: ¡Anda! El objetivo final no es la visión, sino la adhesión a Jesús y el seguimiento. Una lección para los discípulos que no terminan de “ver”. Siguen a Jesús por el camino material, pero no por el de la renuncia hacia la cruz.

10, 52. «Anda, tu fe te ha curado»

La vida de Bartimeo había quedado paralizada no sólo por su ceguera, sino sobre todo por su conciencia de pecado. Bartimeo pensaba que había sido maldecido por Dios, y no había nada peor que le pudiera pasar a un judío. Por eso Jesús le dice: «anda», es decir, «vuelve a caminar normalmente en la vida, eres una persona querida por Dios».

El ciego antes estaba junto al camino, una vez curados sus ojos por Jesús, entra en el camino y ya se va con él, a morir en Jerusalén. Es el auténtico discípulo.

Este es el milagro. Romper la barrera de la gente, los acordonamientos de los hábitos, la alineación en las convenciones sociales, rechazar las partes impuestas, entrar en escena en el momento no previsto en el texto, abrirse un espacio hacia Jesús: esto, y no otra cosa, significa «salvación». Pasar de estar a la orilla a lanzarse al centro, a la verdad del propio ser, es el momento de la gracia. Saludado festivamente con ese lanzar el manto al viento. Todo comienza aquí.

52 καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Ὑπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν, καὶ ἤκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ.

52 Jesús le dijo: «Vete, tu fe te ha salvado». Inmediatamente recobró la vista y lo seguía en el camino.

Las palabras de Jesús: **tu fe te ha salvado**, son las que dijo a la mujer con flujos (5,34) y señalan la comunicación del Espíritu, respuesta de Jesús a la adhesión que le ha manifestado el ciego y a su compromiso. Ahora el ciego/discípulos acepta el mesianismo de Jesús (recobró la vista), «está con Jesús» (3,14) y puede empezar a seguirlo. Ya no se quedará inmóvil «junto al camino», se pone en movimiento en el camino (8,27; 9,33b.34), detrás de Jesús.

Ese seguimiento, sin embargo, se frustrará, porque, cuando vuelva a presentarse la tentación del nacionalismo, los discípulos no la superarán. El mensaje no echa raíces en ellos.

Cuando cabría esperar una palabra de curación, encuentra el reconocimiento de la fe del hombre y la confirmación

de su salvación, desplazando la curación al plano estrictamente religioso. Jesús le despide, pues ya todo está conseguido gracias a su fe. Mediante la expresión ¡vete! Jesús le indica que puede reincorporarse a su vida normal, que está capacitado para reinsertarse.

El relato compromete en el camino de la cruz. En Betsaida se abrieron unos ojos; después, en Cesarea de Filipo, los Doce -Pedro el primero- reconocieron la verdadera identidad de Jesús, En Jericó se abren unos ojos y se afirman unas piernas; ¿cómo actuarán los Doce, entre ellos Pedro, en Jerusalén?

El ciego de Jericó en cada uno de los evangelios

En esta narración de **Marcos** el ciego simboliza el primer paso que exige el discipulado de Jesús: renuncia a la mordanidad, que uno no puede realizar por sus propias fuerzas; por eso el ciego grita y pide el auxilio de Jesús, no haciendo caso de la opinión de la gente.

Mateo en un contexto similar, pero, adoptando las categorías que le son propias, habla no de un ciego, sino de dos. Da la impresión de que ambos están representados en la narración al modo de un coro: hablan al unísono, y una vez curados, juntos, le siguen. Mateo ya no piensa en el seguimiento individual, que se supone, sino en el de la comunidad. Mateo ha leído el texto de Marcos en un segundo nivel. Ha puesto sociedad en donde Marcos solo veía individuo.

Lucas, por su parte, realiza una modificación curiosa. Se trata, como en el caso de Marcos, de un único ciego, pero este no se encuentra a la salida de Jericó como el de Marcos o los dos de Mateo, sino a la entrada. Jesús le cura y, una vez realizado el milagro, Lucas tiene interés en mostrar que Jesús no atraviesa deprisa Jericó, sino que lo hace lentamente; allí se encuentra con Zaqueo, quien responde a su llamada de conversión. Lucas contempla al ciego desde otra perspectiva teológica. El ciego, una vez curado, acompaña a Jesús en su misión; es un misionero.

En el evangelio de **Juan**, el ciego se halla en Jerusalén, cerca del templo, no en Jericó. Juan ha interiorizado la problemática. Ya no se habla de camino ni tampoco se trata de seguimiento propiamente dicho, sino de adhesión a la persona de Jesús. ¿Pretenderá Juan presentar a su ciego en un marco superior al de los otros evangelistas? Los siete títulos que envuelven la narración dan a entender que el ciego, al ser tocado o, mejor, ungido por el barro amasado con la saliva de Jesús, se siente recreado y orientado plenamente a él; es como si algo de Jesús –el barro vitalizado con su saliva– le hubiera transformado en él.

Los ciegos mencionados representarían los diversos estadios de comprensión de la persona de Jesús: el de Marcos hablaría de la primera renuncia que implica el seguimiento: dejarlo todo y quedarse con lo absoluto de Jesús; el de Mateo expresaría eso mismo, pero realizado en comunidad; Lucas por su parte, presenta el tercer estadio: quien tiene la experiencia de conversión y la comunitaria, ya puede predicar al Señor, es el misionero. Juan habla de la experiencia suprema. Quien ha realizado el recorrido de los tres estadios precedentes, está capacitado para la experiencia profunda de Jesús.

Bartimeo, y los discípulos.

Este episodio cierra una larga sección del evangelio en la que Jesús ha ido formando a sus discípulos sobre los temas más diversos: los peligros que corren (ambición, escándalo, despreocupación por los pequeños), las obligaciones que tienen (corrección fraterna, perdón) y el desconcierto que experimentan ante las ideas de Jesús a propósito del matrimonio, los niños y la riqueza. Después de todas esas enseñanzas, el discípulo puede sentirse como ciego, incapaz de ver y pensar como Jesús. En este contexto, la actitud de Bartimeo, gritando insistentemente a Jesús que se compadezca de él, es un símbolo de la actitud que se debe tener cuando no se acaba de entender, o no se es capaz de practicar lo que Jesús enseña.

Este es el único caso en todo el evangelio en el que una persona, después de ser curada, sigue a Jesús por el camino. Aunque el texto no lo dice, lo sigue hacia Jerusalén, hacia la muerte y la resurrección. Con ello, Bartimeo se convierte en modelo del discípulo de todos los tiempos.

11, 1 - 13, 37. Actuación de Jesús en Jerusalén

La entrada de Jesús en Jerusalén señala el comienzo de una nueva sección que se distingue de la precedente por su ambientación, pues mientras aquella tenía como escenario “el camino” en esta todos los episodios tienen su lugar en Jerusalén o sus alrededores. El elemento que confiere unidad a estos capítulos es la constante referencia al templo. La meta del camino de Jesús no es la ciudad, sino el templo (Mc 11, 11.15.27) donde actúa y enseña y cuya destrucción se anuncia. En esta sección Jesús aparece sobre todo como “Hijo de David”.

Esta sección ha sido interpretada de diversas formas: purificación del templo, rechazo del sistema cultural, renovación de Israel. En el contexto de Marcos, su sentido se descubre al relacionarla con la maldición de la higuera y con la explicación que se da más tarde de este gesto; el templo, como la higuera, ha dejado de dar frutos y, debido

a ello, ha dejado de ser lugar de encuentro con Dios. Este encuentro se da ahora a través de la fe.

El templo se convierte en parábola compleja: signo de la gracia de Dios, expresión de la violencia humana, lugar de destrucción y nuevo nacimiento. Para destacar su carácter simbólico y contar con plena libertad su historia, Mc lo vincula literaria y teológicamente con el signo de la higuera.

Signo: higuera estéril (11, 12-14). La «maldición» de la higuera sin fruto funciona como enigma. Es evidente que el lector está preparado para interpretarla: habiendo subido a Jerusalén, después de mirar las cosas que había en su templo, Jesús sólo ha encontrado un estéril frutal.

Situación de los destinatarios.

Muy probablemente, el evangelio de Marcos se escribió poco después de la destrucción del templo de Jerusalén. Este hecho planteó un problema histórico y teológico decisivo al judaísmo, y la comunidad de Marcos necesariamente tuvo que reflexionar sobre ello. Por otra parte, esta comunidad sabía muy bien que la actitud de Jesús ante el templo había estado en el origen del conflicto que le llevó a la muerte.

Estaba en juego una imagen de Dios alternativa a la de las autoridades judías. Pero la actitud ante el templo cuestionaba también importantes intereses económicos y hacía tambalearse los signos de identidad del pueblo judío. El evangelio de Marcos presenta la entrada de Jesús en Jerusalén y la serie de controversias que tienen lugar en el templo de una forma extensa y muy cuidada. Es la descripción de un conflicto creciente, que va a desembocar en la pasión.

El templo estaba dividido en varios espacios físicos, a cada uno de los cuales correspondía un grado de sacralidad que restringía el acceso a quien no era acreedor del mismo, según el mapa cultural establecido por las normas de pureza del judaísmo.

– En lo más sagrado estaba el “santo de los santos”, donde habitaba la presencia o la gloria de Yahvé. Allí solo podía acceder el sumo sacerdote, una vez al año, después de una semana de purificaciones.

– En el “santo”, donde estaba el altar con los panes de la presencia, entraban los sacerdotes, por turno, a ofrecer incienso.

– Más externo, el “atrio de los sacerdotes”, donde estaba el altar de los sacrificios, era un espacio reservado a los sacerdotes y levitas que oficiaban diariamente en el culto sacrificial.

– Más alejado del santo de los santos estaba el “atrio de los hijos de Israel”, donde permanecían los judíos varones que cumplían los requisitos de pureza.

– En el extremo exterior del santuario se encontraba el “atrio de las mujeres”, donde permanecían estas durante las fiestas y los sacrificios, a menos que hicieran un sacrificio personal, porque entonces se les permitía llegar hasta la entrada del atrio de los sacerdotes para entregarlo a uno de ellos.

– Fuera ya del santuario propiamente dicho se encontraba el “atrio de los gentiles”, donde estos debían permanecer, pues tenían prohibido su acceso al templo bajo pena de muerte. Había israelitas que tampoco podían acceder al santuario porque no cumplían las normas de pureza establecidas para acercarse a Yahvé, ya fuera temporalmente, porque habían caído en estado de impureza (tocar un cadáver, poluciones nocturnas, viajar al extranjero, ejercer ciertas profesiones, dar a luz...), o permanentemente, porque tenían taras físicas, como ceguera, enfermedades de la piel, cojera, deformaciones.

CUARTA SECCIÓN: Mc 11,1-13,37

La siguiente sección se extiende desde el cap. 11 hasta el 14. En 11,1 el narrador avisa de que el camino se termina, pues Jesús y los suyos se acercan a Jerusalén. Se acumulan los nombres de lugares que van a ser importantes en toda la sección e incluso en la siguiente: Jerusalén, Betania, que funciona como palabra gancho (11,1. 14,1), y el monte de los Olivos. En 11,11 el narrador introduce por primera vez la mención del tiempo, con la que va a jugar narrativamente en función del dramatismo de los acontecimientos.

Describe Marcos la actuación de Jesús en la Ciudad Santa, tipo de todo el pueblo judío y síntesis de toda la Historia de la Salvación. Hasta ahora Jesús ha proclamado el Reino de Dios en Galilea; ahora viene a proclamarlo al corazón del judaísmo, Jerusalén, donde está el Templo de Dios y donde residen el Sumo Sacerdote y el sanedrín, máximas autoridades religiosas. Entra en la Ciudad como Mesías y como tal visita oficialmente el Templo. Y lo tiene que descalificar, por no encontrar los frutos que espera Dios. Así la visita tiene carácter de juicio.

Las secciones que restan en el evangelio (la 4^a y 5^a) queda delimitada por una acción simbólica de Jesús y preparada por sus discípulos a petición suya. Estas acciones se organizan concéntricamente en torno a la escena de la unción

de Betania:

A) 11,1-6: encargo y preparación

B) 11,7-11,38: acción simbólica de la entrada en Jerusalén, mediante la cual ofrece un mensaje público

C) 14,3-9: acción simbólica de la mujer que unge a Jesús (Jesús interpreta la acción sobre su cuerpo)

A') 14,12-16: encargo de preparación de la cena

B') 14,17-31: acción simbólica (Jesús interpreta sus propias acciones sobre su cuerpo)

La acción simbólica de la mujer que unge a Jesús en Betania sirve, además, de inclusión a toda la sección 5^a (14,1-11 y 16,1-8).

Las secuencias que componen la sección son las siguientes:

Primera secuencia: 11,1-26: Jesús “toma” Jerusalén y el templo:

Segunda secuencia: 11,27-12,44: Discusiones decisivas: transcurre toda ella en el templo donde se desarrollan varias discusiones de Jesús con los líderes israelitas.

Tercera secuencia: 13,1-37: Los tiempos que llegan: ya fuera del templo (13,1), Jesús pronuncia el discurso que ocupa toda la secuencia, llamado discurso escatológico.

La falta de indicaciones temporales precisas al comienzo y al final de esas jornadas, así como la desproporción narrativa de las mismas, hacen pensar que la organización de esta sección viene determinada no tanto por la cronología cuanto por la geografía y, sobre todo, por la forma literaria de los relatos referidos. A esta geografía responde el uso sucesivo de tres formas literarias diversas: acciones simbólicas, controversias, discurso escatológico.

CAP 11

11,1-26. -Acciones simbólicas de carácter mesiánico

Los cuatro relatos que integran esta unidad están perfectamente ensamblados y, con interferencias constantes, remiten todos al de la purificación del templo, convirtiéndolo en el centro y vértice del conjunto. Preparado ya con la entrada de Jesús en Jerusalén y en el templo (véase Mc 11,11), queda flanqueado por dos episodios que, siendo complementarios entre sí, tienen la función respectiva de anuncio y explicación de tal purificación ante los discípulos.

Jerusalén, la hostil. Jerusalén será considerada en el evangelio de Marcos la ciudad que representa las fuerzas diabólicas, que se oponen al proyecto de Dios.

Su estancia en ella va a consistir casi por entero en un enfrentamiento con sus dirigentes. Jerusalén ya no reviste carácter sagrado, Marcos la denominará siempre por su nombre griego “Ierosólima”. Mientras en Galilea Jesús impartía sus enseñanzas morales (espirituales), en Jerusalén expondrá sus enseñanzas dogmáticas.

Curiosamente su magisterio se va a realizar por entero en el templo y lo hará fundamentalmente al tercer día de haber llegado a la ciudad (11, 27); proclamando a la salida (13, 1) el discurso escatológico. La consumación de lo viejo.

Jesús dedicará tres días a manifestar su pensamiento y durante otros tres consumará los sucesos relacionados con su Pasión (14, 1). Sumados, dan una semana de estancia en la ciudad de Jerusalén. Así solo –según Marcos– la última semana de su vida la pasa en la hostil Jerusalén. Pero, aunque aquí sea ejecutado y resucite, Jerusalén no merecerá ver al Resucitado. El joven del sepulcro vacío anunciará a las mujeres que avisen a Pedro y a los discípulos que vayan a verle a la amada Galilea (16,7). Galilea resulta, así como el lugar donde floreció el evangelio.

Jerusalén solo deparó a Jesús dos momentos gratificantes patrocinados también por mujeres: el de la viuda que echa su insignificante (grandísima: 12, 41-44) limosna en el tesoro del templo y el de la mujer que antes de la Pasión lo unge (14, 3-9). Todo lo demás se especifica por enfrentamientos profundos con las autoridades judías.

La ciudad santa se muestra en Marcos como un profundo y tremendo misterio. Viene a identificarse con el templo y las instituciones judías, que han vuelto las espaldas al proyecto original de Dios.

Por todo ello; de las dos denominaciones utilizadas en la antigüedad para designar a la ciudad (**Hierosolyma** y **Hierousalen**), Marcos utiliza siempre la primera. Mientras que la segunda encierra dignidad y una resonancia sacra, la primera forma (helenizada) es la denominación profana utilizada corrientemente también por los judíos para la

ciudad. La elección de Marcos no es fruto de la casualidad, pues Jerusalén que se menciona de manera neutral solo en 3, 8 es para él la sede de los adversarios de Jesús (3, 32; 7, 1), el lugar donde ellos lo matan 10, 32; 15, 41.

11,1-11.- Entrada mesiánica en Jerusalén (Mt 21,1-11; Lc 19,28-38; Jn 12,12-16)

Marcos presenta a Jesús entrando en Jerusalén de forma solemne, pero no comprendido por las turmas que lo aclaman y reciben como rey davídico, rey triunfante, cuando en Jerusalén va a soportar todo género de humillaciones.

Como se sabe, “el monte” representa la esfera divina en contacto con la historia (3,13), en este caso en relación con Israel (de los Olivos). Jesús envía a dos discípulos.

La escena, igual que más adelante la preparación de la Última Cena, se inspira en 1S 10,2-5 y tiene como finalidad presentar a Jesús consciente de lo que va a hacer, asumiendo libremente los acontecimientos.

Los jerosolimitanos no aparecen en toda la escena, con lo que Marcos quiere sugerir que hacen el vacío a Jesús.

La condición de pollino joven no estrenado recuerda una condición propia de la toma de la ciudad y la entronización del rey y del arca de Dios. Evoca la expectativa mesiánica, como el asno evoca al rey David y a su hijo Salomón. La mención final de la devolución muestra el carácter puntual del uso que se le va a dar. De esta manera el gesto no sólo será una evocación mesiánica, sino sobre todo una evocación profética, debido al alcance simbólico del gesto. La mención del pollino evoca, también, la bendición de Judá por Jacob a punto de morir (cf. Gen 49,10-12), donde menciona a un asno atado a un tronco de vid, precedida de una afirmación sobre el bastón de mando que le acompañará siempre y de la descripción de su manto empapado en vino, y relacionado con la sangre. Se establece así un trasfondo evocador inquietante sobre el sentido del gesto, que contrasta con la imagen de Vespasiano tomando triunfalmente la ciudad.

La relación con el monte de los Olivos, el encargo de ir a buscar el borrico, la alusión “reino de nuestro padre David” dan a la entrada un matiz mesiánico implícito. Mc no ha introducido alusiones al cumplimiento del A.T. como las que se encuentran en Mt.

Este pasaje puede interpretarse como historia profética. Jesús dispone con cuidado los gestos, como pretendiente mesiánico que llega a la ciudad, donde se dice que actúa Dios, y los hombres (los sacerdotes) deciden el sentido de Israel y del mundo. En nombre de Dios entra Jesús, y en manos de los hombres (los sacerdotes) se pone.

La escena se desarrolla en dos tiempos: los preparativos y la propia entrada. Jesús da indicaciones minuciosas que se revelan extraordinariamente exactas. Todo sucede como había anunciado. Se presenta como el rey humilde de la profecía: *«Salta de alegría, Sión, lanza gritos de júbilo, Jerusalén, porque se acerca tu rey, justo y victorioso, humilde y montado en un asno, en un joven borriquillo»* (Zac 9,9).

El texto es más preciso que de costumbre en cuanto a la localización de los acontecimientos. Enumera los diferentes lugares donde se va a desarrollar la pasión de Jesús: Jerusalén, Betania y el monte de los Olivos. Por otra parte, al tener cuidado en observar estas indicaciones, Marcos establece una relación con el itinerario que, según una tradición judía, Dios y su Mesías seguirían cuando tuviera lugar el juicio escatológico (cf. Zac 14,4).

11,1.- Monte de los Olivos

El Monte de los Olivos es de gran importancia en la historia de la pasión. Desde tiempos del oráculo de Za 14,4, era el lugar en donde descendería la presencia de Yahvé, y partiría de allí en marcha triunfal para rescatar a la capital del asedio de los enemigos e instaurar definitivamente el reino de Dios en la tierra de Israel.

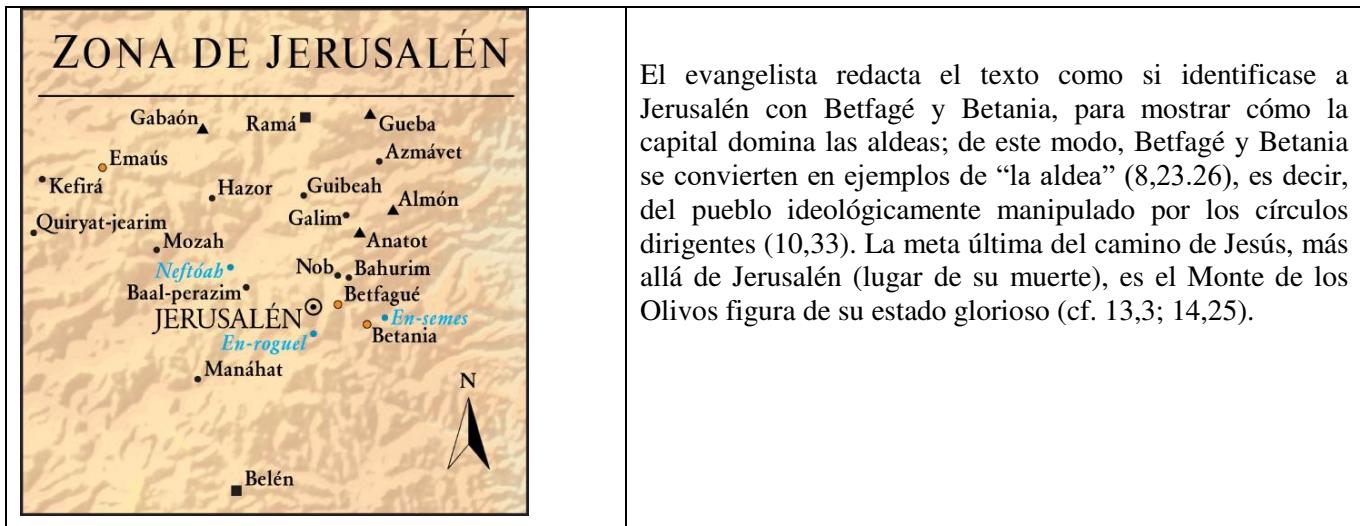
¹ Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ Ὀρος τῶν Ἐλαιῶν, ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ

1 Cuando se acercaban a Jerusalén, esto es, a Betfagé y Betania, en dirección al Monte de los Olivos, envió a dos de sus discípulos

Betfagé es una aldea cercana a Jerusalén; es tipo de "la aldea", figura del pueblo subyugado a las instituciones ("la ciudad", Jerusalén, 11,19), y enfrentado al mensaje de Jesús. El término "aldea" tiene que ver con los ambientes "cerrados" aferrados a la tradición, donde las novedades muy difícilmente podían ser acogidas. Con el mismo significado, en 14,3, donde los discípulos muestran profesar los principios del judaísmo. En Lc, la ascensión tiene lugar cerca de Betania (24,50).

El núcleo de la acción simbólica es Jesús cabalgando hacia Jerusalén desde el monte de los Olivos. Según Zac 9,9, el Señor, sentado sobre un pollino, cabalgaría hacia Jerusalén como un guerrero divino. Y según el mismo profeta (Zac 14,4) la gran batalla escatológica acontecería en el monte de los Olivos. La manifestación indica que con Jesús están realizándose los acontecimientos escatológicos y que él es la figura central en ellos.

Van por tanto a aldeas sometidas a la ideología nacionalista y excluyente judía, pero en dirección a la Gloria (=el monte de los Olivos). El monte de los Olivos, meta última de Jesús más allá de Jerusalén (lugar de su muerte), anuncia su estado glorioso (cf. 13,3; 14,25) (“el monte”, la esfera divina en contacto con la historia humana, 3,13), ahora en relación con Israel (*de los Olivos*). El monte de Olivos adquiere un sentido teológico, como lugar donde Jesús va a manifestar esa fuerza capaz de superar la muerte misma, (el monte es *el lugar* donde se entendía que residía la divinidad) y que ahora esa divinidad no se va a conseguir ya con la imposición del poder sino con el don de la entrega de uno mismo.



El evangelista redacta el texto como si identificase a Jerusalén con Betfagé y Betania, para mostrar cómo la capital domina las aldeas; de este modo, Betfagé y Betania se convierten en ejemplos de “la aldea” (8,23.26), es decir, del pueblo ideológicamente manipulado por los círculos dirigentes (10,33). La meta última del camino de Jesús, más allá de Jerusalén (lugar de su muerte), es el Monte de los Olivos figura de su estado glorioso (cf. 13,3; 14,25).

Según diversas tradiciones bíblicas el monte de los Olivos sería el lugar donde un día se manifestaría el Señor (Zac 14, 4). Marcos, pues, dirige la marcha hacia ese lugar. Dado el gran peso que en su evangelio tendrá el suceso de la Pasión, es necesario volver a llamar la atención del lector que su fin es la glorificación.

¿Quién es Jesús?

La sección comienza con una afirmación curiosa de Jesús: no se refiere a sí mismo como el Hijo del Hombre, que es lo habitual, sino como el «Señor» (11,3). Esto da un tono nuevo al relato, de señorío, que se advierte especialmente en la escena de la entrada en Jerusalén. La multitud lo aclama como «el que viene en nombre del Señor», el que restaura «el reino de nuestro padre David» (11,9-10). Su señorío se manifiesta también en la maldición de la higuera, símbolo de Israel (11,12-14), en la purificación del templo (11,15-19) y en los enfrentamientos con los diversos grupos dirigentes, donde da prueba de agudeza mental y dominio de las Escrituras. El nuevo carácter cristológico de esta sección lo confirma el único uso que se hace de la fórmula Hijo del Hombre (13,26); no es ya el Hijo del Hombre sufriente, rechazado, condenado a muerte, sino el Hijo del Hombre glorioso sobre las nubes del cielo.

11,2-3.-Encontraréis un borrico atado.

El asno atado puede hacerse eco de un pasaje de la bendición de Jacob a punto de morir concedida a Judá. Se dice que un descendiente de éste «atará a la viña su asno y a la cepa las crías de su asno» (Gn 49,11 LXX). Jesús desata el asno. Sentarse sobre un asno que aún no ha sido montado es un signo de honor cuyo carácter de real humildad es subrayado en la profecía de Zacarías (Zac 9,9); esto contrasta con el otro signo de honor que constituye el tapiz de mantos, que evoca lejanamente la consagración de Jehú (2Re 9,12-13), monarca cuyo recuerdo bíblico no presenta como primera cualidad la dulzura precisamente.

El Señor tiene necesidad de él: muy probablemente, según el relato de Mc, Jesús se autodenomina «señor», en este caso también con connotaciones de realeza. El rey tenía poder para requisar temporalmente un animal para un uso político.

2 καὶ λέγει αὐτοῖς, Ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθὺς εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτὴν εύρηστε πῶλον δεδεμένον ἐφ. ὃν οὐδεὶς οὕπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν· λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε. 3 καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ, Τί ποιεῖτε τοῦτο; εἴπατε, Ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει, καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὕδε.

2 diciéndoles: -Id a la aldea que tenéis enfrente; al entrar en ella encontraréis enseguida un borrico atado que nadie ha montado todavía; desatadlo y traedlo. 3 Y si alguien os pregunta por qué lo hacéis, contestadle: «El Señor lo necesita y lo devolverá cuanto antes».

Misión de dos discípulos (cf. 6,7): publicar la idea del mesianismo pacífico, ocultada por la institución; *la aldea de*

en-frente, es decir “enfrentada”, hostil a los discípulos.

Id a la aldea (= *id al pueblo sencillo sometido por los dirigentes*). La aldea, pues, representa la institución judía. Cualquiera de aquellos pueblos vecinos a Jerusalén caía bajo el radio de su influjo. El evangelista quiere afirmar que Jesús ya se hallaba dentro del campo de acción de Judea o más principalmente de Jerusalén.

Los dos enviados deberán encontrar en la tradición de Israel la idea del mesianismo pacífico. Han de ir a **la aldea**, lugar de donde Jesús sacó al ciego y adonde le prohibió volver (8,23.26); ahora que los discípulos han decidido seguir a Jesús (10,52), pueden entrar en ella sin peligro.

El **borrero** alude al texto de Zac 9,9, que describe al Rey/Mesías no violento: “*Mira a tu rey que llega, justo, victorioso, humilde, cabalgando un asno*”; (no era la cabalgadura real, los reyes para mostrar su poder montaban la mula o el caballo que era un animal para la guerra, en cambio el asno es animal para “llover cargas” un animal destinado a las faenas) este pasaje del AT, sin embargo, se ignora en la teología oficial (**atado**²¹⁸), es decir, el pueblo judío posee la Escritura, pero la mutila o la amordaza, nadie se había interesado por estas palabras de Zacarías, las habían amordazado, ahora Jesús invitará a “soltarlas”; los enviados de Jesús, que llevan ya la imagen del verdadero Mesías, pueden rescatarla. La idea de un Mesías pacífico y sencillo no la pueden aceptar (= **borrero atado**); nunca ha existido antes en Israel un líder que cumpliese esa profecía (**que nadie ha montado todavía**); es una denuncia de la historia pasada, siempre caracterizada por la violencia y el dominio.

-Desatadlo y traedlo. Por tanto, Marcos está diciendo “vamos a rescatar esas palabras olvidadas del profeta Zacarías” que se habían “atado” para que nadie pudiese entender al Mesías como alguien pacífico y humilde, esa idea no cuadraba en la mentalidad del judaísmo oficial.

- Que nadie ha montado todavía²¹⁹; hasta ahora nadie ha tomado en serio esas palabras, ni las quería poner en práctica.

Jesús advierte a los enviados de que algunos pueden extrañarse de que vayan a utilizar ahora ese texto; la respuesta que tienen que dar: **el Señor lo necesita**, implica que Jesús (“el Señor”) necesita esos textos para invalidar en los discípulos la idea mesiánica de la institución y de la gente.

Id y desatadlo (= liberad a la gente sencilla de la idea de un Dios excluyente, poderoso, impositivo, que fulmine a los paganos) Difundid la idea de un mesías humilde, pobre y sencillo que no se impone a la fuerza.

4 καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗρον πῶλον δεδεμένον πρὸς θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου, καὶ λύουσιν αὐτὸν. 5 καὶ τινες τῶν ἐκεῖ ἐστηκότων ἔλεγον αὐτοῖς, Τί ποιεῖτε λύοντες τὸν πῶλον; 6 οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς καθὼς εἴπεν ὁ Ἰησοῦς· καὶ ἀφῆκαν αὐτούς.

4 Fueron ellos, encontraron el borrico fuera, en la calle, atado a un portón, y lo desataron. 5 Algunos de los que estaban allí les dijeron: - ¿Qué hacéis desatando el borrico? 6 Ellos les contestaron como les había dicho Jesús, y los dejaron.

El borrico está atado, pero a la vista de todos; no hay dificultad en encontrarlo. Los discípulos cumplen el encargo de Jesús.

-¿Qué hacéis desatando el borrico? (= se oponen a aceptar la profecía de Jesús de que el mesías tiene que ser humilde, universal y no imponerse por la violencia).

La misión secreta encomendada a los dos discípulos se entiende desde Zac 9, 9 y Gen 49, 11. Es cierto que no se cita textualmente la palabra veterotestamentaria (como Mt 21, 5), pero subyace claramente.

Según Zac 9, 9, el rey de la paz mesiánico, que aniquila los carros de combate²²⁰, los caballos y los arcos de guerra, que traerá la paz para los pueblos, cabalga sobre un asno, el pollino de una asna. La montura atada es una reminiscencia de Gen 49, 11, bendición de Jacob sobre Judá, de donde saldrá aquel a quien pertenecerá la vara de mando. Considerada la situación desde esta perspectiva, pierde toda su importancia la objeción de que el cabalgar

²¹⁸ Atado: como toda la acción, tiene para el evangelista, además de su sentido real, un significado simbólico, mesiánico: hay que entender probablemente que se hace referencia al pollino de Judá (el patriarca, ascendiente de David y por tanto del mesías) en Gn 49, 10-12, que ata su cabalgadura a una vid, símbolo de la riqueza del futuro reino de Dios en Israel.

²¹⁹ En el Oriente era tradición que el monarca debía circular sobre una cabalgadura nunca utilizada —ni antes ni después— por persona alguna; es por tanto el primer signo en la pasión que apunta a la realeza, o pretensión de ella, por parte de Jesús. Un significado similar tendrá la mención de la sepultura de Jesús tallada en la roca, nunca usada antes, según Lc 23,53.

²²⁰ Suele insistirse en el carácter absolutamente pacífico de la imagen de un mesías sobre un pollino, afirmando que está alejada de la noción popular judía de un mesías guerrero y dominador. Pero esta interpretación olvida que el mesías «pacífico» en el profeta Zacarías solo se presenta como tal después de haber aniquilado a todos los enemigos en el campo de batalla.

sobre un asno no sería algo extraordinario en Israel. Diversas expresiones rabínicas, aunque puedan ser en parte más recientes, permiten suponer que se consideró al asno como la montura mesiánica.

7 καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐπ. αὐτόν. 8 καὶ πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν, ἄλλοι δὲ στιβάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν.

7 Llevaron el borrico adonde estaba Jesús, lo cubrieron con sus mantos y él se sentó encima. 8 Muchos alfombraban el camino con sus mantos; otros, en cambio, con ramas que habían cortado en las fincas.

Alfombrar el camino con los mantos (= *conferir el poder político*, 2Re 9,4s.13). Los discípulos han comprendido y asocian la profecía con Jesús (*Llevaron el borrico*); el manto es figura de la persona (10,50, del ciego) y, al poner los suyos encima del borrico, indican que aceptan al Mesías pacífico y quieren asociarse a él, han entendido el valor de su gesto.

Otros, por el contrario, *alfombraban el camino con los mantos*, gesto inspirado en 2Re 9,13, donde los oficiales reconocen de esa manera la realeza de Jehú; los mantos puestos para pisar sobre ellos simbolizan la sumisión: quieren un Mesías dominador. Otros esparcen ramaje por el suelo como homenaje a ese Mesías. Al ser el manto figura de la persona, y echarlo para ser pisado, implica todavía una mentalidad de sometimiento a un Rey Poderoso, no aceptan todavía el simbolismo del borrico.

.-Con ramas que habían cortado en las fincas. Hace referencia a la fiesta de las cabañas, o de las Tiendas, que tenía un carácter mesiánico, se cortaban ramas en el campo y se llevaban al templo de Jerusalén, cantando el Sal 118, el “*Hosanna*” (= salvanos) con que se rezaba a Yahvé. Se buscaba el apoyo en un Dios que tiene que intervenir desde lo alto de una manera portentosa y actuar incluso por la fuerza para llevar su proyecto hasta su punto final.

11,9.- Hosanna.

Los peregrinos piden a Dios que les salve, en oración de llamada y esperanza israelita. Es, sin duda, una palabra polivalente que puede entenderse en clave política, social y/o religiosa. Sólo el contexto permitirá discernir su sentido.

Es una abreviación del hebreo *Hosiantta*, que significa «Dios nos ayude». No es por tanto un grito de júbilo litúrgico propiamente, sino una petición al cielo para que Dios ayude al rey mesías que entra en Jerusalén.

9 καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον, Ὁσαννά· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· 10 Εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δανίδ· Ὁσαννά ἐν τοῖς ύψιστοις.

9 Los que iban delante y los que seguían gritaban: Hosana ¡Sálvanos! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! 10 ¡Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David! y Sálvanos desde lo alto.

Aclamación que responde a la idea mesiánica del pueblo: el Mesías será un nuevo David, el rey guerrero; Bendito, etc. (Sal 118,25-26, de un general victorioso).

Al empezar la subida a Jerusalén, Jesús iba en cabeza (10,32). Aquí se ponen otros en cabeza (*los que iban delante*); le quitan la iniciativa a Jesús y pretenden marcarle el camino; *los que iban detrás* tienen que seguir ese itinerario impuesto. Le quieren indicar ellos el camino que debe seguir Jesús. Son tentadores, que quieren que Jesús se “desvíe” de su camino.

- ¡Sálvanos! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! La aclamación, en efecto, responde a la idea mesiánica del pueblo: se pide a Dios la salvación (*Sálvanos*) por medio de un Mesías que será un nuevo David, el rey guerrero; el grito *Bendito el que viene, etc.*, tomado del Sal 118,25-26, se aplicaba a un general victorioso; *el reinado que llega, el de nuestro padre David* acentúa la idea mesiánica que el pueblo tiene; el reinado que piden no es “el reinado de Dios” (1,15).

.- Nuestro padre David se opone a “*vuestro Padre del cielo*” (11,25). Siguen en la mentalidad de un mesías de Poder, que va a reproducir la figura de David, poderoso, batallador, conquistador y violento.

EL TEMPLO EN MARCOS 11

El tema del templo, que aparece por primera vez en Mc 11, no está ni por un momento separado del tema central del evangelio: el tema cristológico de la revelación de la identidad de Jesús. En esta segunda parte del evangelio de Marcos, tanto la multitud como sobre todo los jefes de judaísmo están preocupados con la pregunta sobre la identidad de Jesús. Y Jesús hace el papel del provocador, puesto que se dirige a la ciudad en un clima pretendidamente mesiánico e interviene con autoridad en la zona sagrada de Jerusalén.

Como en otros lugares, también aquí Marcos procede de manera dialéctica: para él, se equivocan los jefes cuando se oponen a Jesús sintiéndose dueños y dispensadores exclusivos de poder sobre el templo; y también son erróneas las aclamaciones de la multitud, que el evangelista recoge sin aprobar. Jesús es Mesías —enseña Marcos— pero su

mesianismo y su poder se definen en relación al cielo, es decir, a Dios, y no en relación a David. Esto significa que su misión es mesiánico-religiosa y no mesiánico-davídica o teocrática. El viene no para restaurar el «reino del padre David», sino, con una autoridad celeste, a buscar en el templo la casa de oración.

El estudio de los episodios de Mc 11 ha puesto de relieve esta especial acentuación de Marcos en los temas del templo y de la identidad de Jesús; pero es sobre todo el estudio panorámico del capítulo el que explica por qué Marcos intercala los dos fragmentos de la narración de la higuera, entre los tres episodios de la narración del templo. Estudiando la estructuración simétrico-concéntrica del capítulo y el empleo del vocabulario de la *proseukhē*, (oración) común a los episodios tercero y cuarto, se encuentra explicación a la falta de lógica entre la situación de la higuera que se había secado y las palabras de Jesús sobre la oración. Del mismo modo, teniendo en cuenta la intención de Marcos de narrar el episodio de la higuera sobre la falsilla de las acciones proféticas, se encuentra significado y explicación a la yuxtaposición de dos temas —la higuera y el templo— tan dispares y heterogéneos.

11,11

Al narrar el primer enfrentamiento con el “templo” (**hieron**), Marcos se diferencia de Mateo y Lucas más aún que en el relato de la entrada. Estos últimos narran la expulsión de los vendedores a continuación de la entrada, tratando de no romper las unidades de tiempo y de acción. Marcos, en cambio, separa los episodios, los mezcla con otro relato, los distribuye en dos días distintos y, en cuanto a la primera visita de Jesús al templo, señala que se limita a mirarlo todo a su alrededor (*periblepsamenos panta*²²¹) para luego salir de él, sin hacer ni decir nada (11,1 lb).

Entra Jesús, y sus acompañantes aclaman al Rey mesiánico, proclaman el reinado de David, pero él no se queda en la ciudad, como hubiera sido lógico: le han aclamado cuando sube, pero los de la ciudad no le han recibido; no han salido a la puerta para acogerle como rey mesiánico.

Es evidente que Jerusalén no le ha recibido. Sus representantes no le han hecho caso, ni le han pedido que se quede. Acabada la jornada tiene que marcharse y salir hacia Betania, que actúa como ciudad dormitorio para los peregrinos galileos que vienen a Jerusalén en las fiestas.

11 Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν· καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὄψιας ἥδη οὐσης τῆς ὥρας, ἔξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα.

11 Entró Jesús en Jerusalén, en el templo, lo estuvo observando todo y, como era ya tarde, salió hacia Betania con los Doce.

Jerusalén, que incluía y dominaba “la aldea”, incluye y domina también el templo: no solo el pueblo está manipulado por los dirigentes, también Dios lo está. En contra de la expectativa de los que lo aclamaban como Mesías davídico, esperando de él un acto inmediato de fuerza contra los dirigentes del templo y una proclama mesiánica, Jesús no pasa a la acción, solamente inspecciona el templo; éste va a ser escenario de su actividad en los días sucesivos, pero quiere que esa actividad quede desvinculada del entusiasmo popular y la esperanza de restauración que han rodeado su llegada.

Y cuando llegó la hora del atardecer; Cuando comienza a atardecer, Jesús, acompañado de los suyos, se retira de la hostil Jerusalén y se dirige a Betania. En este punto comienza el cómputo de un día que continuará en 11, 12-19s, parece desvanecerse luego para revivir de nuevo en el relato de la pasión. De esta manera, los acontecimientos parecen estar más interrelacionados entre sí.

Un triunfo, pero sólo para los que logran ver

Debe haberse tratado de proporciones modestas. Si no precisamente irrelevantes, ciertamente no clamorosas. Según parece, el cortejo tuvo lugar fuera de Jerusalén, y del relato de Marcos se saca la impresión de que se disolvió incluso antes de entrar en la ciudad. Las autoridades romanas, especialmente con ocasión de las fiestas, estaban alerta, dispuestas a sofocar cualquier manifestación que pudiese perturbar el orden público. Aquí, sin embargo, no parece que se hayan movido. Por eso en el proceso no se hace ninguna referencia a este acontecimiento, lo que es, por lo menos, extraño.

Ha sido la Iglesia primitiva la que, reflexionando sobre este acontecimiento, ha descubierto en él todas las características de una manifestación mesiánica. O sea, el significado profundo y el contenido del acontecimiento han sido presentados en un segundo tiempo, a la luz de la fe pascual. Revisado de nuevo, ha sido entendido así después de haber pasado. No es, por tanto, una profecía, sino una lectura *«post eventum»*. Los protagonistas —es decir, los mismos discípulos— allí, en ese momento, no se han percatado de las dimensiones simbólicas de aquel

²²¹ El verbo *perilepomai* es un verbo propio de Marcos: de las siete veces que aparece en el Nuevo Testamento, seis están en su evangelio.

cortejo.

Una vez más puede afirmarse que Cristo se revela escondiéndose. Se manifiesta, pero sólo a los que tienen oídos para entender y ojos para ver.

11, 12-26.- Templo de Jerusalén. Maldición de la Higuera (Mt 21, 18-29).

Este episodio continúa la línea de acciones simbólicas²²² proféticas del precedente, aunque su talante contrasta con el primero. El aire festivo y pacífico de la toma simbólica de Jerusalén se vuelve crispado y tenso en la acción simbólica del templo. Crece, por tanto, la tensión dramática.

En dos gestos profundos (signo sobre el templo, higuera seca) Jesús ha expresado y, en algún sentido, ha provocado la ruina de Jerusalén y de su sistema socio-religioso. Los dos signos se entrelazan, conforme a la técnica habitual de Marcos²²³, formando un tríptico (o sándwich): en el centro está el gesto de limpieza/destrucción del templo y a los dos lados la parábola de la higuera seca, símbolo de la destrucción del pueblo israelita. 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 anuncian y provocan una destrucción, pero, al mismo tiempo, 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.

Lugar de cumplimiento y salvación debía ser el templo. Pues bien, ahora aparece como el mayor problema. Lo que debía ser presencia superior de Dios, foco de unión, se ha venido a convertir en el obstáculo más grande.

El templo aparece, así como objeto de una fuerte paradoja:

- a) es signo de la gracia de Dios;
- b) es lugar de destrucción y nuevo nacimiento.

Para destacar su carácter simbólico y contar con plena libertad su historia, Marcos lo vincula literaria y teológicamente con el signo de la higuera.

Frente al Jesús que se ha hecho **pan**, el Templo se ha vuelto puro engaño. Lo mejor que puede sucederle, para bien de todos, es que se marchite, que no engañe más, que los humanos sepan que no pueden saciar allí su hambre.

Jesús declara terminado (desde ahora y para siempre) el tiempo de su aportación salvadora.

Significado de la maldición de la higuera en el contexto de Mc 11

Hay que apreciar el trasfondo veterotestamentario de la imagen utilizada por el autor. En el AT, sobre todo en sus libros proféticos, abunda el uso simbólico de árboles o plantas en general, y de la higuera y su fruto en particular, al describir la perspectiva de la venida de Dios para juzgar a Israel, particularmente en un contexto escatológico. Si se quiere interpretar correctamente el relato evangélico es preciso tener en cuenta tanto el rechazo por Dios, en el AT, de las malas higueras de Israel (o, más generalmente, su acción de secar un mal árbol) como la conexión estructural con el episodio de la purificación del templo. Especialmente visto a la luz de los correspondientes textos veterotestamentarios, el cuidadoso ensamblaje de las perícopas en 11,12-21 (maldición de la higuera-purificación del templo-constatación del efecto de la maldición) indica la intención del autor de que los relatos se interpretaran mutuamente²²⁴.

Este relato y el de la purificación del templo, embutido en él, deben ser leídos dentro de

- 1) la descripción marcana de los últimos enfrentamientos de Jesús con las autoridades de Jerusalén y de su salida final del templo para ir al monte de los Olivos (11,27-13,1);

²²² Se trata de un hecho claramente simbólico, pues Jesús, hijo de un pueblo campesino, sabe que en primavera no puede haber higos.

²²³ Seguramente es Marcos mismo el responsable de dividir el relato de la higuera en dos mitades y de poner en el centro la purificación del Templo para destacar el mensaje que quiere transmitir. Por ello, probablemente, Marcos escribió el versículo introductorio (11,12) y los que encontramos poco después (11,20-25) utilizando un recurso literario típicamente marcano como es el sándwich narrativo.

²²⁴ Es difícil concebir que la maldición de la higuera circulase como un relato aislado. Toda su razón de ser consiste en interpretar la purificación del templo, que a su vez interpreta el milagro punitivo. Cuesta imaginar qué función o significado podría tener la maldición de la higuera desconectada de los decisivos días finales de Jesús en Jerusalén, cuando afronta la fatídica hostilidad de las autoridades jerosolimitanas, y, más específicamente, qué función o significado podría tener desconectada de la purificación del templo.

- 2) el discurso escatológico de Jesús, que empieza con una profecía sobre la destrucción del templo (13,2),
- 3) la mención, en el proceso de Jesús, de su supuesta profecía sobre la destrucción del templo de Jerusalén «hecho por manos [humanas]» y la construcción, en tres días, de otro «no hecho por manos» (14,58);
- 4) el escarnio de que es objeto Jesús en la cruz, al serle recordada la supuesta amenaza de destruir el templo (15,29),
- 5) el desgarramiento de su cortina al morir Jesús (15,38).

Por tanto; la institución judía va a desaparecer; Jesús se acerca a ella esperando que no haya sido inútil del todo, pero queda defraudado. Hace de la higuera una figura del templo/institución.

Es la primera parte de una acción simbólica, como lo hacían los antiguos profetas, sobre todo Jeremías y Ezequiel en tiempos críticos. La acción simbólica es una especie de parábola en forma de pantomima. Lo llamativo, aun desconcertante, puede ser factor expresivo; por tanto, parece extraña la acción de Jesús. La higuera, como otros árboles, puede representar al pueblo escogido (Jr 8,13; Os 9,10); los higos representan a los judíos (Jr 24,1-8), ahora representa al pueblo incrédulo, que tiene follaje de apariencias y no da fruto. La imagen de los frutos es convencional a fuerza de repetida (Is 37,31; Ez 17,8-9.23). El texto no parece distinguir entre la estación de las brevas y la de los higos que el hebreo distingue con dos términos; el mes de abril no es estación de higos, sino a lo más de brevas (Cant 2,13).

El templo estéril

En el evangelio de Marcos, a diferencia del evangelio de Mateo o del evangelio de Lucas, el Templo solamente es mencionado en contextos polémicos: controversias, alusiones a su destrucción, juicio de Jesús y crucifixión. Marcos trata de una manera original el Templo, ya que el amor a Dios y a los demás «vale más que todos los holocaustos y sacrificios», como dice en 12,33b, y difiere de los otros sinópticos, en que los evangelistas Mateo y Lucas presentan los dos mandamientos más grandes, sin contraponerlos al Templo (Mt 22,34-40 y Lc 10,25-28).

Mediante la salida de Betania, Marcos establece la unión con lo que vendrá a continuación. Las indicaciones geográficas y de tiempo caracterizan su redacción. La perícopa, ciertamente sorprendente, crea dificultades de comprensión a aquel que pretenda juzgarla preferentemente desde la vertiente histórica. Pero si se acepta como verdadera su significación simbólica proveniente del antiguo testamento, resultarán superfluas preguntas tales como: ¿Cómo podía Jesús tener hambre si disfrutó de hospitalidad en Betania? ¿Por qué tuvo hambre él y no sus discípulos? ¿Cómo puede Jesús comportarse con un árbol como si de una persona se tratara?

Dios tiene “hambre” de los frutos de su pueblo, pero para el pueblo “nunca es tiempo”; solo da hojarascas. También se puede sospechar que tras estas palabras se esconde la fina ironía de los primeros cristianos grecorromanos que ven al pueblo judío y al Templo como una gran higuera, cargada de hojas, pero que no da fruto porque “nunca es tiempo”... Dios ha dado el fruto a otros, a los paganos.

El nivel simbólico del relato se centra en la falta de preparación de Israel para aceptar a Jesús (o, más probablemente, su mensaje del reino). El trasfondo veterotestamentario lo forma una serie de pasajes sobre las plantas y sus frutos (Is 1,30; Ez 17; Am 2,9; Os 9,10.15-16; Jr 8,13; Miq 7,1; Job 18,16.)

12 Καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξελθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας ἐπείνασεν.

12 Al día siguiente, cuando salieron de Betania, sintió hambre.

El relato no quiere contar un intento de saciar el hambre física, sino que adquiere un significado más profundo. La higuera, engalanada con profuso follaje, de la que Jesús espera frutos, desilusiona. El simbolismo de la higuera y de sus frutos viene desde el antiguo testamento. Os 9, 10 llama a Israel «fruto temprano de higuera». En una visión, Jeremías ve dos cestos, uno lleno de higos buenos, el otro de higos malos; tan malos que no se pueden comer (24,1-10; cf. 29, 17). Unos simbolizan a los exiliados que permanecieron fieles; los otros a los traidores de la patria. Miq, en su lamentación que parte de la comparación de Israel con una higuera, es el texto más próximo a este:

«¡Ay de mí que he venido a ser como en las recolecciones de verano, como en las rebuscadas de la vendimia! ¡Ni un racimo que comer, ni una breva que tanto desea mi alma!» (cf. Jer 8, 13).

El desencanto del profeta se basa en que los piadosos y los rectos han desaparecido de la tierra y los hombres llevan a cabo toda clase de acciones malas.

11, 13.- La higuera

El templo de Jerusalén, el exponente de la religiosidad del antiguo testamento²²⁵ se ha corrompido, pero era de esperar. Israel no es capaz de ofrecer una oración como la que pide Jesús, ni una limosna total ni un cambio de mentalidad en sus esperanzas; están demasiado aferrados a la tierra. Tiene sí, como la higuera mucho público que manifiesta una piedad externa, centrada en los sacrificios, pero no en la confianza en Dios, centrada en el poder del dinero recogido en el tesoro del templo, y no en el desasimiento de este mismo dinero centrada en dominar a los hombres, y no en servirles. Israel no puede dar esos frutos; es como la higuera, que no puede dar higos porque no es su tiempo. La razón es que estos frutos sólo puede darlos el nuevo culto, el querido por Jesús en su comunidad de seguidores.

No era tiempo de higos: Esta explicación es un añadido de Marcos²²⁶. En Palestina, los higos no maduran antes de junio. El modo en que el relato es contado sugiere que Jesús esperaba realmente encontrar fruto en el árbol y lo destruyó por la decepción sufrida. La explicación marcana hace aún más irracional su acción, pues debería saber que era imposible encontrar tal fruto en la época de la Pascua.

Su Reino es comida, como se muestra en las multiplicaciones (cf. 6, 6b-8, 26); quiere que el árbol de Israel también lo sea, comida sabrosa, abundante, para los humanos. Si la hubiera encontrado, su Reino (la Iglesia) sería un Israel ampliado, la eucaristía una comida israelita. Pero, acercándose mejor, Jesús descubre sólo hojas, llamativas a lo lejos, estériles de cerca. Por eso proclama su palabra de destrucción y ruina: ¡Que nadie coma...! Ésta no es la historia material de un árbol malo, al que Jesús habría condenado por capricho, como niño enrabiado, sino el drama del árbol oficial de Israel, que se condena a sí mismo por estéril.

13 καὶ ἰδὼν συκῆν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα ἥλθεν εἰ ἄρα τι εὐρήσει ἐν αὐτῇ, καὶ ἐλθὼν ἐπ. αὐτὴν οὐδὲν εὗρεν εἰ μὴ φύλλα· ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων.

13 Viendo de lejos una higuera con hojas, fue a ver si encontraba algo en ella, pero al acercarse no encontró nada más que hojas, porque el tiempo no había sido de higos.

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. 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. Ésta es la contradicción que Jesús ha descubierto en Jerusalén y que Marcos 11, 12-14 ha presentado de manera genialmente condensada.

Sintió hambre ¿De qué hambre se trata? Tiene sentido figurado: Jesús “cuando se acercaba a Jerosolíma” y llegó a la vista de la ciudad desde “la montaña de los Olivos”, viendo aquel templo, «**sintió hambre**». Jesús tenía “**hambre**” de que cambiase las cosas, porque aquel templo formaba parte de su iglesia, era el centro de su institución religiosa y lo tenía delante, mejor dicho, enfrente, pues divisaba desde allí la entera ciudad de Jerusalén, las murallas.

La higuera es figura del templo; su apariencia es frondosa (**una higuera con hojas**). El templo/institución va a desaparecer y Jesús quiere salvar lo salvable (*a ver si encontraba algo en ella*), pero la apariencia es engañosa y oculta la esterilidad. Es un esplendor sin fruto. Jesús habría deseado encontrar algo (hambre), pero no hay nada.

La estación, **el tiempo no había sido de higos** (impf. por plpf., como en 11,32), es decir, no ha dado fruto mientras ha podido darlo; el tiempo de la antigua alianza ha sido estéril. Ahora ya no habrá más ocasión (1,15: «Se ha cumplido el plazo/tiempo»). El término griego kairós (literalmente “**tiempo**”) aquí no hace referencia a la estación de la primavera, del verano o del otoño, sino al período de tiempo en que Israel debería haber dado frutos, (todo el tiempo del AT, la historia de Israel, durante ese tiempo no han producido nada,) preparando así la venida del Mesías. Jesús, al llegar, comprueba que se ha acabado el tiempo (*se ha cumplido el plazo*) sin que Israel haya producido ningún fruto ni derecho ni justicia, ni amor al prójimo. Israel debería haber sido un pueblo abierto que produjera frutos tan abundantes que los pudiera ofrecer a todas las otras naciones de la tierra. Pero Jesús, en la higuera que Dios había plantado en su jardín, sólo ha encontrado hojarasca, ningún higo.

La fase preparatoria a la llegada del Mesías ha terminado sin haber producido nada útil. Hay una alusión a Jr 8,5-13,

²²⁵ Tanto en el A. T. como en el N. T. encontramos la higuera y otros árboles que simbolizan la buena o mala gente, los dirigentes de Israel o la nación judía (cf. Jr 24,1-10; Mt 15,13; Lc 13,6-9); esta simbología también se utiliza en contextos escatológicos y muestra la relación que existía entre los árboles, Jerusalén y su Templo. Telford destaca cinco pasajes del Antiguo Testamento (Is 28,3-4; Jr 8,13; Os 9,10.16; Jl 1,7.12; Miq 7,1) que igual que Mc 11,12-14.20 utilizan una higuera que se seca como símbolo del juicio escatológico de Israel.

²²⁶ El árbol y su fruto son bien conocidos en la Biblia hebrea como símbolo de personajes normalmente buenos (o malos si los higos están secos: Jr 8,13), o de Israel en su conjunto. El texto clásico más próximo a este pasaje es Mi 7,1-2.

donde el profeta, después de constatar la corrupción de Jerusalén, que, a pesar de todo, se gloría de la Ley, termina descorazonado: «*Si intento cosecharlos, oráculo del Señor, no hay racimos en la vid ni higos en la higuera*».

Israel ha tenido su tiempo, pero ese tiempo ha pasado. Jesús ha preparado cuidadosamente el kairós de Dios, que se expresa a modo 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; sólo se ha ocupado de sus 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.

Según Is 56, citado en Mc 11,17, el plan de Dios preveía —además de la época de los sacrificios israelitas— la apertura del templo a todos los pueblos en una época futura. Al decir que no era el tiempo de los frutos, quizás el evangelista quería afirmar que todavía no se había inaugurado la época del culto de los paganos en el santuario de Jerusalén. La maldición sería, por una parte, castigo divino por el culto judío que había degenerado en tráfico y comercio; y por otra sería impedimento para la realización de la profecía sobre el culto no-israelita en el templo.

11,14.-Que nadie coma...

Ésta es una palabra enigmática: si la higuera no tiene más que hojas, no hace falta decir que nadie coma de ella. ¿Qué significa que Jesús hable así y Marcos recoja esta palabra en el momento clave de la entrada en Jerusalén? El narrador no la comenta. Deja que los mismos lectores se introduzcan en la escena y la interpreten con su vida.

Ahora, cuando llega el **kairós** del Reino, su viejo tiempo se cumple y se acaba. Ésta 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.

Es posible también que existiese en el origen del texto una confusión lingüística. El imperfecto arameo *jekol*, que subyace a *φάγοι* (v. 14), era ambiguo. Pudo haber tenido originalmente sentido futuro, pero más tarde debió de entenderse erróneamente como optativo. Si se supone esta posibilidad, entonces un anuncio de la proximidad del fin (“nadie comerá ya de tus frutos porque llegará el fin antes de que estén maduros”) se habría convertido en una maldición (¡nadie coma ya de tus frutos!).

Es claro que la higuera es Israel: símbolo del templo, árbol de vida universal, que en vez de extenderse a las naciones ha venido a convertirse en puro decorado, fachada inútil que engaña al caminante: promete fruto y no lo tiene; anuncia comida y la niega. Esta es la mentira oficial del judaísmo de los sacerdotes. Frente al Jesús que se ha hecho pan, el templo se ha vuelto puro engaño. Lo mejor que puede sucederle, para bien de todos, es que se marchite, que no engañe más, que los humanos sepan que no pueden saciar allí su hambre.

14 καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ, Μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι. καὶ ἥκουν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

14 Reaccionó diciéndole: «Nunca jamás coma ya nadie fruto tuyo». Los discípulos lo estaban oyendo.

Jesús confirma para siempre la esterilidad de la institución: ha terminado su papel histórico.

Israel ha rechazado a Jesús y su salvación; se ha quedado, con ello, anclado en sus antiguas formas cárnicas, que han degenerado. Y Jesús declara la inutilidad de tal culto: «**que jamás nadie coma frutos de ti**».

Maldecir a un árbol porque no hay en él frutos parece irracional a muchos, puesto que como recuerda el mismo Marcos, esos momentos antes de la Pascua **no eran tiempo de higos**. Sin embargo, esa maldición es similar a las acciones proféticas del AT cuya peculiaridad atrae la atención del mensaje presentado simbólicamente (Jr 19,1-2.10-11; Ez 12, 1-7). La higuera estéril representa a esas autoridades judías cuyos fallos se ilustran con la purificación del templo trasformado en “cueva de ladrones” en vez de “en casa de oración para todos los pueblos” (Jr 7,11; Is 56,7).

Privada de su razón de existir, la higuera seca se convierte en expresión del rechazo de Israel o en símbolo de que Israel ha cesado de ser el pueblo de Dios. Esto no equivale a un juicio sobre cada uno de los individuos que componen el pueblo de Israel, pero, en el sentido de la historia de la salvación, constituye el punto final de la historia de Dios con su pueblo.

Lo escucharon sus discípulos: prepara narrativamente el resultado del v. 21. El evangelista puede estar pensando también en sus lectores, que saben ya que el Templo ha sido derribado.

Visión histórica. El templo de Jerusalén y su historia

Según la teología deuteronómista, especialmente, el templo es el lugar elegido por Dios para establecer su morada, donde pudiera habitar su Nombre. Es el lugar de encuentro, de comunión y de convergencia de las tribus de Israel con su Dios. El templo era entendido por los judíos como un bastión de falsas esperanzas (Jer 27). El templo es un punto de referencia, un lugar de encuentro. Pero lo importante es Dios y el hombre; la voluntad de Dios expresada en su Palabra y realizada por los hombres en la justicia y equidad. El templo es una realidad ambivalente y equívoca que es necesario clarificar.

En manos de los jefes religiosos del pueblo judío, el templo se ha convertido en una higuera con hojas, pero sin fruto alguno. El culto que en él se realiza, con ceremonias solemnes y sacrificios constantes, no es más que simple hojarasca. Los frutos de auténtica oración, de justicia y de atención al prójimo están ausentes.

El templo no es ningún refugio para guarecerse de las exigencias de justicia y caridad hacia el prójimo. Las prácticas religiosas no sirven de tranquilizante y, menos aún, de coartada. Dios no acepta las genuflexiones de quien pisotea y explota a sus semejantes. El auténtico culto a Dios en el templo exige en la vida cotidiana el testimonio del amor y la renuncia a los propios egoísmos.

La higuera estéril ayuda a comprender la señal del santuario. Ya no basta una palabra, es necesario un gesto que explice y prepare (ponga en movimiento) la caída de ese templo muy vistoso pero malo, bellas hojas sin fruto. Jesús había venido observándolo todo (11, 11), para decir su palabra a la higuera (11, 14).

Se trata de un gesto, de un signo, de un símbolo. A punto de coronar su misión en el mundo, Jesús se remite a un gran profeta: Jeremías. También a aquel profeta le costó grandes sacrificios atreverse con el templo desmitificando su sentido y su valor. No es el templo de Jerusalén el instrumento de la salvación. La voluntad de Dios vivida en la justicia, ahí radica la verdadera salvación del hombre.

11, 15-19.- Denuncia del templo (Mt 21, 12-17; Lc 19, 45-48; Jn, 12-22). Jesús y los mercaderes del templo.

Esta perícopa contiene uno de los hechos más seguros históricamente de Jesús: su acción profético-simbólica contra el Templo. Pero la interpretación de esta acción es muy discutida. Además, las palabras de Jesús que la acompañan (v. 17) pueden ser no auténticas, sino más bien un complemento elaborado por el propio Mc para explicar cómo debe entenderse lo que hizo Jesús. El hecho en sí debió de ser decisivo para la condena de Jesús (véase 15,29), aunque en 14,58 puede desprenderse que la acusación de querer destruir el Templo no fue tenida en cuenta por el tribunal, que optó por la blasfemia.

Pone de manifiesto la realidad que se oculta bajo el aparato religioso del templo. No se propone reclutar adeptos para emprender una reforma o renovación; su actividad con la multitud se limita a la enseñanza.

El templo de Jerusalén, además de lugar de culto religioso, era el principal centro económico de la ciudad por la cantidad de personas que atraía y por los gastos que éstas tenían que realizar, entre ellos el proveerse de animales vivos para el culto sacrificial. Para esta última necesidad existía un lugar de venta fuera del recinto del templo, aunque muy cerca de él, la piscina probática. Pero otros comerciantes lograron de las autoridades del templo, mediante dinero, poder instalar lugares de venta en los pórticos del atrio de los gentiles. El espectáculo era expresión de un lugar de culto al servicio de los intereses económicos de comerciantes y sacerdotes.

Cambiar la moneda pagana por las acuñadas por el templo era obligatorio para pagar el tributo religioso y las ofrendas y hacer los donativos al tesoro, ya que al ser paganas se consideraban impuras; Mc menciona en particular el comercio de palomas, animales que tenían que comprar los pobres para los sacrificios expiatorios (Lv 5,7; 14,22.30s); el templo explota también a los pobres. El culto mismo es una injusticia. Los cambistas cambiaban el dinero griego o romano de los peregrinos por el judío o tirio (cf. Ex 30,11- 16).

Una condena tan dura del templo probablemente había sido anunciada por Marcos en los contextos de las dos citas proféticas de Mc 11,17. En Jeremías 7 se aducen como oráculo del Señor no sólo las palabras críticas de «cueva de ladrones», sino también inmediatamente después la profecía explícita de la destrucción del templo de Jerusalén: «Andad, id a mi templo de Siló (...) y mirad lo que hice con él (...), por eso trataré al templo que lleva mi nombre (...) lo mismo que traté a Siló» (Jr 7,12.14).

El contexto de Is 56, evocado por la referencia de Jesús a la «casa de oración» contenía la promesa de que el exclusivismo israelita llegaría a su fin. El oráculo divino repetía el lamento del extranjero («el Señor me excluirá de su pueblo», Is 56, 3a) y del eunuco («yo soy un árbol seco», Is 56,3b); y en orden inverso respondía primero al eunuco y después al extranjero. Al primero prometía: «a los eunucos... les daré en mi casa y en mis murallas un monumento y un nombre mejores que hijos e hijas» (Is 54,4-5); y al otro: «a los extranjeros... los traeré a mi monte santo, los alegraré en mi casa de oración; aceptaré sobre mi altar sus holocaustos y sacrificios; porque mi casa es casa de oración, y así la llamarán todos los pueblos» (Is 56,6-7).

11, 15-16

La obra de Dios se ha vuelto comercio al servicio de los sacerdotes. Jesús se sitúa de esa forma ante uno de los temas fundamentales de la mejor tradición rabínica, que ha definido los espacios de sacralidad en torno al templo.

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.

Las mesas de los cambistas²²⁷ no se hallaban durante todo el año en el templo sino únicamente durante las tres semanas que van desde el 25 de Adar hasta la fiesta de la Pascua (Seq. 1,3); por consiguiente, el relato evangélico está muy bien informado. Cuando Jesús no tolera que el camino que pasaba por el atrio del templo sea utilizado como atajo (por los aguadores) entre el Ofel y los arrabales del este de la ciudad (que es lo que se quiere dar a entender con lo de «trasportar vasijas por», del v. 16), este rasgo no tiene visos de invención.

La violencia de Jesús es profética y no sangrienta, sólo con un signo, una palabra; es humanizante y creadora, al servicio de la conversión (renacimiento) de Israel y de la unión de los pueblos: derriba simbólicamente la casa egoísta (del dinero y la separación), para que pueda elevarse la casa de oración y encuentro de todas las naciones. Actúa con dureza de profeta, para que el signo se pueda sentir y entender, por amor universal, arriesgando su vida.

15 Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἥρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν,

15 Llegaron a Jerusalén, entró en el templo y empezó a echar a los que vendían y compraban allí; volcó las mesas de los cambistas y los asientos de los que vendían palomas...

El templo se ha convertido en instrumento de explotación económica del pueblo: lo que allí resalta es el comercio. Mc no especifica lo que se compraba y vendía, y Jesús no expulsa sólo a los vendedores, sino también a los compradores: es el comercio mismo el que profana el templo; hay una alusión a Zac 14,21: «*Ya no habrá mercaderes en el templo del Señor... aquel día*».

Las mesas de los cambistas y los mostradores de los vendedores de palomas estaban situadas en el llamado atrio de los gentiles, pues eran ellos los que necesitaban cambiar el dinero que, al ser gentil, no podía circular como moneda pura. Los cambistas ganaban un porcentaje con los cambios. Los vendedores de palomas surtían a los fieles del animal sacrificial propio de la clase social mayoritaria, es decir, de escaso nivel adquisitivo. El templo, en buena medida, se sostenía económicamente de este comercio.

El nombre del cambista (**κολλυβιστῶν**;) remite al medio siglo (**κολλυνος**) que había que pagar (cf. Ex 30,11-16). Según testimonios rabínicos, en el cambio del dinero había un recargo de 2,1 ó 4, 2 %. No se han transmitido informaciones de abusos crasos que hubieran penetrado en el mercado del templo.

Es interesante tener presente que la acción de Jesús en el templo no solo se dirigía contra los que vendían, sino también contra **los que compraban**.

No solo rechaza del templo el comercio fraudulento, sino todo comercio e incluso los sacrificios, que no podían realizarse sin la existencia de los animales.

Los vendedores de palomas suministraban el material para el sacrificio propio de las mujeres (Lv 12,6-8; Lc 2,22-24), los leprosos (Lv 14,22) y otros (Lv 15,14.29).

11, 16

El versículo 16 es muy significativo y puede ser un poco la clave para comprender lo que hizo Jesús. Dice así: “**Y no permitía que nadie trasportase cosas (skeuos) por el templo**”. Se ha supuesto que esto se referiría a que a través de dos puertas el templo unía dos calles. Jesús prohibiría que el templo sirviera de medio para transportar objetos de una calle a otra. Pero lo más probable es que la palabra **skeuos** haya que traducirla por vasos (o recipiente). Aludiría a los vasos sagrados necesarios para el culto. Jesús consideraría este movimiento de vasos como algo irreverente, porque él ve la función esencial del templo en ser casa de oración. Comprendería el templo en un sentido más espiritual y fraternal.

Algunos traducen; **llevar vasija por el templo**: La vasija puede haber sido «las bolsas de dinero» de los compradores y vendedores; o quizás la prohibición era más general, dirigiéndose contra el transporte de cualquier

²²⁷ Los cambistas cambiaban monedas internacionales por la única admitida en el Templo, el shékel tírio (gr. *kóllybos*), moneda usada desde antiguo por los hebreos, que la consideraban como propia.

cosa o la utilización del área del templo como un atajo.

Impide que transporten utensilios por el templo. Ésta es una indicación exclusiva de Marcos, quien supone que los atrios del templo son un lugar donde se produce un tipo de procesión constante de utensilios sagrados (necesarios para un culto como aquel). Esos utensilios (*skeuos*) son ante todo los «vasos sagrados», recipientes de sangre de animales, jarras y vasijas de agua de abluciones, con cargas de madera para el fuego del altar, incensarios, fuentes, vestidos y objetos sagrados para un tipo culto fastuoso y frondoso, como obra de teatro, representación elevada ante (por causa) de Dios.

En contra de eso, Jesús (la iglesia de Marcos) quiere un culto en espíritu y verdad, humanidad (Jn 4, 23-24), sin necesidad de una representación en el templo de Jerusalén, considerado como una de las siete maravillas del mundo, gran centro económico de oriente. Los «vasos sagrados» del templo según la tradición, habían sido llevados por los caldeos a Babilonia (año 576 a.c.).

16 καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.

16... y no consentía que nadie transportase objetos atravesando por el templo.

Como buen conocedor de las Escrituras, Jesús debió de tener en mente el pasaje de Za 14,21:

«Y toda olla, en Jerusalén y Judá, estará consagrada a Yahvé Sebaot; todos los que quieran sacrificar vendrán a tomar de ellas, y en ellas cocerán; y no habrá más comerciante en la casa de Yahvé Sebaot en aquel día».

Si fue este el trasfondo, el significado sería entonces que Jesús manifestaba el deseo de que solo se transportaran vasijas ritualmente puras²²⁸.

A pesar del carácter sagrado que se le atribuía, el templo se usaba como lugar de tránsito de una calle a otra, para transportar cualquier cosa, sin respeto alguno por el pretendido recinto sacro. En los dirigentes, corrupción; en el pueblo, irreverencia. El templo está profanado, convertido en vía pública.

El mercado del templo servía para procurar los animales y productos necesarios para el sacrificio. Sólo si conseguían los animales adecuados estaban los peregrinos y devotos en condiciones de ofrecer el «verdadero sacrificio». El mercado, que habría florecido de manera especial en las grandes festividades, tenía lugar en el atrio exterior (atrio de los gentiles), que con sus dimensiones de 475 x 300 m representaba una gran extensión y comprendía a los restantes atrios y la casa del templo. Las autoridades del templo no se limitaban a consentir el comercio, sino que, en parte, lo dirigían ellas mismas.

Todo permite suponer que este pasaje, que recoge la enseñanza originaria de Jesús, ha sido escrito tras la destrucción del templo de Jerusalén (el año 70 d.C.), cuando Marcos, con otros cristianos y judíos no cristianos discuten (y disienten) sobre el sentido de esa destrucción. La higuera de Israel se encuentra seca, las «maldiciones» más hondas de profetas y videntes se han cumplido. ¿Qué puede hacerse ahora? Desde aquí se formula el verdadero tema: Cómo vivir sin este templo material sin caer en la pura violencia y desesperanza, sino descubriendo que existe otro templo más hondo, que es la misma vida humana. Jesús quiere transformar así la maldición (higuera seca) en bendición.

Pedro no sabe qué puede hacerse sin templo, cómo se puede vivir sin el gran signo del santuario. Por eso pregunta, y Jesús le responde diciendo que el verdadero santuario es la fe-oración y el perdón mutuo.

11,17.- Mi Casa (*oikos mou*).

Jesús está citando un pasaje de Is 56, 7, presentando así la «Casa de Dios» como su propia «casa», es decir, como la morada mesiánica, donde se cumple su mensaje, donde culmina su camino. La casa ha sido expresión privilegiada del mensaje y obra de Jesús, en sentido de lugar de reunión y comunidad reunida.

Casa de oración (*proseukhēs*). Sigue la cita y promesa de Is 56, 7, donde el templo de Jerusalén aparece como espacio abierto para el culto sacrificial (los holocaustos) de todas las naciones. Pues bien, Jesús rechaza la función sacrificial que aparece también en el fondo de Is 56, 7 y sólo reconoce la de la «oración», una oración sin comercio de animales y sin sacrificios.

En 11,17 se combinan dos afirmaciones proféticas: la de Isaías sobre el templo como casa de oración, y la de Jeremías sobre su degeneración en cueva de ladrones. Pero todo el episodio de la expulsión ilustra solamente el oráculo de Jeremías. Este profeta había acusado a los israelitas de alentar respecto al templo una confianza

²²⁸ Ver en esta prohibición un deseo oculto de Jesús de suprimir el culto del Templo es totalmente implausible: nadie ordena purificar lo que no tiene valor.

engañoso, sintiéndose seguros por el mero hecho de presentarse en presencia del Señor, a pesar de la determinación de seguir cometiendo todo tipo de abominaciones:

¿De modo que robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso, quemáis incienso a Baal, seguís a dioses extranjeros y desconocidos, y después entráis a presentarlos ante mí en este templo que lleva mi nombre y decís: "Estamos salvados", para seguir cometiendo tales abominaciones? ¿Creéis que es una cueva de bandidos este templo? (Jr 7,9-11).

Jeremías concluía de forma amenazadora diciendo que Dios haría con el templo de Jerusalén lo que había hecho con el de Siló (Jr 7,14).

Pero en todo el episodio de Mc 11,15-19 no hay ni una palabra que recoja el tema isaiano de los pueblos y de su oración. En cambio, Jesús habla de oración en el episodio siguiente, delante de la hoguera. También el auditorio de 11,20-25 (es decir, los discípulos) es más apropiado que el de 11,15-19 (es decir, los judíos profanadores del templo) para el desarrollo narrativo de la frase de Isaías sobre la casa de oración. Todo el texto de Is 56,3-7 es, en efecto, no un texto crítico como el de Jr 7, sino luminosamente positivo y que contiene la promesa de que todos los pueblos serán llamados al culto de Jerusalén: «Traeré a los extranjeros a mi Monte Santo, los alegraré en mi casa de oración; aceptaré sobre mi altar sus holocaustos y sacrificios, porque mi casa es casa de oración, y así la llamarán todos los pueblos» (Is 56,7).

En la línea de este oráculo de Isaías, Jesús habla a los discípulos en términos de futuro y les promete la aceptación divina de la oración hecha con fe y preparada en el perdón mutuo.

El evangelista parece, pues, poner la situación actual bajo el juicio del oráculo de Jeremías, por una parte, y comentar las palabras tomadas de Isaías, por otra, en la exhortación a los discípulos delante de la hoguera. Una cosa es, por tanto, el pasado judío del templo y otra el futuro del culto; el uno está bajo el signo del juicio y el otro bajo el de la promesa.

Así, pues, aun desde el punto de vista del vocabulario, el relato de la hoguera está ligado y proyectado al del templo. Hasta el punto de que, si se leyeron e interpretaran separadamente, el primero carecería de lógica y el segundo perdería fuerza.

Para todos los pueblos (**πᾶσιν τοῖς έθνεσιν**). El templo de Jerusalén se había convertido en lugar de sacralidad particular (*hieron*: 11, 15) del pueblo israelita. La nueva casa de Jesús debe abrirse, en gesto de plegaria y comunicación económica (pan y peces compartidos) a todos los humanos. Frente a la cueva de negocios, dinero y compraventa de los sacerdotes presenta Jesús el ideal y proyecto de su casa como espacio de apertura a Dios y encuentro para todas las naciones.

17 καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Οὐ γέγραπται ὅτι Ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς έθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπῆλαιον ληστῶν.

17 Luego se puso a enseñar diciendo: ¿No está escrito: ¿Mi casa ha de llamarse casa de oración para todos los pueblos? En cambio, vosotros la tenéis convertida en una cueva de bandidos.

La acción de Jesús no era un conato de reforma del templo ni pretendía desbancar a las autoridades religiosas; de hecho, va seguida de una enseñanza que explica su comportamiento. Menciona en primer lugar el designio de Dios sobre el templo: ser casa de oración para todos los pueblos (Is 56,7); pero Israel, por culpa de sus dirigentes, ha traicionado su misión universal; este pueblo debía haber constituido una sociedad justa que hubiese atraído a los paganos al conocimiento del verdadero Dios, pero, como lo demuestra el templo mismo, es una sociedad explotadora.

Mi casa será llamada casa de oración por todas las naciones paganas. Pero vosotros la habéis hecho "una cueva de bandidos". Con la fusión que ha hecho Marcos de estos dos dichos proféticos: uno de Isaías 56,7, y otro de Jeremías 7,11, quiere decir que su gesto es conforme al designio de Dios. ***En cueva de bandidos se ha convertido a vuestros ojos esta casa que se llama por mi nombre?*** La configuración libre de la segunda cita pone el acento sobre esto, así como el conjunto se convierte en una afirmación unitaria que presenta la función positiva y negativa del templo. Las expresiones: *Casa de oración para todos los pueblos* y *cueva de ladrones*, están en paralelismo antítetico. Se contraponen la finalidad asignada por Dios y el fracaso humano.

Las palabras de Is 56, 7 (para todos los pueblos) anticipan la misión universal del evangelio, formulada en contexto de caída del templo por 13, 9-10 y de muerte pascual en 14, 9. El fin del templo implica la superación universalista del sistema judío de pureza.

La primera de las citas, la más larga, que remite a Isaías, se refiere a una parte del libro en el que el profeta ilustra la llamada inclusiva, universal, del Dios de Israel. El capítulo comienza con dicha llamada de Dios a todo israelita que cumpla los mandatos de Israel, y en seguida incluye a los hijos de los extranjeros que se acercan a él y a los

eunucos, cuya idea de que Dios los separará de Israel, ya no está vigente (Is 56,4-5). Todos serán conducidos al Monte santo y colmados de gozo en su casa de oración, sus holocaustos y sacrificios serán aceptados porque *su casa será llamada casa de oración para todos los pueblos* (Is 56,7), y a partir del v. 9 tiene lugar una cruda y descarnada crítica contra los malos pastores del pueblo. El narrador pone en la voz de Jesús solamente las frases inequívocas en las que se resume y condensa esa llamada universal de Dios, pero quienes en el mundo de la historia conocen las Escrituras seguramente unen las dos partes del contexto, la que se cita explícitamente y la que se omite, en relación con la acción simbólica.

Jesús evita hablar del templo, pues Dios no quiere habitar en templos hechos por mano de hombre, sino que designa aquel lugar como “*la casa de Dios*”, una “*casa*” que había de estar abierta a todas las naciones paganas porque, gracias a Israel, siempre que hubiera hecho un uso correcto construyendo una sociedad libre y justa, hubiera atraído a los paganos al conocimiento del Dios verdadero.

La cueva de bandidos es el lugar donde almacenan el botín de las depredaciones (alusión al tesoro); la expresión está tomada de Jr 7,11, parte de una invectiva en la que el profeta²²⁹ denuncia el culto hipócrita (7,8-10) y anuncia la futura destrucción del templo (7,12.14).

El evangelista ha acentuado su crítica del templo y de su culto mediante un pasaje escriturístico presentado como dicho de Jesús.

El cap. 7 de Jeremías se encuentra en una parte del libro dedicada a la crítica del templo, dirigida en general a quienes acuden a él. Las palabras del profeta en nombre de Dios son, también en este caso, muy duras, claro rechazo del uso hipócrita del templo, de los deseos de salvación expresados allí y en abierta contradicción con la línea de conducta contra la justicia, los más pobres y oprimidos (Jr 7,5-6), viudas, huérfanos, inocentes. El discurso de Dios está dirigido a los fieles en general, pero a ellos se les pide que tengan cuidado de quienes pronuncian palabras falaces, que no se fíen de los mentirosos que acuden al templo después de haber robado, matado, cometido adulterio, jurado con mentira, incensado a Baal... (Jr 7,9-10) en clara alusión a los dirigentes religiosos.

Esta parte del discurso finaliza con la pregunta retórica *¿acaso esta casa que lleva mi nombre es a vuestros ojos una cueva de ladrones?* Así, la acción simbólica de Jesús es interpretada y apoyada por él mismo en la Palabra de Dios, de la que se adueña criticando con fuerza los cimientos sobre los que se erige el templo y sobre los que se sigue mintiendo, o sea: la exclusión, la hipocresía. El comercio es sólo un síntoma de tal utilización. La cita profética, por tanto, ataca al sistema del templo y, por ello, ataca a sus dirigentes.

La idea del Mesías unida a la restauración del Templo es propia de la tradición judía. Parece que el Jesús que presenta Marcos sigue esta tradición, pero de una manera muy particular, porque el Mesías y el Templo están íntimamente unidos en Marcos, pero para indicar precisamente lo contrario de lo que era habitual en la tradición judía. Marcos presenta un Mesías que se interesa por la misión a los gentiles y por convertir el Templo en un lugar de oración para todas las naciones (Mc 11,17; Is 56,7).

18 καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς, καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, πᾶς γὰρ οὐ όχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.

18 Se enteraron los sumos sacerdotes y los letrados y buscaban una manera de acabar con él; de hecho, le tenían miedo, porque toda la multitud estaba impresionada de su enseñanza.

La acción de Jesús llega a oídos de los dirigentes, representados aquí por dos grupos del Sanedrín: los sumos sacerdotes (aristocracia sacerdotal) y los letrados (doctores de la Ley). Lo primero que se les ocurre es buscar el modo de eliminar a Jesús. No pretenden dialogar con él. Su intención, sin embargo, no puede llevarse a efecto; tienen miedo de la multitud, impresionada por la enseñanza de Jesús, que le ha hecho ver la explotación de que es objeto. Como los dirigentes piensan en categorías de poder, temen que Jesús, que los ha denunciado abiertamente, arrastre a la multitud contra ellos.

El texto de Mc resulta irónico²³⁰: queriendo matar a Jesús, los mismos sacerdotes destruyen el templo

Marcos presenta, por una parte, un Jesús que cumple con las esperanzas mesiánicas en su entrada triunfal en

²²⁹ En momentos de inseguridad política (año 609 a.C.), el pueblo pone su confianza en el templo del Señor, como si ello garantizase automáticamente la salvación de la ciudad. Jeremías les dice que el templo no los salvará de nada, porque lo han convertido en una cueva de ladrones. Se pasan la vida robando, matando, cometiendo adulterio, jurando en falso, dando culto a otros dioses... y cuando se ven en peligro acuden al templo en busca de salvación. El templo es para ellos como la cueva para Alí Babá y los Cuarenta Ladrones. Un sitio seguro, donde dicen: «Estamos a salvo», para poder seguir cometiendo toda clase de pecados. En estas palabras de Jeremías, la imagen más hiriente es la del templo como cueva de ladrones. Esa es la que recoge Jesús.

²³⁰ cf. doble sentido de *auton* en 11, 18a; puede referirse al *auton* del templo (11, 17c) o al de Jesús (11, 18b).

Jerusalén (11,7-10), pero al mismo tiempo, mediante una acción dramática, afirma su autoridad sobre el Templo, purificándolo, y, por tanto, un Jesús que desafía la imagen mesiánica tradicional de su mundo.

19 Καὶ ὅταν ὥψε ἐγένετο, ἐξεπορεύοντο ἔξω τῆς πόλεως.

19 Cuando llegó el anochecer, salieron fuera de la ciudad.

ὥψε. Jesús pasa el día en el templo (*cuando anocheció*), sin miedo a los dirigentes, cuya reacción podía preverse, pero no pernocta en la ciudad. Sale de ella con los discípulos, que han sido testigos mudos de la escena.

La higuera seca (Mt 21, 20-22)

Comienza el tercer día de Jesús en Jerusalén. El evangelista no hará mención de fecha alguna hasta 14, 1: "Faltaban dos días para la Pascua y los Ázimos". Bajo el ámbito del tercer día y en el templo va a desarrollar Marcos el magisterio de Jesús sobre las enseñanzas dogmáticas en Jerusalén, que tendrán su conclusión solemne cuando saliendo del templo y sentándose en el monte de los Olivos (13, 1) pronuncie su famoso discurso escatológico.

La muerte de la higuera (= templo) no es efecto de las solas palabras, sino de una actitud y actividad dispuesta a arrostrar la hostilidad del sistema con todas sus consecuencias.

La higuera puede ser entendida como una metáfora del templo cuya lógica llevada hasta el final sería que algo que no cumple con su función a pesar de su apariencia debería ser destruido a la vista de todos. Se deduce que, lo mismo que las ramas secas anuncian la muerte radical de la higuera, los signos externos del templo anuncian su esterilidad. La parábola sobre el templo se vuelve cruda en relación con la acción simbólica de la higuera, máxime si se tiene en cuenta que la higuera ha sido junto con la viña una de las imágenes asociadas al pueblo de Israel. La imagen de la higuera aparece con cierta frecuencia en los profetas, como Os 9,10 o Jr 24,1-10 en la escena de los dos cestos de higos.

11,20-26.- Higuera seca y conducta fecunda.

Ese nuevo modo de adorar a Dios viene explicitado ahora para los discípulos. La observación de Pedro sobre la higuera condenada, que de estéril se convierte en seca, sirve al evangelista para poner en labios de Jesús tres dichos, probablemente independientes en su origen, que constituyen un verdadero catecismo para la comunidad cristiana, obligada a dar los frutos que el judaísmo rehusó.

El tema principal de tales dichos lo constituye la oración. Existe una pequeña cadena mnemotécnica que tiene su centro en el verbo "orar". Hacia él quedan orientados los verbos "creer" y "perdonar". Se remite así a la precedente definición del templo como "casa de oración", precisando su alcance. Frente a una planta infructuosa y de inútil hojarasca, la comunidad cristiana, el nuevo templo de Dios, ha de caracterizarse por una oración confiada, que refleje una fe sin reservas y que se traduzca en una vida de auténtica comunión fraterna.

11,20

En el paralelo de Mt la higuera se había secado al instante, que quizás sea la tradición original. Si es así, Mc ha creado esta escena a la que ha unido los tres dichos independientes de Jesús. Es posible que el evangelista haya creado este cuadro a partir de la tradición básica de la parábola de Jesús sobre una higuera que recoge solamente Lc en 13,6-9.

20 Καὶ παραπορεύομενοι πρωῒ εἶδον τὴν συκῆν ἐξηραμμένην ἐκ ρίζῶν.

20 Al pasar por la mañana vieron la higuera seca de raíz.

Es curioso que Marcos fija la escena de la higuera seca "*al pasar muy de mañana*", que corresponde, como se ha dicho, según su cómputo con el inicio del tercer día. Marcos ha hablado del *tercer día* en los anuncios de la Pasión. La higuera (= el templo) se seca al tercer día. ¿No habrá aquí una alusión a la resurrección? La higuera se había secado desde las mismas raíces. La institución israelita ha llegado a su fin.

Encuentran la higuera completamente muerta (*seca de raíz*), sin esperanza de reverdecer. La maldición ha causado su muerte, que anuncia la destrucción del templo, centro de la institución judía (13,2); lo que no cumple su finalidad no tiene razón de existir.

El que se hubiera secado de raíz solo puede entenderse como símbolo de la Jerusalén que se ha vuelto estéril. Una enseñanza sobre la fe dirige la atención hacia otro tema, pero empalma con lo anterior en la medida en que la negativa a creer es la causa de la situación de Israel. El recuerdo de Pedro es un artificio estilístico que hace posible continuar la narración.

11,21.- La higuera...se ha secado

El texto anterior (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? De esa manera él acentúa la destrucción de lo antiguo. Es como si el mundo anterior hubiera terminado.

21 καὶ ἀναμνησθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ, Ῥαββί, ἵδε ἡ συκῆ ἣν κατηράσω ἔξηρανται.

21 **Pedro se acordó y le dijo a Jesús: «Rabbí, mira, la higuera que maldijiste se ha secado».**

Pedro recuerda a Jesús lo sucedido el día anterior y pone en conexión la muerte de la higuera con sus palabras. Deja ver su actitud llamando a Jesús por segunda vez Rabbí, es decir, maestro que se atiene a la tradición del judaísmo; muestra así Pedro que ha vuelto a su antigua postura; por eso hace notar a Jesús el poder de su palabra, insinuando que podría aniquilar a sus enemigos sin necesidad de afrontar la muerte (cf. 2Re 2,24); quiere ver en Jesús un Mesías de poder: nueva tentación (cf. 8,32s). Pero la ruina de la higuera/institución no se deberá a la sola palabra de Jesús, sino a su denuncia y ruptura, que le acarrearán la muerte (11,17s).

11,22-23.-Tened fe en Dios

La destrucción del templo (higuera seca) es para Pedro un problema de primera magnitud. ¿Qué se puede hacer cuando el orden sagrado del judaísmo ha caído, está ya seco? Jesús responde mostrando que la destrucción del templo/higuera permite el surgimiento de la auténtica sagrальность evangélica, centrada en la palabra de la fe, en la plegaria y el perdón.

La respuesta imperativa de Jesús a Pedro: «Tened fe en Dios» y pedid en oración (11,24-25) puede considerarse como un pequeño resumen de lo que salva al hombre, porque si la fe es confianza depositada en Dios, la plegaria es la expresión de esta fe. Jesús se rebela contra el Templo —que es el lugar de oración por excelencia—, y después dice que la oración, sin el Templo, será más eficiente que nunca, porque la garantía de su eficacia ya no será el Templo, sino la fe en Jesús, en Dios mismo.

22 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς, Εἰ ἔχετε πίστιν θεοῦ, 23 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὅς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ, Ἀρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὁ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐτῷ.

22 **Jesús les repuso: «Tened fe en Dios. 23 Os aseguro que quien diga a ese monte: «Quítate de ahí y tírate al mar», y no vacile en su interior, sino tenga fe en que lo que dice va a suceder, lo obtendrá».**

Jesús reacciona y habla a todos, señal de que Pedro ha interpretado el sentir del grupo. Los exhorta a adoptar su misma actitud, con una confianza plena (Tened fe en Dios), que elimina el miedo (cf. 4,40). Pedro no ha asociado con el templo el hecho de la higuera; no comprende que éste significa el fin de todas sus esperanzas de un Mesías triunfante. Por eso les dice Jesús que también ellos deben romper radicalmente con la institución (el monte del templo, símbolo de un sistema presuntamente legitimado por la presencia divina), y desechar su desaparición (*quítate de ahí y tírate al mar*, cf. 5,13); su ruptura tendrá eficacia si el miedo no los hace vacilar, pues, como en el caso de Jesús, la institución se propondrá suprimir a los que rompen con ella.

*El monte*²³¹ que puede ser sepultado en el mar por el poder de la oración es el monte del templo, en contra de algunos que piensan que es el monte de los Olivos.

La fe abre cauce a la fuerza de Dios, que se manifestará a través del que cree (y lo obtendrá), derribando todo aquello que impide la realización del hombre. El plazo del cumplimiento no se señala, pero no por eso es menor la certeza.

11,24

Ahora, seca su higuera, caídas sus piedras (cf. 13, 2), los seguidores de Jesús se vuelven templo, pues Dios mismo

²³¹ Este monte: podría ser el de los Olivos o bien el monte del Templo, o cualquier otro monte. En favor del primero está la posible alusión implícita de Jesús al oráculo de Za 14,4, que habla de un movimiento del monte de los Olivos: cuando aparezca Yahvé para instaurar el Reino, «el monte de los Olivos se hundirá por el medio desde oriente a occidente haciéndose un enorme valle: la mitad del monte se retirará al norte y la otra mitad al sur». Jesús simplemente modificaría el oráculo. En pro de la segunda posibilidad está el contexto que supone, con la realidad y con la tradición literaria de la Biblia hebrea, que el Santuario está asentado en un monte, como en Is 2,2 (por ello, en la teología de la restauración de Israel, se suponía que desde la llanura se vería el Santuario al que «peregrinarían todas las naciones»). Pero este monte será destruido, es decir, se hundirá en el mar, como consecuencia de la plegaria (cristiana). En favor de la tercera posibilidad —referencia a cualquier monte—, la más probable, es posible que Jesús con su lenguaje hiperbólico, muy de su gusto, haga referencia sin más a un proverbio popular que indica una cosa imposible para el ser humano, pero posible para Dios.

les concede de manera directa lo que piden. No necesitan santuario nacional ni sacerdocio controlado por la ley de escribas. Los creyentes pueden dialogar y dialogan directamente con Dios, en gesto de confianza, teniendo la certeza de que Dios les ha concedido ya.

24 διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν.

24 «Por eso os digo: todo cuanto pidáis en vuestra oración, tened fe en que lo habéis recibido y lo obtendréis».

La oración expresa un deseo en la línea del plan de Dios. Fe-confianza y oración son inseparables. La orden al monte suponía la certeza de que Dios está con el discípulo; la oración ha de basarse en la misma certeza, creyendo que es infalible. La fuerza de Dios está a disposición del discípulo para que afronte las consecuencias de su ruptura.

El objeto de la petición (**todo cuanto pidáis**) no es arbitrario, se refiere a todo lo que va en la línea de la instauración del Reino.

En traducción al plano general, repite lo que el dicho de la fe que desplaza montañas, fórmula de manera concreta y simbólica. Pero hay una novedad la fe aparece ahora unida con la oración de petición. Y se indica que esta oración es pronunciada por una comunidad. También el judaísmo conoció la eficacia de la oración común.

«La oración de la totalidad (comunidad) jamás vuelve de vacío» (cf. Mt 18, 19), dice un proverbio rabínico. Habrá que poner sumo cuidado en no interpretar equivocadamente la incondicional promesa de la escucha, aplicándola, por ejemplo, a la satisfacción de deseos insensatos. Si la fe es la confianza puesta en Dios, la oración es expresión de esa fe. En la oración, el que ora aprende a conocer la voluntad de Dios, la afirma y pide que se cumpla (cf. Mt 6, 10b par).

Lo habéis recibido²³²

11, 25.- ¿Recuerdo del Padrenuestro?

En el versículo 25 resuena el Padrenuestro: “Perdonad si tenéis algo contra alguno, para que también vuestro Padre, que está en los cielos os perdone vuestras ofensas”. Aparece aquí en síntesis el Padrenuestro, que, por otra parte, Marcos no ha transmitido. Hace poco (Mc 11, 17) recordaba aquellas palabras de Jesús, que este tomaba del profeta Isaías: “Mi casa será llamada casa de oración para todas las gentes”.

La higuera seca simboliza el templo, que se ha extinguido, porque ha abandonado su sentido principal para el hombre: la oración. El cometido central del templo era la comunión con Dios, la confianza sin límites, la “fe de Dios”. Ahora se señala que ese Dios es nuestro Padre (11, 25). Este Dios perdonará nuestros pecados, si nosotros perdonamos a los demás, si tenemos algo contra ellos.

El templo era lugar de expiación y perdón de los pecados (1Re 8; Lev 16) y allí subían los israelitas para conseguirlo, siguiendo un ritual avalado por la tradición sagrada. Pues bien, Jesús afirma que no hace falta templo para conseguirlo, pues Dios perdona directamente a través del perdón que se ofrezcan los hombres, que de esa forma aparecen como mediadores del perdón, como verdadero templo.

El judaísmo era una especie de máquina sacral de perdonar, centrada en la liturgia misteriosa de la expiación (*Yom Kippur*), que expulsaba los pecados sobre un chivo emisario, una vez al año, quedando el pueblo limpio, para volver el año siguiente a la misma ceremonia.

Lo primero no es pedir perdón a Dios, a través de una liturgia sacrificial o penitencial, como la realizada en el templo, sino empezar perdonando: «Cuando oréis perdonar»; no viene primero la oración y después el perdón, sino que la misma oración (diálogo con Dios) se expresa y se realiza a través del perdón que se ofrece a los demás. Daba la impresión de que Pedro no aceptaba el perdón, sino que interpretaba la caída del templo como efecto de una «maldición» de Jesús, de manera que seguía inmerso en una religión de ley y de venganza. Pues bien, en contra de eso, Jesús entiende toda la escena (la caída del templo y de un tipo de judaísmo vinculado al templo) como oportunidad espléndida para cultivar una experiencia de perdón universal.

25 καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινος, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῇ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

25 Y cuando os pongáis a orar, perdonad lo que tengáis contra otros, para que también vuestro Padre del cielo os perdone vuestras culpas».

Hay una condición para que la oración sea eficaz, no sentir hostilidad contra los hombres: la ruptura no se hace por

²³² Gramáticamente, la forma de aoristo ἐλάβετε ha originado correcciones en el texto o ha suscitado el juicio de que se había pensado en una fe que sabe que Dios regala antes de que el hombre lo pida. En contra hay que decir que el aoristo puede tener cierto significado futuro cuando se encuentra detrás de una condición futura. Tal vez cabría entender «también a vosotros se os concederá» como inclusión en la fe de Jesús.

odio a los opresores, sino por amor a los oprimidos, para evitar que continúe la opresión. El que dentro de sí alberga el odio se cierra al amor de Dios y no puede recibir su perdón. Jesús excluye todo espíritu de violencia. El nombre de «Padre» significa que Dios es amor y vida; esto funda la fe-confianza del discípulo; pero no se está en sintonía con el Padre sin una actitud de amor hacia los demás.

Subraya que el orante depende del perdón de Dios (cf. Eclo 28, 2) La postura de pie era la posición usual para hacer oración. Condición previa para que Dios perdone es la disposición a reconciliarse con los semejantes.

Estas frases de Jesús tienen un sentido constructivo con relación al templo y sus funciones, pues para Jesús el templo ya no tiene significado alguno. La anulación de ese sentido vendrá ratificada al final cuando se rasgue el velo, pero ahora, para Jesús, el templo ha terminado, de modo que sus funciones se han desplazado al aire libre, al ámbito de la persona entendida como sujeto en relación. Dios es el *Padre vuestro del cielo*, no del templo.

El templo ha dado paso a la persona, lugar de la confianza en Dios y lugar de interrelación humana. De este modo Jesús ha redefinido uno de los pilares del judaísmo: a través de los signos proféticos sobre la higuera y el templo.

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 este pasaje, ya no es necesario un templo expiatorio, pues Dios perdona 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.

Ya no hay que buscar ritos sagrados para aplacar a Dios, pues Dios viene a mostrarse como Padre que perdona por sí mismo, directamente, y muestra su perdón allí donde los humanos se perdonan unos a los otros.

(Algunos manuscritos²³³ añaden el v. 26, tomado de Mt 6,15.)

v 26²³⁴ «*Pero si vosotros no perdonáis, tampoco vuestro Padre que está en los Cielos perdonará vuestras culpas*»

11,27-12,44.- Controversias con los dirigentes del judaísmo. Intensificación ulterior del conflicto

Los gestos simbólicos de Jesús, especialmente el de la purificación del templo, encuentran inmediatamente su réplica por parte de las autoridades judías. La reacción silenciosa y a distancia que se produce en Mc 11,18 se hace ahora explícita y a la cara.

Si el conflicto de Jesús con las autoridades religiosas es vivo en la sección central del relato de Marcos, se intensifica más aún en las controversias que tiene con ellas en el templo. Para poner en guardia al lector sobre esto, Marcos emplea varios recursos. Por una parte, la localización misma subraya la vehemencia del conflicto porque el templo es el lugar de la presencia de Dios y la sede del poder de las autoridades. Por otra parte, la atmósfera en la que tienen lugar las controversias de Jesús en el templo es, a excepción de su diálogo con «el escriba afable», de una despiadada hostilidad: repetidamente, las autoridades quieren prender a Jesús o acabar con él (11,18; 12,12). Una vez más, por tanto, estas controversias adquieren el tono de un agudo enfrentamiento: en cada una de ellas, Jesús es desafiado por las autoridades en cuestiones que pertenecen específicamente a él.

11, 27-12, 12.- Autoridad de Jesús: discusión sobre la viña

El gesto sobre el templo marca la línea divisoria de la historia. Si Jesús tiene razón: ¿qué sentido le queda al templo? Es 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 enfrentamiento 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;

²³³ El v 26, que determinados manuscritos ofrecen parcialmente con variantes (D lat), debe ser suprimido del texto dice «*Si vosotros no perdonáis, vuestro Padre en los cielos no perdonará vuestras trasgresiones*» La entrada del versículo se explica por la influencia del paralelo Mt 6, 14 s.

²³⁴ Existe una coincidencia casi general de críticos y exégetas en que este versículo es una adición posterior de un escriba cristiano, que, dándose cuenta de que la sustancia de Mc 11,25 se encontraba también en Mt 6,14, quiso completar el paralelo incluyendo la frase condicional sobre la falta de perdón presente en Mt 6,15. Aparte de no estar incluida en manuscritos muy tempranos que recogen todos los tipos de textos, la adición del v 26 se revela como tal con su empleo de la forma condicional «*si vosotros no perdonáis*», con paralelo en la forma condicional de Mt 6,14, en vez de la forma temporal («*cuando os pongáis en pie para orar*»).

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.

11, 27 -33.- Comienza el cuarto día.

El pasaje es difícil de interpretar desde el punto de vista histórico, por lo que los comentaristas están divididos. En general se está de acuerdo en que el v. 28 puede representar una reacción normal de las autoridades judías, pero el modo como se desarrolla luego la discusión (vv. 29ss) puede que sea una disputa posterior entre la comunidad cristiana y la Sinagoga que reformó una tradición previa y la retrotrajo a la vida de Jesús.

El gesto de Jesús en el templo, con su comentario posterior es fuente de disputa: los componentes del Sanedrín piden sus credenciales, quieren los signos de su autoridad. Jesús comienza por negarse (11, 27-33), pero luego responde con una parábola (12, 1-12) que anticipa el sentido y desenlace de su muerte. En el fondo de la controversia está el tema de los profetas verdaderos y falsos, muy repetido en el Antiguo Testamento.

La problemática histórica puede referirse únicamente a la redacción original de la perícopa. Su forma actual delata con demasiada claridad los rasgos de la confrontación entre Iglesia y sinagoga. Bastantes autores valoran la referencia al bautismo de Juan como fundamentación de la autoridad de Jesús como “*signum*” de que se ha conservado una situación histórica de la vida de Jesús. Si es correcta la suposición de que los formuladores de la pregunta original fueron discípulos del Bautista, es más fácil suponer que la discusión recogida en 28-30 refleja la confrontación entre la comunidad del Bautista y la de Jesús, pero ciertamente en un estadio primitivo. La acentuación del bautismo de Juan podría dar pie a la tesis de que la pregunta (“tauta”) se refería al bautismo que, entretanto, se administraba en la comunidad cristiana. En tal caso, la comunidad del Bautista se habría sentido, comprensiblemente, escandalizada de esto.

27 Καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα.

27a Y llegaron de nuevo a Jerusalén

Llegada a Jerusalén, donde se prevén reacciones a la denuncia del templo hecha el día antes por Jesús.

Entran de nuevo en Jerusalén; El verbo *entrar* está en plural para indicar que, en el nivel de los hechos de la historia, aunque los discípulos no aparezcan explícitamente, están con Jesús y son testigos de todo lo que va a suceder. El narrador vincula de nuevo Jerusalén y el templo, de modo que es posible relacionar cuanto le sucede al templo con lo que sucede a Jerusalén, símbolos de la institución religiosa judía.

καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ ἔρχονται πρὸς αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι

27b Mientras él paseaba por el templo, se le acercaron los sumos sacerdotes, los letrados y los ancianos...

Aunque los dirigentes traman su muerte, Jesús se pasea solo por el templo, sin que se mencionen sus discípulos. Mientras que los dirigentes tienen miedo de él (11,18), él no lo tiene de ellos.

Se le acercan los tres grupos que componían el Sanedrín o Gran Consejo, exponentes de los tres poderes: el religioso-político (los sumos sacerdotes, aristocracia sacerdotal), el intelectual (los letrados, teólogos y juristas) y el económico (los senadores, aristocracia civil). El Consejo en pleno, indica la gravedad de la situación.

La enumeración completa de los grupos que componían el sanedrín (cf 8, 31), al que estaban sometidos el Jefe y la policía del templo (cf Hech 4,1), confiere rango oficial a la presentación y establece un puente al relato de la pasión. Marcos habría pensado en una embajada de las autoridades, no en una presentación de todo el consejo supremo. No se dice si, entretanto, se había restablecido el mercado del templo o si quedó en suspenso hasta que se reunieran los miembros del sanedrín. Si se tiene en cuenta el sentido del evangelista, podría suponerse esta última alternativa. El que no establezca relación alguna con la protesta de Jesús en el templo no carece de importancia para la pregunta de los adversarios.

11,28-30

Los v. 28-30 responden completamente a la forma de una conversación rabínica de escuela o de discusión. A la pregunta de sus interlocutores, Jesús responde con otra pregunta. En las conversaciones rabínicas se presupone generalmente que la contrapregunta se refiere a algo que los interlocutores admiten.

Originariamente, quienes plantean la pregunta podrían haber sido discípulos del Bautista que tenían dudas respecto de Jesús y debían ser conquistados mediante la comparación con Juan.

11, 28.- ¿Con qué autoridad haces estas cosas?

Las cosas a que aluden no son accesorias, gestos o actitudes que Jesús podía omitir por prudencia, quedando firme

el resto de su obra. Al contrario, en ellas (higuera seca, fin del templo) se condensa el proyecto de Jesús: para que surja la casa de Dios y los humanos se vinculen en palabra y mesa, debe terminar el judaísmo actual. En nombre de ese judaísmo, los sanedritas (sacerdotes del templo, escribas de la ley y ancianos del pueblo) piden a Jesús las credenciales.

Si Jesús no lograba demostrar el origen de su autoridad profética, podía ser condenado a lapidación como falso profeta (Dt 13,6; 18,20).

28 καὶ ἔλεγον αὐτῷ, Ἐν ποίᾳ ἔχουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; ή τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἔχουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῆς; 28... y le decían: «¿Con qué autoridad haces esto? ¿Quién te ha dado semejante autoridad para hacer esto?»

Le hacen dos preguntas: la primera quiere saber qué clase de autoridad se atribuye Jesús para hacer lo que hace, la segunda, quién se la ha dado. A su entrada en Jerusalén Jesús ha sido aclamado como Mesías, y la expulsión de los mercaderes era fácil de interpretar como un gesto mesiánico. Los dirigentes no consideran por un momento si la actuación de Jesús estaba justificada, si su denuncia correspondía a un abuso real. Pero, como representantes y custodios de la institución, afirman tener autoridad legítima, procedente en último término de Dios, y tienen derecho a saber de labios de Jesús qué títulos ostenta que justifiquen su actuación. Intentan llevarlo al terreno jurídico.

Puesto que la autoridad de Jesús supera manifiestamente a la de los escribas, hay que provocarlo para que confiese la conciencia de su envío. Tiene que decir quien le dió esa autoridad especial. No se pone en entredicho la docencia rabínica a la que él se sabe obligado ya que no ha recibido ordenación alguna. Si se reconoce el carácter teológico de las preguntas, solo puede tener una intencionalidad o remontarse a Dios como fuente de su autoridad o desenmascararlo como un falso profeta. Por eso no es atinado el intento de clasificar a Jesús en las categorías jurídicas del maestro disidente al que podía amenazarse con el castigo de muerte. Pero si él afirmaba una autorización divina, tenía que demostrarla; tarea que había cumplido sobradamente, pero que la incredulidad impidió percibirla.

Se trata de que esclarezca el género de su autoridad y de quien la ha recibido, ya que ellos eran quienes debían autorizarle cualquier acción o movimiento en el recinto del templo.

11,29-33

Es evidente que Jesús no puede responder en plano de teorías (diciendo que él sabe más que los otros sobre Dios), ni apelando a milagros exteriores, en clave más o menos cercana a la magia (diciendo que él hace prodigios mayores que otros).

Jesús apela a Juan: ¿Su bautismo era de Dios o provenía de los hombres? (11, 30).

Según Marcos 1, 1-8, estuvo Juan Bautista proclamando un bautismo de penitencia para perdón, junto al río Jordán, en el desierto. Sólo quien sepa escuchar a Juan (acoger la profecía de Israel) podrá entenderle. Eso significa que Jesús se siente avalado por toda la tradición profética de Israel y a esa tradición apela. Es evidente que no puede responderles situándose en el plano en que ellos quieren situarle.

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. Ésta 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.

29 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Ἐπερωτήσω ὑμᾶς ἐνα λόγον, καὶ ἀποκρίθητε μοι, καὶ ἐρῶ ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἔχουσίᾳ ταῦτα ποιῶ· 30 τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ή ἐξ ἀνθρώπων; ἀποκρίθητε μοι.

29 Jesús les contestó: «Os voy a hacer una pregunta; contestádmela y os diré con qué autoridad actúo así. 30 El bautismo aquel de Juan, ¿era cosa de Dios o cosa humana? Contestadme».

Jesús quiere desenmascarar la mala voluntad de los dirigentes, que impide toda posibilidad de diálogo. Hace su pregunta, aunque prevé que no van a contestarla (**contestádmela y os diré**), porque cualquier respuesta los comprometería. Los dirigentes quieren juzgar sobre la procedencia del mesianismo de Jesús, pero no pueden hacerlo sin definirse antes sobre la procedencia del bautismo de Juan, precursor de Jesús. La pregunta que les hace: ¿era cosa de Dios o cosa humana?, es la misma que puede hacerse sobre su pretensión mesiánica. Y está claro que ellos, los administradores de la «cueva de bandidos», no han hecho caso de la exhortación de Juan a la enmienda.

El que Jesús se refiera al bautismo de Juan indica que aquel se identifica plenamente con éste, ya que para Jesús ese bautismo provenía del cielo. En la teología rabínica se utilizaba frecuentemente el término «**cielo**» (propriamente en plural) como circunlocución para referirse al nombre de Dios, que se evitaba nombrar por temor. La coincidencia con el bautismo de Juan es, al mismo tiempo, una coincidencia plena con el Bautista, pero hay que tener en cuenta la acentuación del bautismo. Aquí no se pretende recordar que Jesús fuera discípulo de Juan, sino indicar que recibió el bautismo de él. Tampoco puede decirse que el bautismo de Juan es el fundamento objetivo de la autoridad

de Jesús. El reconocimiento del movimiento del Bautista se produjo al hacerse bautizar por él. En cuanto a los adversarios, se presupone que se negaron a ser bautizados. Se argumenta desde el punto de vista cristiano según el cual el Bautista es el precursor de Jesús, quien, mediante la recepción del bautismo, confirmó de alguna manera el papel precursor de Juan.

11,31

Mediante la anexión de v. 31-33, la perícopa adquiere un carácter completamente distinto. Ahora la confrontación se da con aquellos que rechazan interiormente el bautismo de Juan, pero no quieren afirmarlo externamente porque temen al pueblo. Se trata de una discusión entre comunidad y sinagoga. Esa discusión pretende desenmascarar la incredulidad de los interlocutores judíos respecto de la autoridad de Jesús. Ahora se indican los interlocutores de Jesús (27b). Pero es imposible determinar con seguridad si son todos ellos.

31 καὶ διελογίζοντο πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντες, Ἐὰν εἴπωμεν, Ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ, Διὰ τί [οὗν] οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; 32 ἀλλὰ εἴπωμεν, Ἐξ ἀνθρώπων; ἐφοβοῦντο τὸν ὄχλον, ἀπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν.

31 **Ellos razonaban, diciéndose unos a otros: Si decimos "de Dios", dirá: Y entonces, ¿por qué no le creísteis?**

32 **pero si decimos «cosa humana» ... (Tenían miedo del pueblo, porque todo el mundo pensaba que Juan había sido realmente un profeta.)**

Los dirigentes se muestran inseguros, ponderando los pros y los contras de cada alternativa. Querrían decir que el bautismo de Juan era cosa humana, pero no se atreven, tienen miedo al pueblo si contradicen una persuasión arraigada (que había sido un profeta). En cualquier caso, ven amenazado su poder.

Al caracterizar a Juan como profeta auténtico, Marcos pone claramente de manifiesto la significación del Bautista, pero, al mismo tiempo, se procura un medio para diferenciar a Jesús de Juan, a pesar de la puesta en paralelo de ambos. La categoría de profeta sería insuficiente para describir plenamente a Jesús. Puesto que los miembros del sanedrín se ven enredados en un dilema, se reconocen derrotados al tener que admitir que no quieren responder a la pregunta que les ha formulado Jesús. En consecuencia, y según las reglas establecidas al comienzo del intercambio de preguntas, Jesús puede negarse a responder a la pregunta que le han hecho acerca de su autoridad.

33 καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ λέγουσιν, Οὐκ οἴδαμεν. καὶ ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς, Οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.

33 **Y respondieron a Jesús: «No lo sabemos». Jesús les replicó: «Pues tampoco yo os digo con qué autoridad actúo así».**

En realidad, pensaban que provenía de los hombres, pero no se atrevían a confesarlo en público por miedo a la gente, que consideraba a Juan un auténtico profeta. Así se demostraba que las autoridades de Israel habían rechazado el profetismo de Juan.

Optan por no pronunciarse, mostrando su mala fe. Sus motivaciones nada tienen que ver con Dios, cuya invitación han rechazado en la persona de Juan: buscan conservar su poder y salvaguardar sus intereses. Para ello, lo más conveniente es mantener una postura ambigua que no los comprometa. Con ello, sin embargo, no podrán condenar el mesianismo de Jesús ni desautorizarlo. Tendrán que tolerar su enseñanza y, más tarde, prenderlo a traición. Jesús no responde a la mala fe.

Sus interlocutores no estaban capacitados para escuchar la respuesta. Ellos no han creído ni aceptado el bautismo de Juan, por consiguiente, no pueden aceptar tampoco la autoridad de Jesús, al que, con motivo de ese gesto, de dejarse bautizar por Juan, Dios le invistió de su poder y fuerza, aunque en la debilidad de su porte exterior Jesús ya venía sintiendo en su corazón una abismal unidad con Dios.

CAP 12

El capítulo 12 quiere exponer el pensamiento central de Jesús sobre cuestiones capitales. Responde a preguntas de los diversos grupos judíos, rectores de Israel, acerca de su autoridad, que en el capítulo precedente se había negado a responder directamente. Aquí Jesús se va a mostrar más que un profeta, porque profeta es aquel que habla en nombre de otro, y Él hablará en nombre propio, como quien tiene poder para determinar el sentido de las cosas. Esta es la autoridad que captaba la gente en Jesús. En este capítulo se muestra el pensamiento de Marcos sobre quién es Jesús. Él se irá revelando a través de las preguntas que le vayan formulando los grupos más representativos del pueblo.

El templo, escenario de una larga serie de enseñanzas de Jesús, no es en este capítulo lugar de dialogo, sino de enfrentamiento. En el evangelio de Marcos, Jesús puede proponer a la multitud y a los discípulos una enseñanza no polémica solo a la orilla del mar (4, 1ss); no en las casas privadas, porque allí se infiltran letrados y fariseos (2, 1ss; 2, 15ss); y menos aún en las sinagogas (3, 1ss) y en el templo, donde aquellos se sienten en casa propia y espían cada movimiento y cada palabra de Jesús.

Rechazada la pregunta sanedrita, Jesús toma la iniciativa, interpretando en parábola su acción y las acciones de los personajes de la trama. Los sanedritas se creen seguros, agentes infalibles de la historia. Pues bien, Jesús les habla y avisa desde una perspectiva diferente, ofreciéndoles un espejo donde pueden mirarse y descubrir las consecuencias de su gesto.

Parábola de la viña y los labradores (Mt 21,30-46; Lc 20, 9-19)

Dirigiéndose a los mismos dirigentes, Jesús valiéndose de una parábola pone en evidencia su infidelidad y les predice las consecuencias que tendrá para el pueblo. Ellos han intentado cuestionar la autoridad de Jesús, ahora Jesús niega que ellos la tengan.

El tema de esta parábola resulta conocido desde tiempos de la historia deuteronómista. Al mismo tiempo, leyéndola en su contexto, se descubre que ella se encuentra entrelazada con la vida-muerte de Jesús y ha crecido con ella, hasta tomar la forma actual, de un modo metafórico²³⁵.

Siempre se percibió el carácter alegórico de la perícopa, que a veces incluso se acentuó (cerca = ley, que impedía la mezcla con pueblos gentiles, torre = templo, etc.). De igual manera, se captó regularmente la conexión con Is 5, pero también con otros lugares de la Escritura (Jer 5, 4, Is 2 21, 60, 21).

La tierra, los viñedos y los huertos para el oriental eran algo que entra a formar parte de la realidad íntima del hombre, de la familia; cuando eran posesiones heredadas estaban representando a la misma persona. La relación del hombre bíblico con sus tierras y sus animales solía ser entrañable, no estaba movida principalmente por razones económicas. Lo chocante de la parábola es que ese hombre no va a cultivar él personalmente su viña; la arrendará a unos labradores para que la hagan fructificar y después le entreguen a él los frutos. La idea de viña y de labradores, invita a pensar en frutos y colaboración. Ese hombre que está representando a Dios no quiere llevar él solo su obra adelante; ofrece colaboración. Ahí se enhebra el sentido de la imagen de la parábola. Dios deposita una gran confianza y autoridad sobre los dirigentes de Israel. Dios les ha entregado “su viña”, la que plantó con su diestra (Sal 80, 15).

Se ha negado, por diferentes razones, que Jesús dijese esta parábola tal como ahora aparece: las citas de los LXX (12,1.10-11), la presciencia de su muerte y su afirmación abiertamente mesiánica (12,6), las posibles alusiones a la caída de la Jerusalén y a la misión a los gentiles (12,9), y los alegorismos. Pero los esfuerzos para reconstruir la forma primitiva de la parábola de Jesús, o explicarla como una creación total de la comunidad cristiana primitiva, son muy especulativos.

Jesús alude 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).

²³⁵ En el estado en el que nos ha llegado la parábola de los viñadores homicidas no puede proceder del Jesús histórico, pues contiene elementos alegóricos que aluden a su muerte y exaltación, una cristología elevada acerca de él, y a la situación de Israel y la iglesia cristiana después de la derrota judía del 70 e.c. En realidad, esta parábola representa la historia cristiana de la salvación: elección de Israel, envío del hijo-mesías; rechazo del pueblo elegido; nuevo pueblo de Dios.

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.

Con esta parábola contesta Jesús veladamente a la pregunta de los sanedritas. No puede responder en claves de ley, sacralidad oficial o tradición. La ley defiende a los agricultores, representantes de la familia nacional israelita. Jesús apela directamente a Dios: dice que el Padre, dueño de la viña, le ha enviado. Esta respuesta remite a la anterior (11, 29-33), cuando Jesús se apoyaba en Juan Bautista. Ahora como entonces el testimonio principal es Dios que dice ¡Hijo querido! (1, 11). Jesús encarna en sí el amor de Dios, pero (por eso, precisamente) está indefenso. Posee la autoridad de cielo y tierra (cf. Mt 28, 16-20), pero no puede imponerla ni exigir una respuesta de obediencia.

12,1-2.- Un hombre plantó una viña...

Éste es un texto simbólico, con algunos elementos alegóricos, pero no es una alegoría (una verdad general enseñada de forma simbólica), sino más bien una parábola inscrita en la misma trama de la historia, que sólo se puede contar y se entiende en este momento de la vida de Jesús²³⁶.

El amo o propietario, que quiere los frutos de la viña, empieza siendo el Dios del sanedrín (a quien se dirige la parábola), pero su función va cambiando a lo largo del relato, desde la perspectiva de los personajes.

Es clara la referencia al canto de Is 5, 1-7 y puede haber una alusión a Gen 2-3: Dios ha puesto a los hombres en el jardín del Edén, que es una viña, para que la cultiven y consigan frutos. Pero el oyente atento descubrirá pronto una disonancia.

En principio, los hombres de Gen 2-3 no eran arrendatarios, sino dueños de la tierra y como tales no tenían que entregar a nadie los diezmos ni rentas por lo cultivado; eran libres y precisamente para salvaguardar su libertad les dijo el Creador que no comieran del árbol de lo bueno/malo.

En contra de eso, los labradores parecen aparceros (siervos), no dueños, de manera que tienen que esforzarse por pagar la renta año tras año; no son libres, sino siervos.

Desde ese fondo se puede afirmar que este “amo” de la parábola, que arrienda una tierra por dinero, no es el Dios del evangelio de Jesús.

Eso significa que Jesús no empieza hablando del Dios del Reino, sino del “dios” de los sanedritas/renteros, para que se miren a sí mismos a la luz de ese dios, que actúa según el talión. Pues bien, en contra de eso, el Dios de Jesús no establece un talión, ni quiere mantener a los hombres sometidos (como renteros-asalariados), exigiendo que le entreguen de un modo servil parte de su vino (de los frutos de la viña)...

Eso significa que a lo largo de la parábola va cambiando el sentido de “Dios”.

Ciertamente, Jesús “inventa” esta parábola, pero todos los elementos (hasta el envío del Hijo) son tradicionales. El amo se parece al Dios de la tradición bíblica, como muestra la cita de Is 51, 1-2 y del conjunto del texto. En un primer la parábola se sitúa en un contexto de historia israelita; pero luego el horizonte se amplifica, de manera que puede referirse a toda la historia humana, desde la perspectiva de Jesús.

¹ Καὶ ἦρξατο αὐτῷ οῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν, Ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν, καὶ περιέθηκεν φραγμὸν καὶ ὥρυξεν ὑπολήνιον καὶ ὥκοδόμησεν πύργον, καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς, καὶ ἀπεδήμησεν.

1 Se puso a hablarles en parábolas: «Un hombre plantó una viña, la rodeó con una cerca, cavó un lagar, construyó una torre, la arrendó a unos labradores y se marchó lejos

Sin interrupción, y tomando pie del conocido pasaje de Is 5,1-7, comienza Jesús la parábola. Distingue entre **la viña** (símbolo del pueblo elegido, cf. Sal 80,9ss) y **los labradores** (los dirigentes), que no son propietarios de la viña, sino meros arrendatarios (**y la arrendó a unos labradores**), aunque plenamente responsables de su cultivo.

En la introducción, se caracteriza el discurso de Jesús como un hablar en parábolas. Es la manera de hablar que, según Marcos, está fijada para los que «están fuera» (4, 11). Apoyándose en Is 5, 1 s (LXX), la parábola habla del acondicionamiento de una viña. “*Cerca*” (Sal 80, 13), “*lagar y torre*” (Num 22, 24; Prov 24, 31) son necesarios para la explotación y no expresan cuidado especial alguno. El cavar alrededor y el retirar las piedras precede al momento de la plantación (Is 5, 2), pero no se menciona aquí. En Israel no había viñas en el sentido moderno. Existían huertos

²³⁶ Esta perícopa más que una parábola —que habría de contar una historia real que luego se relacionaría con la enseñanza pretendida— es una alegoría. Este rasgo indica ya su reelaboración por la iglesia antigua.

de vino o de frutas en los que, al mismo tiempo, se habían plantado árboles frutales y sembrado cereales. Una vez acondicionada la viña, que se debe considerar de grandes dimensiones, es arrendada a un colectivo de viñadores. La forma más usual de arrendamiento consistía en apartar para el dueño del terreno una parte determinada de la cosecha. Otra forma era la entrega de una cantidad fija de vino, cereales, aceite. Y otra tercera consistía en una cantidad fija de intereses de arrendamiento, a pagar en dinero. Puesto que hay que considerar a los arrendatarios como pequeños labriegos (*colonos*), solo cabe la primera alternativa.

La arrendó a unos agricultores, que la reciben para trabajarla en nombre del amo, pero ellos quieren hacerse también amos. No quieren compartir los frutos con los pobres o gentiles (cf. 11, 17). Se sienten propietarios de esa viña (casa o templo), haciéndose ladrones que arrebatan los bienes de los otros (tema de 11, 18: cueva de bandidos) y asesinos que matan a los siervos de su amo y al fin al propio Hijo Querido.

12, 2-5

Este pasaje es único entre las parábolas de Jesús, porque contiene una alegoría de como la oposición de Israel a los profetas culminó en la muerte de Jesús y como Dios desposeyó a Israel de su derecho de primogenitura.

Sin embargo, está claro que en el centro del relato evangélico no está la conducta de la viña (o sea, de Israel), como en Isaías, sino la de los campesinos. Por tanto, la alegoría se desarrolla, no a nivel del pueblo, sino solamente de sus líderes.

Un rasgo de sorprendente originalidad es que Dios aparece como “extranjero” en medio del pueblo de Israel. Dios, el amo, no es, por así decirlo, “hebreo”: viene solamente cuando se trata de alquilar su viña. He aquí, pues, un primer significado de la alegoría: Israel no es la patria de Dios.

La parábola comprende toda la historia de la salvación, desde la elección hasta el rechazo de Israel, así como la constitución de un pueblo nuevo de Dios. Y acentúa la iniciativa salvífica de Dios frente a su pueblo. Desde el principio hasta el final.

Jesús encarna en sí el poder de Dios, pero (por eso, precisamente) está indefenso. Posee la autoridad de cielo y tierra (cf. Mt 28, 16-20), pero no puede imponerla ni exigir una respuesta de obediencia.

La higuera sagrada del judaísmo ha de secarse... (11, 12-26). Pues bien, ahora se muestra que el Hijo del Dueño de la viña puede morir para sus frutos (de la viña y/o higuera) puedan extenderse a todos los humanos.

12,2

Dios, no se desentiende de la viña, espera sus frutos. Pero los labradores se han apoderado de ella y el dueño tiene que enviar siervos, figura de los profetas, a pedir el fruto que espera, la justicia y el derecho (Is 5,7). Los dirigentes/labradores han sido infieles a Dios a lo largo de la historia de Israel (cf. Jr 7,25s: «*les envié a mis siervos los profetas un día y otro día, pero no me escucharon*»); el amor de Dios no ha cesado nunca, pero ellos maltrataron y mataron a los profetas. Esa infidelidad continúa, el ejemplo de los dirigentes inficiona a todo el pueblo, y se crea una sociedad injusta. Hay un paralelo con la higuera estéril (11,13): la institución que debía producir fruto, no lo ha hecho.

2 καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον, ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος:

2 A su debido tiempo envió un siervo a los labradores para que le dieran la parte correspondiente de los frutos de la viña.

En un primer nivel, la parábola comienza situándose en un plano de ley (de un dios patrono de renteros), en el nivel de aquellos sanedritas (y de muchos cristianos posteriores) que entienden a Dios como propietario potentado, que llama a cuentas a sus siervos asalariados. Pero los cristianos saben que el Dios de Jesús no es un potentado, ni entra en cuentas con sus siervos (pues no tiene siervos), sino un Padre bueno, que hace llover sobre buenos y malos (Mt 5, 45), que no exige las deudas (Mt 5, 42; 6, 12), ni juzga a los hombres (cf. Mt 7, 1).

Desde aquí se entiende el tema de los frutos.

Los siervos que piden los frutos de la viña para el amo son los profetas, conforme a una visión deuteronómista. Ellos han venido sin más poder que la palabra: hablaron en nombre de Dios y querían que los frutos de la viña fueran para Dios (para los pobres, para todos).

12,3-5

Ellos, los sanedritas de Jerusalén, se sienten buenos y dicen que no rechazan la autoridad de los auténticos siervos de Dios sino la mala pretensión de aquellos que apelan falsamente a Dios, destruyendo la herencia israelita. Así pueden pensar que en otro tiempo fue necesario distinguir entre profetas auténticos y falsos, siervos de Dios y

engañosadores que destruyen en su nombre al pueblo. También ahora, los buenos agricultores (poder institucional, sanedritas) deben discernir la actitud de los que vienen con apariencia de siervos de Dios y son sólo unos mentirosos; entre estos últimos, como falso cristo (cf. 13, 22), ha de contarse este profeta galileo. La lucha entre agricultores (autoridad oficial) y siervos (autoridad carismática) marca la historia israelita.

El texto dice que el amo (Dios) ha enviado a sus profetas (siervos), una y otra vez (hasta tres veces) para recibir los frutos de la viña. ¿Para quién son esos frutos, para Dios, para los sacerdotes, para el pueblo entero y en especial para los pobres? Esa pregunta queda abierta, mientras el texto sigue diciendo que los renteros (antiguos y nuevos sanedritas) han ido matando a los enviados de Dios.

3 καὶ λαβόντες αὐτὸν ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν κενόν. 4 καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον· κἀκεῖνον ἐκεφαλίωσαν καὶ ἤτιμασαν. 5 καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν, κἀκεῖνον ἀπέκτειναν, καὶ πολλοὺς ἄλλους, οὓς μὲν δέροντες οὓς δὲ ἀποκτέννοντες.

3 Ellos lo agarraron, lo apalearon y lo despidieron de vacío. 4 Entonces les envió otro siervo; a éste lo descalabraron y lo trajeron con desprecio. 5 Envío a otro y a éste lo mataron; y a otros muchos, a unos los apalearon, a otros los mataron».

La calificación de los profetas como siervos en el antiguo testamento (Jer 7, 25: 25,4; Am 3, 7; Zac 1,6; 1 Hab 2, 9; 7, 5) preparaba la alegoría. Jer 7, 25s ofrece una buena ilustración de su suerte:

«Desde la fecha en que vuestros padres salieron del país de Egipto hasta el día de hoy, os envíe a todos mis siervos, los profetas, cada día puntualmente. Pero no me escucharon ni aplicaron el oído, sino que, atiesando la cerviz, hicieron peor que sus padres».

El continuado envío de los emisarios de Dios a pesar del gran desagradocimiento prueba la bondadosa preocupación de Dios. La diferencia respecto de Is 5 está en que en éste la viña no produce fruto alguno; tan sólo agraces. En la parábola, la viña produce frutos, pero los viñadores no los entregan. De aquí no puede concluirse que la parábola critique únicamente a un determinado grupo en Israel (los jerarcas, los miembros del sanedrín u otros similares) y no a la totalidad del pueblo. Se trata de dar a entender que la viña (la elección) no constituye una posesión segura y duradera, sino que ha sido confiada sólo en préstamo. Frente al Señor que confía la viña en préstamo existe o existió una responsabilidad continua de todo el pueblo.

12,6-8

Al llegar a este momento, Jesús dice que el amo tomó la decisión de enviar a su mismo Hijo Querido, y que lo mandó en la línea de los profetas anteriores, aunque no fuera un simple siervo, sino el heredero de la viña. De esa forma cambia el registro de la parábola. En vez de arrendatarios y siervos aparece este Hijo querido (agapétos) del amo, que así aparece como Padre con un Hijo al que envía en debilidad (sin armas, sin protección externa), de modo que su misma vida indefensa de Hijo querido será el signo clave de todo lo que sigue.

Desde aquí se dividen las “lecturas”:

.-El lector cristiano sabe de antemano que este Siervo-Hijo es Jesús, y que todos le han abandonado (o lo harán) porque no defiende los intereses egoístas de los sanedritas.

.-Los sanedritas pueden sentir ya que Jesús les está tendiendo una trampa, pues, a su juicio, lo que quiere contar es una historia sesgada. Ciertamente, ellos pueden afirmar que antaño hubo “agricultores” malos (malos pastores del rebaño de Dios, como sabe 1 Henoc o Test XII Pat), pero ellos, en este momento, se consideraban buenos, se apoyan en la Ley y legalmente pueden hacer que muera alguien que viene a condenarles, como está haciendo Jesús, quien falsamente se atribuye el título de “*Hijo querido de Dios*”.

6 ἦτι ἔνα εἶχεν, νιὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς λέγων ὅτι Ἐντραπήσονται τὸν νιόν μου.

6 Uno le quedaba todavía, un hijo amado, y se lo envió el último, diciéndose: «A mi hijo lo respetarán».

En el fondo de todo se revela el Dios de gracia que envía a su Hijo desarmado, para que los hombres comprendan que no son arrendatarios de un Señor celoso, sino amigos del dueño de la viña.

Ellos, los agricultores sanedritas quieren disponer de la herencia de Dios, sólo para sí mismos, sin compartirla gratuitamente con los otros. Pues bien, en contra de eso, Jesús sabe que Dios no es un “amo según ley de propiedad”, sino Padre que quiere que todos compartan en amor la herencia; sabe también que ha pasado el tiempo de la imposición (de la proyección de una Ley impositiva sobre Dios) y está llegando el tiempo de la gracia, esto es, del Hijo querido, que quiere que todos compartan en gratuidad los frutos de la viña.

7 ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἔαυτοὺς εἶπαν ὅτι Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ

ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία. 8 καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτόν, καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος.
7 Pero los labradores se dijeron: “Este es el heredero. Venga, lo matamos y será nuestra la herencia”. 8 Y, agarrándolo, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña.

Dios no responde con violencia a la violencia de ellos; siempre espera algo del hombre, no lo considera definitivamente endurecido. El último esfuerzo de su amor es el envío final y decisivo del Hijo amado (cf. 1,11; 9,7), el Mesías, que no viene a tomar venganza, sino a ofrecer la última oportunidad de salvación. Ellos muestran su mala fe, porque saben quién es (*Este es el heredero*), pero se proponen matarlo para excluir toda alternativa, destruir toda esperanza de liberación del pueblo y perpetuar su explotación (*y será nuestra la herencia*).

El asesinato del Hijo es un intento de eliminar a Dios mismo. Renuncian a ser el pueblo de Dios. Al amor han respondido con odio. No solamente matan al Hijo, sino que lo echan fuera de su sociedad y de su recuerdo (*y lo arrojaron fuera de la viña*).

El aparentemente insensato envío del hijo después de los repetidos malos tratos infligidos a los siervos se explica porque el hijo disponía de poderes jurídicos totalmente distintos que los siervos.

La idea de los labradores al ver presentarse al hijo, el pensar que si matan al hijo pueden hacerse propietarios de la viña, se basa, por una parte, en la sospecha de que el propietario de la viña había fallecido entre tanto y que el hijo viene para tomar posesión de su propiedad (como heredero único). Por otro lado, se basa en el uso jurídico de que todo bien que había quedado sin dueño podía ser objeto de apropiación dentro de un plazo determinado.

12,9.- ¿Qué hará, pues, el dueño de la viña?

Jesús ha contado esta parábola a modo de anticipación y advertencia. Las cosas a que alude todavía no han pasado. 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.

Jesús pregunta a los oyentes (¡que son, al menos en parte, los mismos agricultores!) cuál será la respuesta del dueño de la viña. Ellos mismos (u otros oyentes) caen en la trama de la parábola de Jesús y responden: El señor de la viña vendrá y matará... Así dicen los que temen, y de esa forma aplican sobre el amo su visión de egoísmo y venganza. Ésta no es la respuesta de Jesús, sino la de sus oyentes, que se siguen moviendo en un plano de talión.

Ésta es la primera respuesta de los espectadores, es decir, de aquellos que se sienten fuera de la trama del relato. Todo seguirá igual en la manera de relacionarse el dueño y los renteros.

Esta parábola resulta inseparable de la vida de Jesús, que, al acabar de contarla, plantea una pregunta a los oyentes, para que se impliquen, respondiendo ellos mismos. Los sanedritas le habían preguntado con qué “autoridad” actuaba y él no les había respondido, pero lo hace ahora, introduciéndoles al interior de la parábola y pidiéndoles que “respondan”, no sobre la autoridad suya (de Jesús), sino sobre la reacción del “hombre” (Dios), en el caso de que los renteros maten (¡y van a matar!) a su “hijo”.

Jesús responde así veladamente a la pregunta de los sanedritas, no en clave de ley, sacralidad oficial o tradición, pues la ley defiende a los agricultores, representantes de la familia nacional israelita, es decir, a los ancianos y a sus asociados del sanedrín, sino en clave de amor, diciendo, de manera indirecta, que el Padre, dueño de la viña, le ha enviado como Hijo Querido (1, 11; 9, 7). Ciertamente, él encarna en sí el poder de Dios, pero (¡por eso!) está indefenso, en actitud de confianza desarmada.

9 τί [οὖν] ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργούς, καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις.

9 ¿Qué hará el dueño de la viña? Vendrá, hará perecer a los labradores y arrendará la viña a otros. .

“**Hará perecer a los labradores y arrendará la viña a otros**”. O sea, los jefes religiosos responden diciendo que el dueño hará lo que ellos hubieran hecho. No es Jesús quién atribuye este modo de actuar al dueño de viña, sino sus interlocutores, que piensan que Dios (ese es el dueño de la viña y todos lo entienden perfectamente) actuaría castigando a los labradores. Al pensar así atribuyen a Dios lo que en realidad harían ellos, y justifican la vengativa respuesta que darían. En el fondo, los jefes religiosos judíos, en vez de pensar (como bien dice su propia Escritura) que son imágenes de Dios, piensan en un Dios castigador, hecho a su imagen. Son unos ignorantes, que conciben la realidad a la medida de sus deseos.

En lenguaje oriental dice que *les dará muerte*, es decir, desaparecerán. La cita del salmo 118 indica que los sucesos estaban previstos en la Escritura. Marcos asume la tradición mesiánica del salmo.

El dueño/Dios se opone a la pretensión de ellos de hacerse señores de la viña e intervendrá para salvarla; quiere que continúe y dé fruto. Los dirigentes provocarán la destrucción de Israel como nación y de sus instituciones; el

reinado de Dios pasará a los pueblos paganos.

Si la muerte del hijo debe convertir a los viñadores en propietarios de la viña se da a entender que ellos reconocieron en el Hijo al heredero de las promesas de Israel, al que haría que ellas llegaran también a los gentiles. Con su acción violenta creen asegurar sus privilegios. A la muerte añaden el ultraje del cadáver, al que arrojan fuera de la viña, con lo que le niegan una sepultura digna. Mt 21, 39, Lc 20, 15 invierten el orden de la serie; primero alejamiento del hijo fuera de la viña, a continuación, muerte. Con ello se toma en consideración la antigua usanza de ejecutar fuera de la ciudad, puesta en práctica también en el caso de Jesús y que permitía una valoración teológica (Heb 13, 12 s).

Al preguntar “qué hará el dueño de la viña en el caso de que maten a su hijo”, Jesús está preguntando implícitamente sobre aquello que hará Dios, si le matan a él (a Jesús). En ese contexto se dice algo que el evangelio había evocado anteriormente, pero que sólo ahora aparece con toda claridad: el Hijo del Dueño de la viña puede morir para que sus frutos (los de la viña, los de la higuera) se extiendan a todos pueblos (como sabía 11, 17).

La primera “solución” es de alguien (con sujeto indeterminado) que dice: «Vendrá (el dueño de la viña), matará a los labradores y dará la viña a otros». Ésta parece una respuesta de los espectadores, es decir, de aquellos que se sienten fuera de la trama del relato (es decir, de la gente que, según 11, 32, está escuchando la disputa entre Jesús y los sanedritas). Es una contestación lógica desde una perspectiva de talión, según la ley que manda matar a los asesinos.

En esa línea, en el fondo, todo seguiría igual: el Amo Dios mataría a los malos viñadores y pondría en su lugar a otros mejores; quitaría a los malos sanedritas, para poner en su lugar a otros, pero buenos, dejando así que todo siguiera en el fondo como estaba. Esta parece haber sido la respuesta que han dado en tiempo de Jesús muchos israelitas reformistas.

Nueva relectura cristológica.

La parábola termina anunciando el castigo de los labradores. ¿Y el hijo? ¿Iba a quedar tirado fuera de la viña? La respuesta está en un salmo:

«La piedra que desecharon los arquitectos se ha vuelto la piedra angular; es el Señor quien lo ha hecho, y nos parece un milagro» (Sal 118,22-23).

Es un cambio brusco de metáfora: los viñadores se convierten en constructores y el hijo en piedra. Los constructores la desechan, no la consideran válida para piedra angular. Dios la coloca en un puesto de privilegio. La parábola no ha perdido dureza en la denuncia de las autoridades, pero afirma también la victoria de Jesús.

12,10-11

La piedra rechazada (= Cristo) se convierte en la piedra angular (que mantiene unidos los muros del edificio) o la piedra capital (que corona y sostiene un arco o un pórtico). La misma cita se aplica a Jesús en Hch 4,11 y 1 Pe 2,7; sobre otras citas en las que el término “piedra” se aplica a Jesús, cf. Rom 9,33 y 1 Pe 2,6.8. Quizá, la semejanza entre las palabras hebreas *ben*, «hijo», y *ében*, «piedra», dio origen a esta identificación²³⁷.

Conforme a esa cita, el mismo Hijo rechazado y expulsado aparece como eje central (*kephalē gônias*, piedra angular) del nuevo edificio de Dios, que es una especie de templo, no una viña como en la parábola. Se pasa así del plano vegetal (viña y comida) al arquitectónico, centrando de nuevo en ámbito de templo. El mismo Jesús, a quien algunos han tomado como destructor, se vuelve ahora pieza esencial de la nueva construcción. Frente a los que matan o expulsan se eleva la acción de Dios que construye sobre la piedra de Jesús el edificio de la auténtica familia humana.

Éste es el sentido de la cita del salmo, que ha sido utilizada también por Hch 4, 11 y 1 Pe 2, 7. Ella no evoca expresamente un cambio en la vida de los renteros (no se dice que serán castigados), sino que presenta al hijo asesinado como principio de un nuevo edificio, de una nueva visión de la viña. Esta reflexión (cita) bíblica invierte la perspectiva de un modo sorprendente. El cambio mesiánico (el templo verdadero) no vendrá a través de una autoridad mejor (mejores sanedritas), sino desde la virtualidad creadora de la víctima, es decir, de la piedra rechazada.

²³⁷ Los cristianos vieron en el texto hebreo un juego de palabras entre *eben*, «piedra», y *ben*, «hijo». La piedra angular puede referirse a la usada para las esquinas de un edificio, que une dos lienzos murales, o bien a la piedra clave que se coloca en el centro de un arco, esencial para que se sostenga este. Podría quizás referirse a esta última, ya que se dice que tal piedra es rechazada por los constructores, es decir, se alude probablemente a que estaba tallada de un modo aparentemente irregular. De igual manera, el Mesías es la piedra esencial para el sostenimiento de la nueva comunidad.

La narración, en principio, no trata de los siervos ni del hijo, sino de la relación entre el dueño de la viña y los arrendatarios respecto a la viña. Por eso resulta muy significativo que la parábola permanezca abierta. El final formulado por Jesús respecto a los arrendatarios y a la viña es un final extranarrativo. El final abierto y el carácter de parábola jurídica que funciona a modo de espejo es, implícita, indirecta y sucesivamente, una nueva oportunidad para que los destinatarios cambien sus actitudes y sus decisiones y, así, cambien el final de la historia, en la mejor línea de la profecía judía²³⁸.

10 οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε, Λίθον δὲ ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· 11 παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἐστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;

10 ¿No habéis leído siquiera este pasaje?: La piedra que desecharon los constructores se ha convertido en piedra angular. 11 Es el Señor quien lo ha hecho: ¡qué maravilla para los que lo vemos!»

Confirma Jesús lo anterior con la cita del Sal 118,22s, que utiliza la metáfora de la construcción: los dirigentes pretenden construir su edificio / institución prescindiendo de la piedra angular (el Mesías) que Dios había designado. La piedra que desecharon corresponde al «*lo arrojaron fuera*» de la parábola; los constructores, a «los labradores». Pero, al rechazar ellos al Mesías, Dios se formará un nuevo pueblo; la muerte del Hijo no significará el fin de su misión. Del rechazo saldrá una nueva muestra del amor de Dios. Esta es la gran maravilla. *Se ha convertido en piedra angular* (= Se va a construir a partir de él un nuevo edificio).

En la cita, los constructores no designan todavía a los escribas, sino a los hombres en general. Sólo mediante el contexto de Marcos se establece la referencia a los miembros del sanedrín (11, 27). Estos tratan de nuevo de poner su mano sobre Jesús pues han entendido que la inaudita acusación va dirigida contra ellos. De nuevo, la posible reacción del pueblo frena sus maquinaciones. Y se alejan silenciosos.

El lector está preparado para entender que se trata del juicio sobre Israel. Cuando habla el evangelista de que la viña será entregada a «otros» habrá pensado preferentemente en los cristianos venidos de la gentilidad, pero no cierra la puerta a los judíos. Con la descripción del hijo del Señor de la viña como hijo amado, traza conexiones con el bautismo y con la transfiguración de Jesús Y recuerda de esta manera en que consistía el envío de este hijo. El evangelista deja abierta la continuación del relato de la viña.

12,12.-Se dieron cuenta de que la parábola iba por ellos

Ellos no quieren matar a Jesús para adueñarse de la herencia de Dios, de una forma perversa, sino que le persiguen precisamente para impedir que actúe como impostor y engañe a los incautos. Estos sanedritas suponen también que es mala la lectura profética de Sal 118, 22-23 que ha realizado Marcos 12, 10-11: ellos afirman que Jesús no es piedra angular del nuevo templo de Dios, sino un profeta falso que va contra el templo israelita; no sólo ha rechazado la autoridad sagrada de los sanedritas (cf. 11, 27-33), sino que se ha atrevido a condenarles con amenazas de muerte (en la parábola). Tienen derecho a defenderse. No se creen herederos de los viejos asesinos de profetas, como quiere Jesús, sino custodios de la herencia israelita.

Los sanedritas, que han escuchado lo anterior, se introducen en el texto e, identificándose con los renteros, deciden matar a Jesús. Ciertamente, piensan hacerlo “por justicia”, porque se sienten inocentes, conforme a la exigencia del talión que define su Ley. Así dirán que no matan a Jesús para adueñarse de la herencia de Dios de forma mala, sino para impedir que un impostor engañe a los incautos y dilapide la herencia de los justos.

12 Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον, ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

12 Estaban deseando echarle mano, porque se dieron cuenta de que la parábola iba por ellos; pero tuvieron miedo de la multitud y, dejándolo, se marcharon.

Está parábola revela el mecanismo central de la historia.

Los dirigentes han comprendido el sentido de la parábola y la denuncia que de ellos ha hecho Jesús, pero eso no los hace reflexionar, sino que los incita a usar la violencia. Querrían prender a Jesús, pero no se atreven, porque la multitud está a favor de él. Actúan en función de su propia seguridad; nunca es el bien del pueblo su criterio de acción.

Sabe, por un lado, que este mundo se edifica sobre cimientos de envidia y deseo posesivo, de violencia y muerte. Los renteros tienen envidia de Dios y precisamente por eso son renteros. No quieren compartir lo que son, ni lo que tienen y para defenderlo están dispuestos a matar al mismo Dios. Pero ella sabe y dice, al mismo tiempo, que hay

²³⁸ Es propio de las profecías su condición abierta, pues son proclamadas, paradójicamente, para que no se cumplan. Con ellas se da a los humanos un protagonismo concreto sobre el presente y el futuro, es decir, se les da la posibilidad de alterar lo presuntamente determinado. Las profecías, así, son antideterministas.

algo más grande que la envidia y violencia de los renteros: el sentido de la muerte del Hijo y la respuesta de Dios.

La parábola supone que los renteros de la viña (que son los sacerdotes de Jerusalén) han caído en la trampa del talión, que les pertenece a ellos no a Dios. El talión forma parte de la ideología de los renteros, que quieren aplicárselo por ley al mismo Dios, como si él fuera un poder legal trascendente que termina haciéndonos a todos sus esclavos.

12,13-17.- El tributo al César (Mt 22,15-22; Lc 20, 20-26)

En vista del mal resultado que le ha dado abordar a Jesús cara a cara, los dirigentes deciden tenderle una trampa, obligándole a que se pronuncie sobre la espinosa alternativa entre nacionalismo y sumisión a Roma. Creen que Jesús no tendrá salida y perderá su crédito o su libertad.

Separando la perícopa del contexto, queda oscuro quién ha enviado a los fariseos y a los herodianos. Sólo por medio de la referencia retrospectiva, pretendida por el evangelista, a 11,27 queda claro que fueron los miembros del sanedrín. Así puede suponerse que Marcos dio forma a la totalidad del v. 13; o, lo que es más probable, que la entrada sonaba de la misma manera que 12, 18.28: “Y vienen a él fariseos (¿y herodianos?) para pillarle en alguna palabra”.

No puede considerarse la perícopa como discusión. No se ha dado a entender al principio una opinión contrapuesta de los adversarios (como 12, 18 ss.). Pregunta, contra pregunta con demostración y respuesta definitiva hacen de la perícopa una conversación didáctica con carácter apotegmático. El tema de los impuestos sugiere situar la tradición en la comunidad cristiana Judeo-palestina.

Ésta es una escena de fondo histórico, reinterpretada en clave pospascual.

Contexto histórico.

Además de los impuestos que se pagaban a través de peajes, aduanas, tasas de sucesión y de ventas, los judíos debían pagar el tributo al César, que era la señal por excelencia de sometimiento a él.

Fariseos y herodianos no tenían dudas sobre este tema; ambos grupos eran partidarios de pagarlo. Los fariseos, porque no querían conflictos con los romanos mientras les permitieran observar sus prácticas religiosas. Los herodianos, porque mantenían buenas relaciones con Roma. Como a nadie le gusta pagar, los rabinos discutían si se podía eludir el tributo. Algunos adoptaban la postura pragmática que refleja el tratado Pesajim 112b: «... no trates de eludir el tributo, no sea que te descubran y te quiten todo lo que tienes». Sin embargo, otros judíos se oponían radicalmente por motivos religiosos. Dado que el pago del tributo era signo de sometimiento al César, algunos lo interpretaban como un pecado de idolatría, ya que se reconocía a un señor distinto de Dios. Este era el punto de vista de los sicarios, grupo que comienza con Judas el Galileo, cuando el censo de Quirino, a comienzos del siglo I de nuestra era. Al narrar los inicios del movimiento cuenta Flavio Josefo: «Durante su mandato [de Coponio], un hombre galileo, llamado Judas, indujo a los campesinos a rebelarse, insultándolos si consentían pagar tributo a los romanos y toleraban, junto a Dios, señores mortales» (Guerra II, 118). Más adelante repite afirmaciones muy parecidas: «Judas, llamado el galileo..., en tiempos de Quirino había atacado a los judíos por someterse a los romanos al mismo tiempo que a Dios» (Guerra II, 433).

12,13.- Unos fariseos....

Desde el año 6 e.c. la secta farisea se había dividido en dos respecto al pago del tributo. Fue el momento del levantamiento antirromano encabezado por Judas de Gamala, o Judas el Galileo (figuras difíciles de distinguir), en contra del censo de la población en Judea, que tenía fines impositivos al ser convertida esta región en provincia romana. Un fariseo de nombre Sadoc había aconsejado a Judas tomar las armas. Algunos fariseos de la época de Jesús, minoritarios, rechazaban tajantemente el pago del impuesto a Roma, haciendo suyo el lema de Judas el Galileo: «No tenemos otro rey que Dios, y aceptar la supremacía del César es una impiedad». Otros, la mayoría, aceptaban a regañadientes el pago. Consideraban que era necesario aceptar, como realidad imposible de evitar e incluso como mal menor, el gobierno de Roma. Por tanto, y por voluntad divina, pensaban que no había oposición alguna entre la observancia de la Torá y el pago de los impuestos.

13 Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτὸν τίνας τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἡρωδιανῶν ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ.
13 Entonces le enviaron unos fariseos y herodianos para cazarlo con una pregunta.

Los dirigentes se sirven de un grupo compuesto por fariseos (observantes de la Ley) y judíos de Galilea partidarios de Herodes²³⁹ (3,6; 8,15; cf. 6,21). Llevan el encargo de proponer a Jesús una pregunta que, responda lo que

²³⁹ Marcos presenta un retrato poco realista, porque resulta difícil imaginarse la élite herodiana enviada junto a un grupo de fariseos a preguntarle algo a Jesús, ya que la dinastía de Herodes recibía apoyo de parte de Roma y, en cambio, los fariseos

responda, lo pondrá en una situación difícil. Los fariseos son anti-romanos; los herodianos, en cambio, que aceptan un tetrarca/rey aliado de Roma, son colaboracionistas. Aunque hace tiempo que ambos grupos habían decidido acabar con Jesús (3,6), ahora simulan un desacuerdo.

La trampa estaba muy bien ideada. Jesús la denomina “*tentación*”, al desenmascarar a sus interlocutores que simulaban problemas de conciencia, pero que, como es obvio, no era ese su origen. La mala conciencia no recae sobre estos fariseos y herodianos, sino sobre todo el grupo dirigente de Israel que había organizado la cacería de Jesús (11, 27).

12, 14

Entre los años 6 y 70 d. C. se impuso un tributo a los habitantes de Judea, Samaria e Idumea. Aparte de que ello constituía un continuo recordatorio de que se vivía en sujeción a Roma, el pago mismo de este tributo no dejaba de suscitar escrúpulos de tipo religioso entre los judíos, ya que había de hacerse en moneda de plata que llevaba la efigie del emperador. La cuestión era objeto de un cálido debate entre los judíos.

El impuesto, al que Marcos da el nombre de *κῆνσον* (latinismo = censo), al que en una variante textual se caracteriza atinadamente como *epikephalokion* (impuesto per cápita) y calificado por Lucas y Josefo como *phoros*; (tributo), se entendía como un impuesto personal, de cuantía igual para cada una de las personas y que iba a parar directamente a las arcas del emperador. Los fariseos con el tiempo se habían decidido a pagar impuestos, aunque también los hubieran considerado como una carga impuesta por Dios al pueblo. Tanto un simple sí como un no habría traído dificultades a Jesús, porque la contestación afirmativa lisa y llana habría trascendido a la problemática teológica y la negativa lo habría hecho aparecer como revolucionario. Aparece aquí una de las preguntas más tensas de todo el evangelio.

Según los adversarios, Jesús no va a decir lo contrario de lo que piensa por sometimiento servil a Antipas, a Pilato o al emperador. Puede tener como trasfondo 1 Sam 16,7, en donde Yahvé dice a Samuel: «No mires la apariencia...», distinguiendo entre la mirada exterior propia del ser humano, y la que ve el interior de las personas, propia de Dios y sus profetas.

14 καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εῖ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός, οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, ἀλλ. ἐπ. ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις· ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὐ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;

14 Se acercaron y le dijeron: «Maestro, sabemos que eres veraz y no te preocupa lo que digan; porque no te fijas en apariencias, sino que enseñas el camino de Dios conforme a la verdad. ¿Es lícito pagar impuesto al César o no? ¿Pagamos o no pagamos?».

Para preparar el terreno, empiezan adulando a Jesús. No sólo lo llaman respetuosamente «Maestro²⁴⁰», sino que alaban su independencia y su sinceridad, que expone fielmente el camino de Dios sin dejarse intimidar por la posición social de las personas (tú no miras lo que la gente sea). Pretenden que un maestro tan insigne y tan valiente les dé una respuesta inequívoca que dirima el desacuerdo entre ambos grupos.

Le proponen entonces la pregunta comprometedora, presentada como un deseo de fidelidad a la Ley divina. Enuncian primero la cuestión de principio, si es conforme a la Ley el pago del tributo (¿Está permitido?); lo presentan luego como un problema de conciencia que les afecta personalmente (¿pagamos o no pagamos?) y sobre cuya solución no están de acuerdo.

La cuestión gira, por tanto, en torno a la fidelidad a Dios, formulada así en el primer mandamiento: «El Señor nuestro Dios es el único Señor» (Dt 6,4); pagar el tributo significaba, en cambio, reconocer como Señor al César. La pregunta que hacen implica la siguiente: Los israelitas ¿no somos infieles a Dios si reconocemos por señor al César pagándole el tributo?

Tal impuesto se recaudó en Judea desde la abdicación del inepto hijo de Herodes, Arquelao, y del nombramiento del procurador romano Coponius en el año 6 d.C. e hizo que los judíos tomaran conciencia de su falta de libertad. Además, representaba un problema teológico, porque el movimiento zelota, fundado por entonces por Judas el Galileo y en un momento pujante, lo hizo suyo de manera especial.

Josefo cuenta lo siguiente:

eran nacionalistas judíos ortodoxos. Por tanto, parece que Marcos ha incluido, *motu proprio*, a los partidarios de Herodes, para evidenciar que ambos grupos, los poderes religiosos y políticos, actúan contra Jesús y tienen un mismo objetivo: matarlo.

²⁴⁰ Es posible que el evangelista muestre cierta ironía, pues antes había presentado a sus adversarios como ignorantes del fundamento del poder de Juan Bautista y del de Jesús (11,27-33), pero ahora saben que Jesús es un verdadero maestro de la Ley.

“Durante el mandato de Coponius, el llamado Judas arengó a los habitantes de Galilea para que se sublevaran declarando que era una impiedad seguir pagando el tributo a los romanos y reconociendo a cualquier otro soberano mortal fuera de Dios”.

Pagar el tributo implicaba al mismo tiempo la renuncia a la propia independencia y libertad nacional. Precisamente, cuando Roma nombró el primer gobernador en Judea e impuso el tributo, se originó, en nombre de la fidelidad a Dios, la rebelión armada de Judas Galileo (año 6 d.C.).

Si Jesús diera una respuesta afirmativa (acatamiento al César, posición de los herodianos) se acarrearía el descrédito ante el pueblo, contrario al régimen romano; si la respuesta fuera negativa (declaración de rebeldía, ideología farisea y zelota) sería detenido por la autoridad romana. De un modo o de otro, estaría acabado.

Tambien podría interpretarse que dado que los interlocutores se dirigen a Jesús llamándolo «maestro» (*didaskale*), en la tradición premarcana la intención de éstos no es hostil, por tanto, no quieren tenderle una trampa, sino saber realmente cuál es su opinión sobre el problemático asunto del tributo al emperador (romano). (Así Mc 12,13. 15a.17c es ciertamente material redaccional: transformación en disputa; quizá también las diplomáticas palabras de 12,14bc).

12,15-17

La palabra de Jesús sobre el dinero del impuesto ha de entenderse a la luz de todo el evangelio. Tomada en sí parece enigma, salida ingeniosa, llena quizá de ironía; pero ella recibe su más hondo sentido a la luz de aquello que Jesús ha dicho y realizado en su camino de casa y comida compartida. Ciertamente, hay un dinero que puede valer para comprar y compartir los panes y peces con los necesitados (cf. 6, 37). Pero ese dinero debe darse a los pobres (10, 17-22), de manera que los seguidores de Jesús no necesitan emplearlo. Jesús admite el regalo de «cosas» que valen muchísimo dinero (cf. 14, 3-9), pero él no utiliza el dinero, se sitúa en otro plano de gratuidad.

Por eso dice: «Devolved al César...». De esa forma sale del espacio de las cosas dominadas por el César.

Jesús no sataniza al dinero del César (contra los celotas), pero tampoco lo diviniza y, más aún, no lo necesita. Su evangelio no se centra en temas o motivos de economía particular (no se instaura con dinero), sino en la experiencia fundante de la gratuidad, la familia universal de mesa compartida. El mismo Jesús que ha derribado por el suelo las monedas del templo (interpretadas como culto a Dios) y ha derribado la estructura sacral del judaísmo deja que funcione la moneda del César, pero él se sitúa fuera del ámbito donde «discurre» esa moneda, fuera del plano de las cosas que se compran y venden.



El denario tenía acuñada por una cara la imagen del César seguida de la escritura: “**Judea conquistada**” y por la otra una inscripción que decía: “**Tiberio César, Augusto, hijo del divino Augusto**”. En la primera cara es evidente la implicación política y en la segunda la relación de esa política con la dimensión religiosa. El denario identifica César y Dios. Jesús delimita cada ámbito en coherencia con 8,33, cuando distinguía entre los pensamientos según Dios y según los humanos.

Las multitudes que escuchaban a Jesús sabían que esta imagen y la inscripción que la acompañaba suponían la divinidad del emperador. Por tanto, pagar el tributo a Roma implicaba, por una parte, no solo el reconocimiento de la soberanía romana sobre Israel, sino también la compatibilidad con sus ideales teocráticos, idea contraria a la concepción bíblica que dice que la tierra es herencia y propiedad de Dios (Gn 1,1; 2,4; Ex 9,29; 19,5); y, por otra parte, el hecho de reconocer el estatus divino del emperador –que empezó a principios del siglo I–, que estaba en contradicción con el primer mandamiento de la Ley de Dios de Dt 6,5.

12,15.-¿Por qué me tentáis?

Jesús, que advierte la mala intención, ataca desde el comienzo: «¿Por qué me tentáis?». Pide la moneda del tributo, devuelve la pregunta, y saca la conclusión. Como sus contemporáneos, acepta que el ámbito de dominio de un rey es aquel en el que vale su moneda. Si en Judá se usa el denario, con la imagen del César, significa que quien manda allí es el César, y hay que darle lo que es suyo.

15 ο δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὴν ύπόκρισιν εἶπεν αὐτοῖς, Τί με πειράζετε; φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω.

15 Adivinando su hipocresía, les replicó: «¿Por qué me tentáis? Traedme un denario, que lo vea».

Jesús sabe que el escrupuloso que fingen es una hipocresía: aparentan una fidelidad a Dios que no corresponde a la realidad de su vida, pues los dirigentes que envían a estos emisarios son explotadores del pueblo (11,17) que no han

hecho caso del mensaje de Juan Bautista (11,30-33).

Los acusa de querer tentarlo; de hecho, le están insinuando que, si quiere conservar su prestigio ante el pueblo (11,18; 12,12), tiene que dar respuesta negativa, dispuesto a acaudillar un movimiento antirromano (cf. 11,9s).

Les pide una moneda. Como la moneda del tributo era la acuñada por el emperador pagano, no la llevan consigo, tienen que ir a buscarla a un cambista.

16 οἱ δὲ ἡγεμονοὶ. καὶ λέγει αὐτοῖς, Τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ, Καίσαρος.

16 Se lo trajeron. Y él les preguntó: «¿De quién es esta imagen y esta inscripción?». Le contestaron: «Del César».

Jesús la examina y les pregunta; ellos tienen que admitir que tanto la efigie como la leyenda indican que la moneda pertenece al César: el dominio político está basado en la dependencia económica; aceptar el dinero del César significa reconocer su soberanía.

La finalidad de la demostración es la de probar a los adversarios que ellos se servían de la moneda imperial. El comportamiento de ellos sería todavía más cuestionable si la narración hubiera apuntado expresamente que todo esto sucedía en el recinto del templo, sobre suelo sagrado. El evangelista habría presupuesto esto (cf. 14, 49), aunque no el relato que llega a Marcos. Según 11, 27, Jesús se encuentra durante todo el tiempo en el templo.

Como todo denario una moneda de plata muestra en el anverso el busto del emperador con la corona de laurel (símbolo de su dignidad divina). La inscripción dice “*Tiberius Caesar Divi Augusti Filius Augustus*” (Cesar Tiberio, hijo del divino Augusto, digno de veneración). En el reverso continúa el título *Pontifex Maximus* (= pontífice máximo) y se ve a Livia, la emperatriz madre, sentada un trono de dioses, en la diestra, el cetro, en la siniestra, la rama de olivo, que la caracteriza como encarnación de la paz celestial. La moneda se presenta como símbolo de poder.

12, 17

Sorpresa ante la respuesta. Jesús ha renovado la denuncia de infidelidad a Dios que había hecho con la parábola, y es ilusorio todo intento de emanciparse del César si no hacen caso a Dios. Al fin y al cabo, lo que hacen los romanos con la nación judía no es diferente de lo que hacen ellos, los dirigentes judíos, con el pueblo. Pero por su amor al dinero siguen siendo infieles a Dios y siguen sometidos al César.

La escena termina con la información del narrador: “**y se sorprendían de él**”. Se omite el sujeto, de forma que no se sabe si se refiere a los comisionados o a la gente o a ambos grupos. La sobriedad de la información, por otra parte, no ayuda a saber si se trata de una reacción de asombro positivo u hostil. Por lo pronto se trata de un verbo que sólo se utiliza esta vez y aquí y cuyo sentido es dar énfasis a la sorpresa.

Devolver el dinero al César significa permitir que exista en este mundo un orden económico, pero separado de Dios, pues el reino de Dios, no se adquiere ni cultiva por dinero.

No está en juego la separación de las esferas política y religiosa (tal interpretación es un anacronismo), sino la reivindicación de los derechos supremos de Dios, que se convierten en instancia crítica también de las pretensiones del César.

17 οἱ δὲ ἡγεμονοὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ. αὐτῷ.

17 Jesús les replicó: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Y se quedaron admirados.

(*otra traducción; «Lo que es del César, devolvédselo al César, y lo que es de Dios, a Dios».*)

Respuesta de Jesús: ellos han hablado de «**pagar**», como si ese dinero fuese suyo; Jesús los corrige y habla de **devolver**, indicándoles que el dinero no es suyo, sino del César (*lo que es del César, devolvédselo al César*). Ahora ellos, bajo pretexto de fidelidad a Dios, dicen querer rechazar el dominio del César, pero quedándose con su dinero. Pero, mientras usen ese dinero, símbolo e instrumento del poder del César, estarán mostrando su sumisión a Roma; sólo renunciando a él dejarán de reconocer al César como señor, (ya que estaban ellos robando al pueblo, pero con dinero del Cesar, no querían ser dominados por los romanos, pero aprovechaban su moneda para enriquecerse a cuenta del pueblo al que explotaban).

En cuanto a la fidelidad a Dios que decían preocuparles, si quieren serle fieles de verdad tienen que “**devolverle**” el pueblo del que se han apoderado (**y lo que es de Dios, ¡devolvédselo a Dios!**) y renunciar a explotarlo en beneficio propio.

El objetivo de los dirigentes es su propio lucro: pretenden rebelarse contra el dominio del César despojándolo de su

dinero, como se han rebelado contra Dios despojándolo de su pueblo (12,2ss). Se aprovechan del César, protestando de su dominio, y roban a Dios, alardeando de fidelidad a él.

Según algunos autores; “hay que interpretar; «*Lo que es del César pagádselo al César*» (*apodidonai* no significa «devolver», sino que es el término técnico correspondiente a «pagar tributo», aunque algunos lo duden). No es Jesús quien lleva dinero en el bolsillo, sino los que le plantean la pregunta. En otras palabras: ellos son los que están «dentro del sistema». Por tanto, que actúen en consecuencia: «*Dad al César lo que le pertenece*». Jesús y los suyos han dejado todo, están fuera del sistema monetario. Por eso añade Jesús: «Y dad a Dios lo que es de Dios».

Jesús da a entender a sus hipócritas interlocutores que más les valdría preocuparse del reino de Dios que plantear preguntas capciosas y péridas. Sobre el pago del tributo lo único que se da a entender aquí es el reconocimiento del poder fáctico del emperador, que sus adversarios son los primeros en aceptar; éstos se han decidido ya por el mundo²⁴¹. Jesús los invita a que se preocupen del “Reino de Dios”.

Si Marcos se inclina, en el relato de la pasión, a no culpar en demasía a los romanos, a fin de evitar así persecuciones a los cristianos, es evidente también que con esta perícopa quiere, al mismo tiempo, mostrar que Jesús y los cristianos son ciudadanos leales y que no ven en ello ninguna contradicción con su fe cristiana.

La resurrección; el materialismo saduceo. (Mt 22, 23-33; Lc 20, 27-40)

El grupo saduceo, se componía de dos ramas: las altas clases sacerdotales, de donde se elegía al sumo sacerdote, y la laica, compuesta por la nobleza. Era un grupo materialista, que no creía en la resurrección y tampoco aceptaba la tradición oral a la que eran tan adictos los fariseos.

Este partido quiere aprovecharse de la autoridad de Jesús para desacreditar al partido fariseo al que pertenecen los letrados.

Los saduceos, a los que Marcos no cita en ningún otro lugar de su evangelio, se caracterizan por un punto que será importante para la discusión que vendrá a continuación: niegan la resurrección de los muertos. Esta concepción se basa en su particular interpretación de la Escritura y de la ley, según la cual, rechazan la llamada tradición de los padres, añadida a la tradición de la ley escrita. Si se exceptúan algunos pasajes muy tardíos (Is 26,19; Dan 12, 1-3; Sal 73, 24), el A.T. no habla de una continuación de la existencia del hombre después de la muerte que merezca el nombre de vida.

Los saduceos niegan la resurrección por ser novedad teológica, introducida en el judaísmo en el siglo III a.C. por grupos asideos y defendida en tiempos de Jesús por fariseos y esenios. Sin embargo, en esta época el concepto estaba poco elaborado, y con el término “resucitar” se quería afirmar que Dios hará volver a la vida a los que murieron, pero ¿a qué vida? ¿A la misma vida terrena que tenían o a otra vida transcendente en el mundo de Dios? Los saduceos lo entienden en el primer sentido, como una revivificación de cadáveres, que seguirían viviendo en las mismas condiciones de la vida terrena, aunque mejorada, sin defectos ni limitaciones, y en esto basan el sofisma que dirigen a Jesús.

18 Καὶ ἔρχονται Σαδδουκαῖοι πρὸς αὐτόν, οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι, καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες,

18 Se le acercan unos saduceos, los cuales dicen que no hay resurrección, y le preguntan:

Al partido saduceo pertenecían los grupos del Sanedrín o Consejo: los senadores (seglares) y los sumos sacerdotes. Desde el punto de vista político eran partidarios del orden establecido, en el que tenían un papel hegemónico, y colaboracionistas con los romanos, con los que mantenían un difícil equilibrio de poder. Rechazaban la llamada tradición oral, a la que los fariseos atribuían autoridad divina (7,5.8.13). Eran abiertos respecto a la cultura helenística (en el AT no había argumentos claros para decantarse por una u otra postura), y los saduceos con esta cuestión buscan ridiculizar a los fariseos que sí creían en la resurrección.

No veían en la Escritura la noción de una vida después de la muerte; su horizonte era esta vida, y en ella procuraban mantener su posición de poder y de privilegio. Su pecado era el materialismo, pues sus objetivos en la vida eran el dinero y el poder, anejos a la posición social que ocupaban (cf. 10,1-12, el pecado fariseo).

²⁴¹ Las palabras: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios», no constituyen una evasiva, como algunos piensan. Van al núcleo del problema. Los fariseos y herodianos han preguntado si es lícito pagar tributo desde un punto de vista religioso, si ofende a Dios el que se pague. La respuesta contundente de Jesús es que a Dios le interesan otras cosas más importantes, y esas no se las quieren dar. «Las cosas de Dios», lo que le interesa, es que se escuche a Jesús, su enviado, se acepte el mensaje del Reino, se adopte una actitud de conversión, se ponga término al raquitismo espiritual y religioso, se acoja a los débiles, a los menesterosos, a los marginados. Eso no interesa ni preocupa a fariseos y herodianos, pero es la cuestión principal.

Fundamentaban su rechazo de la resurrección en el hecho de que el Pentateuco no decía nada sobre este asunto. Citan un pasaje de Dt 25,10, que consideraban como prueba irrefutable de su opinión, y le añaden una aplicación con la intención de reducir al absurdo el argumento de quienes creían en la resurrección.

Los griegos rechazaban igualmente la resurrección de los muertos, aunque por motivos completamente distintos que los saduceos. Por eso es comprensible también con ellos la confrontación de principio en torno a la cuestión de la resurrección.

12,18

Los saduceos aceptaban solamente el carácter canónico del Pentateuco y rechazaban la idea de una ley oral adicional (Josefo, Ant. 18,1,4 16-17). Los pocos pasajes del AT en los que se dice algo sobre la resurrección (cf. Is 25,8; 26,19; Sal 73,24-25; Dn 12, 1-3) no formaban parte del Pentateuco, y, por consiguiente, no gozaban de autoridad para los saduceos (cf. Hch 23,8). El aspecto más conflictivo que Jesús tenía que afrontar en la controversia consistía en mostrar que la doctrina de la resurrección estaba presente incluso en el Pentateuco (12,26). La pregunta de los saduceos presupone que Jesús compartía la creencia de los fariseos en la resurrección.

19 Διδάσκαλε, Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν ὅτι ἑάν τινος ἀδελφὸς ἀποθάνῃ καὶ καταλίπῃ γυναῖκα καὶ μὴ ἀφῇ τέκνον, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἔξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.

19 «**Maestro, Moisés nos dejó escrito: «Si a uno se le muere su hermano, dejando mujer, pero no hijos, cásese con la viuda y dé descendencia a su hermano».**

Se acercan a Jesús y lo llaman **Maestro**, pues van a pedirle que resuelva un caso teórico que, sin duda, refleja una larga controversia con los fariseos. Ellos, los saduceos, sostienen que todo acaba con la muerte, y el caso que proponen demostraría lo absurdo de la creencia en la resurrección, sostenida por los fariseos, quienes concebían la vida futura como una continuación de la vida mortal.

Mencionan la ley del levirato, instituida por Moisés y, a continuación, proponen el caso, que haría ridícula la doctrina farisea.

La cuestión ha sido bien planteada: no alude a la mera supervivencia espiritual, sino a realización integral. Es evidente que una mujer concebida como propiedad del varón no tiene cabida en el Reino.

12, 20

El relato que se cuenta en 12,20-23 toma Dt 25,5-10 como punto de partida e intenta reducir la creencia en la resurrección al absurdo y probar su incompatibilidad con el Pentateuco.

20 ἐπτὰ ἀδελφοὶ ἦσαν· καὶ ὁ πρῶτος ἔλαβεν γυναῖκα, καὶ ἀποθνήσκων οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα·

20 **Había siete hermanos: el primero se casó y murió sin dejar hijos;**

Se evocan dos historias de la Biblia Hebrea, dos historias en las cuales la apariencia culpable de las mujeres conduce una parte de la acción e impulsa la intervención de Dios. En la historia de Tamar (Gn 38) mueren sus dos primeros maridos, hijos de Judá, y éste, por preservar su descendencia, se resiste a darle a Selah, el hijo pequeño, según estaba destinado por la ley del levirato, por miedo a que muera también, pues Judá cree que es su nuera quien mata a sus maridos. El relato deja patente la inocencia de Tamar y los miedos, malos juicios y acciones de Judá. Dios, con la colaboración de Tamar, da descendencia a Judá a pesar de él mismo. El problema de la descendencia se desplaza de la supuesta esterilidad de Tamar y su posible maldición respecto a sus maridos, a la ausencia de confianza de Judá. La descendencia queda asegurada, pero a Tamar no se le hace justicia.

En la historia de Sara, en el libro de Tobías, se dan elementos parecidos. Aparece una mujer maldita por la sospecha de haber causado la muerte de sus siete maridos anteriores a Tobías sin haber consumado el matrimonio.

21 καὶ ὁ δεύτερος ἔλαβεν αὐτήν, καὶ ἀπέθανεν μὴ καταλιπὼν σπέρμα· καὶ ὁ τρίτος ὠσαύτως· 22 καὶ οἱ ἐπτὰ οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα. ἔσχατον πάντων καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν. 23 ἐν τῇ ἀναστάσει [ὅταν ἀναστῶσιν,] τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή; οἱ γὰρ ἐπτὰ ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα.

21 **el segundo se casó con la viuda y murió también sin tener hijos; lo mismo el tercero, y ninguno de los siete dejó hijos. Por último, murió también la mujer. 23 En la resurrección, ¿de cuál de ellos va a ser mujer, si ha sido mujer de los siete?»**

Los saduceos que entablan la discusión con Jesús toman el mandamiento del levirato como punto de partida de su argumentación. Según Dt 25, 5-10, el israelita está obligado a casarse con la mujer de su hermano difunto si éste no deja heredero masculino, para que el nombre del hermano «no se borre de Israel» y se recomponga la casa de su hermano. Dt 25 presupone que los hermanos conviven juntos; es decir, la vida de clan. Pero con la indicación que se hace al hombre que se niegue a casarse con su cuñada permite reconocer que esta forma de matrimonio no era

vinculante de forma absoluta. Gen 38, 8; Rut 4, 5 y 10 confirman la praxis, conocida también por la vida jurídica de otros pueblos. La perícopa cita el texto de la ley veterotestamentaria de manera libre y en forma abreviada. Y hace que la viuda superviviente aparezca en primer plano. De esta manera se silencia la finalidad del levirato y en vez de hablar del hijo se menciona al niño (hijo-hija) que el difunto no deja. Los saduceos utilizan el texto de la ley como prueba escriturística para indicar que Moisés no conoce la resurrección de los muertos.

El número siete cumple también en otras partes una función narrativa popular. El caso recuerda lejanamente a Sara, la hija de Raguel, que sobrevivió a siete maridos (Tob 3, 8; 6, 14; cf. también Is 4, 1).

Según el argumento esgrimido, los saduceos, en un tono escéptico, presentan una imagen de la otra vida regida por las mismas leyes de ésta, a cuya concepción va a responder Jesús.

24 ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ;

24 Les contestó Jesús: Precisamente por eso estáis equivocados, ¿no conocéis la Escritura ni la fuerza de Dios?

La respuesta de Jesús es dura: los dirigentes del templo y de la nación están en el error, por dos razones: porque ignoran la **Escritura** (lo que Dios ha dicho) y porque no conocen la **fuerza de Dios** (=la vida, lo que Dios hace).

La denuncia es tremenda: las autoridades religiosas supremas, los que se llaman representantes de Dios, administran el templo y ejercen el culto, no conocen a Dios ni en su palabra ni en su acción. Les está diciendo que la jerarquía religiosa no conoce a Dios, no creen en la resurrección por eso se preocupan de atesorar todo lo que pueden en esta vida, explotando a los demás.

12,25

Los resucitados no se casan al estilo antiguo y por eso carece de sentido la pregunta sobre quién de los siete poseerá a la viuda común en el cielo (12, 25). Ni ellos serán dueños, ni ella esclava. Habrá acabado el tiempo en que la esposa sin marido y descendencia pueda ser utilizada por esposos que la emplean para asegurar la herencia patriarcal de la familia. Ella será por fin persona en el sentido radical de la palabra: responsable y dueña de sí misma, independiente ante Dios y ante los otros. Mujeres y varones serán libres, ángeles del cielo, según el simbolismo del texto.

Nótese que no dice cuando resuciten sino “**cuando resucitan**” Jesús habla en presente. La resurrección no es un acontecimiento lejano, es simplemente la vida que continúa después de la muerte, y se está verificando ya desde ahora. Ahí está la fuerza de Dios que ellos no conocen. Jesús habla de la resurrección del presente. La que posee con el don del Espíritu.

Jesús transmite una idea sobre la singularidad humana independiente del papel que ocupen en la cadena de la vida, de la función que ejerzan y del papel que tengan asignado en una determinada cultura. Transmite una idea de cambio y transformación, una idea igualitaria que, paradójicamente, reafirma el valor de cada quién por sí. Tal vez ello no afecte demasiado a los varones (cosa dudosa, pues también ellos se encuentran bajo los dictados identitarios de una cultura), pero a las mujeres les revela su condición humana plena, la que no depende ni se define por las definiciones de los demás, la sociedad y cultura, sino por el plan divino (imagen y semejanza de sí). El Dios de vivos es un Dios amante de cada una de sus criaturas, sean hombres o mujeres, buenos o malos, de aquí o de allí, de esta o de cualquier otra raza, de esta época o de las anteriores y posteriores. Hace a cada ser humano imagen y semejanza de sí. No al varón, al israelita, al observante, rico, instruido, supuestamente bueno. A cualquier ser humano²⁴².

25 ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν, οὐτε γαμοῦσιν οὐτε γαμίζονται, ἀλλ. εἰσὶν ως ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

25 Pues cuando resuciten, ni los hombres se casarán ni las mujeres serán dadas en matrimonio, serán como ángeles del cielo».

Corrige Jesús la doctrina farisea en dos aspectos: precisa ante todo que el estado futuro del hombre no es una prolongación de su estado presente; no hay matrimonio ni procreación, porque la vida inmortal no se transmite por generación humana, se recibe directamente de Dios (ángeles = «hijos de Dios», cf. Job 1,6; 2,1; 32,7; Dn 3,21/91); **ser como ángeles** indica el estado propio de los que están en la esfera divina (*el cielo*). Al mismo tiempo precisa Jesús el cuándo de la resurrección: mientras los saduceos, ateniéndose a la doctrina farisea, hablaban de ella en futuro (*en la resurrección, ¿de cuál de ellos va a ser mujer?*).

La idea de que los resucitados se asemejarán en el mundo futuro a los ángeles coincide plenamente con el mundo

²⁴² El patriarcado israelita (hablando en términos generales), con sus diferencias dependientes de zonas y de grupos religiosos, sostenía una representación divina de género masculino y actitudes machistas y racistas; una representación de juez excluyente por motivos éticos y nacionalistas.

conceptual de la apocalíptica: los resucitados «habitan en las alturas de aquel mundo y se asemejan a los ángeles y a las estrellas» (sBar 51, 10; cf. Hen et. 104,6: «*Debéis haceros compañeros de los ejércitos celestiales*»). Para los saduceos, esta instrucción suponía una doble corrección ya que negaban también la existencia de los ángeles.

12, 26-27

En la afirmación de Jesús se halla ya la experiencia pascual desde la que Marcos configura la escena. La experiencia que Jesús tiene de Dios no puede ser rota por la muerte. En esa experiencia Jesús descubre que Dios es esencialmente vida. Por eso sus amigos, aunque mueran, no pueden carecer de esa vida. El texto de Éxodo 3, 6 se entiende desde aquí. Jesús hace exégesis existencial. Los amigos de Dios, los patriarcas, de los que él se proclama Dios, no son figuras del pasado; están vivos, viven con él. La ternura es incompatible con la muerte.

El Dios de Jesús se sigue llamando Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob (cf. Ex 3, 6.15). Esto significa, a su juicio, 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 el ser, y resucita.

Pero el tema no es la resurrección futura, sino el hecho de que los hombres puedan vivir como resucitados ya en este mundo. Conforme a Marcos, lo que vale para la resurrección ha de aplicarse (anticiparse) aquí en la tierra. Eso significa que la ley del levirato pierde su sentido: la mujer no está al servicio de la herencia del marido, pues cesa la familia patriarcal (cf. 3, 31-35 y 10, 28-31). Por otra parte, varones y mujeres son iguales en el matrimonio (cf. 10, 1-12): la mujer no es un puro objeto de placer y posesión (herencia) del marido; vale por sí misma y según eso la pregunta saducea pierde su sentido.

Jesús no cita aquí los pasajes típicos de los rabinos en pro de la resurrección, como Dn 12,2-3; Is 26,19 y Ez 37, 1ss. Prefiere argumentar a partir de Ex 3,6.15s, de donde no se puede deducir ninguna doctrina de la resurrección en una lectura sencilla. Jesús más que una exégesis propone un desarrollo de la idea subyacente al texto que se remonta a los orígenes, más cerca de la creación, que los textos de los Profetas: el poder de Dios (Mc 12,24) se manifiesta en el cumplimiento de la promesa a los patriarcas.

26 περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων, Ἐγὼ ὁ θεὸς Αβραὰμ καὶ [ό] θεὸς Ἰσαὰκ καὶ [ό] θεὸς Ἰακώβ; 27 οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζῶντων· πολὺ πλανᾶσθε.

26 Y acerca de que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en el episodio de la zarza, lo que le dijo Dios?: "Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob". 27 No es Dios de muertos, sino de vivos. Estáis muy equivocados.

Va a mostrarles ahora que tampoco conocen la Escritura y, para probar la vida después de la muerte, les cita una declaración de Dios mismo: *Yo soy el Dios de Abraham, etc.* (Ex 3,6.15s): cuando Dios habló a Moisés, los patriarcas “seguían vivos” o, en otras palabras, estaban ya resucitados; el Dios fiel no deja que perezcan los que él ha amado. El Dios de Jesús es el Dios de la vida, porque su fuerza es fuerza de vida; el dios del sistema es el dios de la muerte²⁴³.

La cita de la Escritura tiene una peculiaridad, pues Jesús cita la BH y de los LXX, pero no el verso completo. Dios dice a Moisés en el Éxodo²⁴⁴:

“*Yo soy el Dios de tu padre, Dios de Abraham y Dios de Isaac y Dios de Jacob*”
 (LXX: *egô eimi ho Theòs tou patròs sou Theós Abraam kai Theós Isaak kai Theós Iakôb*).

²⁴³ La forma en que actúa el argumento de Jesús se puede aclarar de dos maneras. La primera explicación sería que Jesús se apoya en tradiciones posteriores -no reconocidas por los saduceos- según las cuales Ex 3, 6 se entendería como un texto a favor de la resurrección. Pero hay una segunda explicación que es más cercana al texto de Marcos: la cita de Ex 3, 6 y la afirmación siguiente de que Dios es un Dios de vivos, funcionan como premisas de un argumento cuya conclusión no menciona el texto (porque la deben sacar los mismos oyentes o lectores). La primera premisa es que Dios es Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. La segunda premisa es que Dios es un Dios de vivos. La conclusión implícita es, según eso, que los patriarcas siguen vivos todavía, después de varios siglos de haber muerto.

²⁴⁴ Estas palabras formaban parte de una de las dieciocho bendiciones que todo judío piadoso rezaba tres veces al día. Se trata de palabras conocidas y repetidas continuamente por los saduceos, pero de las que no extraen la consecuencia lógica: «Dios no es un Dios de muertos, sino de vivos». A una mentalidad crítica, este argumento puede resultarle muy débil. Sin embargo, no lo es. Más bien, deja clara la debilidad del punto de vista de los saduceos, que confiesan una serie de cosas sin querer aceptar las conclusiones.

La cita de Jesús se salta la primera parte “*Yo soy el Dios de tu padre*”. En el Éxodo las palabras de Dios a Moisés parecen fundir dos tradiciones, la del Dios familiar (el Dios de tu padre) y el Dios de la tradición y los antepasados: *el Dios de Abraham, Isaac y Jacob*, en una manera nueva y en función de la creación y liberación de un pueblo, Israel. Jesús omite la referencia al Dios familiar en beneficio del Dios de la tradición y la historia, un Dios universal y fiel a las promesas, cuyo cumplimiento se convierte en signo de su presencia viva. En el Éxodo el Dios revelado a Moisés es un Dios personal más ligado a las personas y sus historias que a lugares determinados (por ejemplo, tumbas o santuarios), que favorece el aspecto dinámico, temporal e histórico, sobre el espacial. La omisión del “*Dios de tu padre*”, más localizado e inmediato, tiene que ver con el énfasis en los particularismos de que han hecho gala los saduceos y que en lugar de ampliar la percepción de la imagen divina la empequeñecen y reducen.

La utilización de la palabra de Dios como prueba a favor de la resurrección de los muertos partirá de que Dios no se aplica a sí el nombre de muertos. Si Dios les ha hecho una promesa, esto quiere decir, desde la visión de la fe, que la promesa divina no es abolida ni siquiera por la muerte. En virtud de esta interpretación de la Escritura se podría incluso pensar que los patriarcas habrían conseguido ya la resurrección de los muertos.

Conforme a Marcos, lo que vale para el cielo ha de aplicarse (anticiparse) aquí en la tierra. Eso significa que la ley del levirato pierde su sentido: la mujer no está al servicio de la herencia del marido, pues cesa la familia patriarcal (cf. 3, 31 -35 y 10, 28-31).

La mujer del evangelio no necesita protecciones particulares, ni cláusulas de herencia patriarcal, pues ella vale igual que los varones. Mc no incluye una ley para mujeres, pues ellas se encuentran incluidas, con iguales derechos, en la comunidad mesiánica

12, 28-34.- El gran mandamiento: Dios y el prójimo

Éste es un texto de diálogo legal. El escriba y Jesús parten de un mismo principio y se ponen de acuerdo sobre el sentido básico de la Ley. Ésta es la base permanente de unidad entre judíos y cristianos. La diferencia nace al entender y aplicar los términos clave de esa ley fundante (Israel, Dios, prójimo). El texto puede proceder de la historia de Jesús, pero responde al diálogo pospascual entre judíos y cristianos.

Paradójicamente, aunque Mc 12,28-34 no es un relato de disputa, se convierte en la culminación y conclusión de todos los relatos de disputa de la totalidad del evangelio y en particular de los situados en Jerusalén.

A punto de comenzar el gran conflicto final del relato de la pasión—, la autoridad de Jesús para enseñar no sólo queda patente, sino que es objeto de reconocimiento y elogio por parte nada menos que de un escriba judío. Este triunfo podría incluir una disculpa implícita con respecto a judíos bien dispuestos: la enseñanza de Jesús no es una doctrina nueva, heterodoxa, sino la suma de todo lo mejor de la tradición de Israel.

El letrado; el mandamiento principal (Mt 22, 34-40; Lc, 25-28)

Un letrado del partido fariseo ha presenciado con satisfacción la derrota dialéctica que Jesús ha infligido a los saduceos, el partido adversario al suyo dentro del sanedrín y quiere someter a su juicio una cuestión muy debatida en las escuelas rabínicas; cual es el principal mandamiento de la Ley. Las opiniones eran muchas, pero predominaba la que mantenía que la observancia del sábado tenía tanto peso como todos los demás mandamientos que resumía en sí toda la Ley.

Este tipo de preguntas estaba en el ambiente, aunque algunos rabinos no eran partidarios de ellas, pues pensaban que todos los mandamientos eran igualmente importantes. Generalmente, se consideraba el descanso sabático como el precepto principal, aunque en ambientes griegos se recomendaba como lo más importante en la vida la veneración a Dios y la preocupación por el prójimo. Existían unos 613 preceptos, de los cuales 248 eran considerados positivos (=obligaciones) y 365 negativos (=prohibiciones).

Este escriba, hombre del Libro, parece interpretar a Dios como alguien con poder para mandar, es decir, para imponer unos preceptos a los hombres, y de un modo especial a los judíos. Ciertamente, en el Antiguo Testamento (BH) hay también narraciones liberadoras, himnos de gratitud, revelaciones proféticas, bellas historias de encuentro con Dios... Todo eso vale, pero a los ojos del escriba parece estar en un segundo plano. Por eso, él ha comenzado preguntando por el primer mandamiento de la Ley. Ciertamente, su pregunta es buena y Jesús la admite, pero puede entenderse de forma sesgada, pues supone que lo primero es el mandato *entolē*, cosa que Jesús matizará.

12,28.- “Y acercándose uno de los escribas...”,

Esta frase inicial anuncia que, en medio de las agrias disputas en Jerusalén que viene narrando Marcos, está a punto

de suceder algo insólito²⁴⁵.

Ya se empieza a percibir algo inusitado en esta perícopa ya en el sujeto de su primera oración “uno de los escribas”. En todos los demás pasajes de Marcos, nunca destaca un individuo en la colectividad monocromática de “los escribas”, cuya función es servir de contraste, de adversario a Jesús.

Este solo escriba es singular más que en el sentido numérico. Su actitud positiva y su reacción más positiva todavía ante las palabras de Jesús son justamente lo contrario de la imagen absolutamente negativa que traza Marcos de los escribas a lo largo de su evangelio.

Hasta ahora se han presentado grupos, ahora lo hace un individuo, un letrado²⁴⁶, que, según el esquema de Mc, es fariseo. En dos ocasiones (3,22; 7,1) han sido letrados de Jerusalén los que han vigilado la actividad de Jesús y se han opuesto a ella. Este hombre es una excepción. Aunque pertenece al círculo de los adversarios de Jesús (11,27b), su conciencia personal domina sobre su pertenencia al grupo dirigente. No pretende comprometer a Jesús, sino que, al ver la maestría con que interpreta la Escritura, busca solución a una cuestión muy debatida. El fondo de su pregunta es éste: qué es lo más importante para Dios según la tradición de Israel, cuál es la expresión suprema de su voluntad y lo primario en el comportamiento del hombre.

A diferencia de Mateo, Marcos no dice que el escriba sea fariseo. Por eso, estrictamente hablando, Marcos no dice por qué el escriba aprueba la respuesta de Jesús (en la perícopa anterior), quien da a entender que la resurrección de los muertos es enseñada en la Escritura. Sin embargo, a diferencia también de Mateo, explica que la negación de la resurrección es lo que define a los saduceos como grupo especial. Bien podría ser, en consecuencia, que Marcos supusiera que los judíos en general –y, por lo mismo, este escriba en particular– admitían la resurrección. Por eso, cuando el escriba ve su propia posición sobre la resurrección validada por el argumento de Jesús, que está tomado de la Torá (Éx 3,6.15-16) y que resuelve el problema creado por un mandamiento de la Torá misma (Dt 25,5-6), se siente animado a plantear su pregunta sobre los mandamientos contenidos en ella.

28 Καὶ προσελθὼν εἰς τὸν γραμματέων ἀκούσας αὐτὸν συζητούντων, ἵδων ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ἐπηρώτησεν αὐτόν, Ποία ἔστιν ἐντολὴ πρώτη πάντων;

28 **Un escriba que oyó la discusión, viendo lo acertado de la respuesta, se acercó y le preguntó: «¿Qué mandamiento es el primero de todos?».**

La palabra griega *entolé* (mandamiento) está en femenino, pero *panton* (todos) está en neutro. La pregunta del escriba no versa, pues, sobre «el primero de todos los mandamientos» (como lo entiende la traducción litúrgica), sino sobre «el primer mandamiento de todas las cosas». El escriba quiere saber lo esencial, el centro de la Torá, la llave que abre a la comprensión de todo.

¿Qué mandamiento es el primero de todos? Esta era una cuestión muy debatida, entre los distintos grupos. Para una gran mayoría de rabinos, era la observancia escrupulosa del sábado (quien cumple el sábado cumple toda la Ley, y viceversa).

La pregunta del escriba puede parecer chocante dado que la Ley tenía formulado el primer mandamiento con toda claridad, pero el personaje no interroga a Jesús sobre *el mandamiento primero de la Ley*, sino sobre *el primero de todos*. En el contexto de la narración no resulta tan extraño, pues las discusiones han puesto de relieve la fuerza dada a los mandatos y prescripciones, unos más vinculados a la Ley y otros menos, de forma que al final no se sabe bien qué es importante y qué no.

²⁴⁵ Marcos, ante una tradición que va en sentido contrario (12,28-34) con su enfoque positivo de un escriba que se muestra de acuerdo con la enseñanza de Jesús, decide empezar el relato hablando de uno de los escribas (εἰς τὸν γραμματέων). A ojos, pues, de Marcos, este solo escriba puede servir de contraste con todos sus falsos y malignos compañeros y como testigo especialmente fiable de que Jesús es el gran maestro que “enseña el camino de Dios en verdad” (cf. 12,14). No es, por tanto, casual que la palabra “escriba” (*grammateus*) solamente aparezca en singular en esta perícopa (12,32) dentro del evangelio de Marcos. Tal escriba es realmente singular

en más de un sentido; constituye la excepción que confirma la regla.

²⁴⁶ Los escribas son los especialistas en la Ley de Moisés, parecidos a los actuales profesores de teología, pero con una formación mucho más intensa, porque tenían que aprender de memoria el Pentateuco y las interpretaciones de los rabinos; además, no podían ejercer su profesión hasta cumplir los cuarenta años. Gozaban de gran prestigio entre el pueblo, aunque su peligro era el legalismo: la norma por la norma, con todas las triquiñuelas posibles para evadirla cuando les interesaba. Por eso Jesús tuvo tantos enfrentamientos con ellos.

12, 29-33 (LXX Dt 6, 4-5; Lv 19, 18; Dt 4, 35; Is 45, 21; Jos 22, 5; Lv 19, 18)

La respuesta del escriba a lo que ha dicho Jesús se formula en dos partes²⁴⁷ que corresponden a las dos órdenes, esto es, amar a Dios y al prójimo. La primera parte (v. 32) enfatiza Dt 6,4 LXX reforzando aún más la idea de monoteísmo.

El escriba afirma que **Dios es uno** en la base de ese verso (εἰς εστιν) y añade una alusión referida a Is 45,21 LXX o a Dt 4,35.

La segunda orden, la de amar al prójimo, aparece aún más reformulada. Respecto a la primera, el escriba solo dice tres atributos como en LXX. La referencia a amar a Dios con todo el corazón coincide con lo dicho en el v. 30 y Dt 6,5 LXX excepto por la omisión de *sou*, que no está en ninguna de las tres cláusulas de la respuesta del escriba. Esta omisión puede ser debida a la paráfrasis abreviada del texto. La segunda frase en v. 30 y en LXX (καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἵσχυός σου. = y con todas tus fuerzas) es omitida por el escriba. El efecto es que la frase añadida en el v. 30 (ἐξ ὅλης τῆς διανοίας = con toda tu mente) es retenida y parafraseada con el sustantivo *sinessis* sustituyendo así a *dianoia*. Este énfasis en la actividad de la mente revela la influencia del alto valor concedido a la razón en la filosofía popular griega que encajaría en el contexto de la misión a los gentiles. Se enfatiza de este modo la facultad del intelecto para amar a Dios.

Empleando la técnica de la *gezerá s'a-wâ*, Jesús conecta dos mandamientos dispares procedentes de dos diferentes libros del Pentateuco, en razón de que ambos contienen la orden “amarás [a alguien]”. De hecho, con la unión de estos dos mandamientos, muy separados espacialmente entre sí dentro del Pentateuco, Jesús muestra conocer bastante bien el texto hebreo de la Torá mosaica. Porque, en todo el corpus de las Escrituras judías, hay sólo cuatro textos que contienen la precisa forma verbal *we' 'a-habta-* (“y amarás...”) + complemento directo que designa a quien hay que amar. Los dos textos clave son precisamente los citados por Jesús: Dt 6,5 (“y amarás al Señor, tu Dios...”) y Lv 19,18b (“y amarás a tu prójimo...”).

Parece razonable concluir que en esta perícopa la cita del texto de Dt 6,5 se dirige a una comunidad judía de habla griega en la cual los atributos corazón y alma son ligeramente modificados igual que sucede con el texto griego. Mc enfatiza esta dimensión para amar a Dios y al mismo tiempo incluye la fuerza reflejando así, principalmente, el deseo de dar plena expresión a la respuesta del amor a Dios.

Por tanto, se quiere subrayar, mediante el recurso al texto griego de Dt 6,4 la dimensión del intelecto para amar a Dios.

12,29.- Escucha

Significativamente, Jesús no apela a los diez mandamientos (Ex 20, 2-16; Dt 5, 6-21), sino a la palabra central de la experiencia teológica judía («*Escucha Israel: amarás a Dios...*», y a un mandato social importante del Código de la Santidad («y a tu prójimo...», cf. Lev 19, 18). Esos “mandamientos” son su credo, su confesión fundamental de fe.

En el principio no está el “haz”, ni el “amarás” (en línea de mandato), sino el “escucha”: acoge la voz de Dios. Sólo a partir de ese “escucha” se puede hablar de amor a Dios y el prójimo.

Israel. Es el pueblo de aquellos que “escuchan”, comunidad de personas que se mantienen atentas, oyendo la Palabra, y naciendo, así como pueblo que brota de Dios. Quedan en segundo plano los restantes elementos configuradores del pueblo: padres comunes, circuncisión, leyes alimenticias, ritos de tipo sagrado... Sólo la escucha del único Dios configura al único pueblo israelita, que, conforme a la visión de Marcos, puede y debe abrirse a todos las naciones (cf. 11, 11). En este momento, Jesús se identifica con el Israel que escucha la voz de Dios, vinculándose de esa manera a la comunidad de los creyentes, es decir, de todos los que escuchan la Palabra y responden con amor.

29 ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πρώτη ἐστίν, Ἀκούε, Ἰσραὴλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἰς ἐστίν,

29 Respondió Jesús: «El primero es: "Escucha, Israel: el Señor nuestro Dios es el único Señor;

La respuesta de Jesús, acorde con la condición de escriba de su interlocutor, es, de nuevo, una cita de las Escrituras, Dt 6,4-5 siguiendo básicamente la traducción de los LXX, pero con los añadidos referentes a conceptos helenistas de tinte psicológico, la fuerza de la inteligencia (= *dianoias*) y la totalidad de la fuerza del alma (*ischyos*), unida a la cita del amor al prójimo, de Lv 19,18, que remite a la síntesis del judaísmo helenista de los dos principios, ya presentes en textos como el *Testamento de los Doce Patriarcas*.

²⁴⁷ Uniendo dos mandamientos dispares de diferentes libros del Pentateuco, Jesús utiliza un método judío de interpretación que, más tarde, los rabinos denominarán *gezerá s'a-wâ*. Esta técnica hermenéutica permitía a un rabino juntar para una interpretación mutua dos textos escriturísticos diferentes, si ambos contenían una misma palabra o frase clave.

Recuerda a todo Israel que su único Señor es Dios, no los dirigentes que explotan al pueblo (11,17), ni el César que lo somete (12,16) ni el dios de muertos (12,27). Rectifica la pregunta del letrado: en la antigua alianza no había un solo mandamiento principal, sino dos, pues el amor-fidelidad a Dios era inseparable del amor-lealtad al prójimo. Para ser verdadero, el amor a Dios tenía que traducirse en amor al hombre.

Éste es el principio de todo posible mandamiento: “Oye”, es decir, atiende a la voz, acoge la Palabra, estás atento a lo que eres. En el fondo se quiere decir: no te cierres, no hagas de tu vida un espacio clausurado donde sólo se escuchan tus voces y las voces de tu mundo. Más allá de todo lo que haces y piensas, de aquello que deseas y puedes, se extiende el ancho campo de la manifestación de Dios: abrirse a su voz, mantener la atención, ser receptivo ante su Palabra, ése es el principio y sentido del que brota toda vida y todo mandamiento.

12, 31.- La respuesta de Jesús.

El esfuerzo por sintetizar lo esencial en una sola frase se encuentra al final del Sermón del Monte en el evangelio de Mateo: «Todo lo que queríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos, porque eso significan la Ley y los Profetas» (Mt 7,12).

Jesús no acepta que se pueda llegar a Dios por un camino individual e intimista, olvidando al prójimo. Dios y el prójimo no son magnitudes separables. Tampoco se puede decir que el amor a Dios es más importante que el amor al prójimo. Por eso, a la pregunta del escriba por el mandamiento más importante (en singular) responde diciendo que son estos dos (en plural). Y no hay precepto más grande que ellos.

Amarás a tu prójimo...

El prójimo, a quien Dios pide que se ame como a uno mismo, es distinto en los escribas y Jesús. Sobre su identidad han versado las disputas de Marcos. Prójimo han sido y son para Jesús leprosos y enfermos, pecadores y hambrientos, todos los gentiles. Por mostrarlo así en el templo persiguen a Jesús los sacerdotes (diciendo que termina el tiempo de las separaciones). Por fidelidad al prójimo israelita le condenan los sanedritas (14, 53-65). Jesús comienza su respuesta haciendo suyo el llamamiento a Israel de Dt 6,4-5 (Escucha, Israel). No solamente va a enunciar el mandamiento, sino que va a proclamarlo, tomando la exhortación de Moisés al pueblo; pero no nombra a Moisés ni cita explícitamente la Escritura, hace un llamamiento personal suyo, que es una invitación implícita a la enmienda (1,15).

Con todo tu corazón/ alma/ mente/ fuerza. Para este amor de Dios no hay medida, no hay talión posible (¡ojo por ojo!), pues Dios desborda los límites y normas de la humanidad.

La novedad de la respuesta de Jesús²⁴⁸ está en añadir que este amor es más grande que los sacrificios que se ofrecen en el Templo (12,33), hecho que evidencia que Marcos defiende que el amor a Dios y a los otros está por encima de la Ley²⁴⁹.

30 καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ισχύος σου. 31 δευτέρα αὕτη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.

30 amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas". 31 El segundo, éste: "Amarás a tu prójimo como a tí mismo". No hay ningún mandamiento mayor que éstos».

Dios era el valor absoluto (**con todo tu corazón**, etc.), el hombre, relativo (**como a tí mismo**), pero el mandamiento tendía a crear una sociedad de iguales. Su práctica habría sido la preparación para la plena realidad del Mesías.

Con la afirmación que sigue (**no hay ningún mandamiento mayor que éstos**) relativiza Jesús todos los demás, que

²⁴⁸ J. P. Meier afirma que “El doble mandamiento (el amor a Dios y el amor al prójimo) es el que tiene más probabilidades de haber sido pronunciado por el Jesús histórico. El argumento basado en la discontinuidad es muy sólido en este caso. Absolutamente ningún escrito judío anterior (ni siquiera un poco posterior) al tiempo de Jesús contiene un mandamiento de amor que presente las cuatro características del dicho marcano”.

1) Los mandamientos de Dt 6,4-5 y Lv 19,18 son citados palabra por palabra.

2) Ambos mandamientos quedan vinculados en Marcos al ser presentados yuxtapuestos.

3) Pese a esa vinculación, cada uno de ellos es distinguido cuidadosamente del otro: se subraya el orden de importancia/valorando Dt 6,4-5 como el primer mandamiento y Lv 19,18b como el segundo.

4) Tras la distinción, ambos quedan unidos de nuevo mediante una comparación: son superiores a todos los otros mandamientos.

²⁴⁹ Marcos está en sintonía con Pablo (Rom 13,9-10; Gal 5,14) también en este aspecto. La respuesta de Jesús puede considerarse un epítome de toda la Ley, porque para el cristianismo de la época las palabras de Jesús eran consideradas un resumen de las dos tablas del Decálogo.

aparecen como secundarios, accesorios, dispensables. Son estos dos los que deben regular la vida del israelita; ninguna otra práctica es esencial. Del amor a Dios no se deriva el culto religioso, sino el amor al hombre, su imagen.

En Marcos, a diferencia de Mt, no se dice que éste sea igual al primero (Mt 22, 39) pero la inmediata colocación del uno tras el otro prepara la equiparación. Los resúmenes rabínicos de la torá no pueden compararse con esta reducción a dos mandamientos fundamentales.

Jesús echa así abajo la pretensión de muchas piedades religiosas, entre ellas la farisea, que pretenden honrar a Dios olvidándose del hombre. El ideal de amor propio del Reino será propuesto en la institución de la eucaristía (14,22-25; cf. 10,45; 13,37).

Amarás... El texto ha pasado del sentido comunitario (escucha, Israel, el Señor “nuestro” Dios...) al singular (amarás, agapēseis), de manera que el mandamiento invita (en algún sentido manda) a Israel en su conjunto y a cada uno de los israelitas concretos, para que respondan en amor. Cada israelita, cada oyente, es un “tú” de Dios, llamado a responderle con amor. Este amor que aquí se pide ha de surgir como respuesta: No es una “obra” que el hombre pueda suscitar por sí mismo, sino un gesto de gozo que brota allí donde cada ser humano acoge la voz de Dios. No puede responder quien no ha escuchado: no puede amar quien no se ha sido llamado por Dios, elegido por su gracia.

12,32-34

La escena vincula a seguidores de Jesús y escribas que asumen la misma Escritura israelita, aunque luego la interpreten de modo algo distinto. De todas formas, el tema de la coincidencia, al menos parcial, entre el escriba y Jesús resulta en sí mismo insuficiente. No basta con decir amarás al prójimo como a ti mismo. Hay que mostrar cómo son (o se vuelven) prójimo israelitas y gentiles, mujeres y varones (cf. Gal 3, 28 y Lc 10, 25-37).

32 καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεὺς, Καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ. ἀληθείας εἶπες ὅτι εἰς ἐστιν καὶ οὐκ ἐστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ·

32 El escriba replicó: «Muy bien, Maestro, sin duda tienes razón cuando dices que el Señor es uno solo y no hay otro fuera de él

El letrado manifiesta su pleno acuerdo con Jesús (*Muy bien*) y ahora, ante la respuesta de éste, lo llama **Maestro**. Funde en un solo bloque la relación con Dios y con el prójimo y explicita la relativización hecha antes genéricamente por Jesús: el culto religioso según la Ley pierde su importancia. Invierte la escala de valores existente, según la cual el objetivo primordial de la vida del hombre era dar culto a Dios; se alinea con los profetas contra los sacerdotes (cf. Os 6,6: «misericordia quiero, no sacrificios; conocimiento de Dios [= justicia], no holocaustos»). En el templo, donde están Jesús y el letrado, se pretende dar culto a Dios oprimiendo y explotando al pueblo: han eliminado el amor al prójimo.

Con una expresión griega correcta (Καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ. ἀληθείας = Maestro bueno, es verdad...) corrobora el escriba lo que ha dicho Jesús. Repite la respuesta de Jesús introduciendo variaciones y abreviando. En primer lugar, acentúa la unicidad de Dios (apoyándose en LXX Dt 4, 35; Ex 8, 6; Is 45, 21). En segundo lugar, se aúnan el amor de Dios y del prójimo. De esta manera se pone más de relieve el mismo valor de ambos. La cita de Dt 6, 5 se encuentra un tanto diferenciada del texto griego de la Biblia, pero retorna de nuevo a la trilogía (corazón, conocimiento, fuerza). Es significativa la introducción de un nuevo término (*συνέσις* = *mente*, sustituye a *ψυχὴ* = alma en v. 30) que destaca de nuevo la sensatez.

33 καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἴσχύος καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἐαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὄλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν.

33 y que amarlo con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todo el ser, y amar al prójimo como a uno mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios».

El escriba no sólo ha vinculado amor a Dios y al prójimo, sino que ha dicho que ese doble amor vale más que todos los holocaustos y los sacrificios. De esa forma se mantiene dentro de la tradición profética, que ha puesto la justicia (el amor) por encima del sistema sacrificial del templo. Pero, al decir eso (*vale más que...*), este escriba sigue dejando una puerta abierta para los holocaustos y sacrificios. Jesús ha superado, según Marcos, todos los sacrificios del templo, para destacar sólo la fe activa (cf. 11, 12-25). Este escriba, en cambio, sigue aceptando los sacrificios (¡no los niega!), aunque diga que el amor a Dios y al prójimo es más importante.

El pasaje comenzaba señalando que el escriba había visto que Jesús había respondido a los saduceos bien; en medio, la particular forma en la cual el shemá es citado, enfatiza el amor a Dios con toda la mente y con todo el entendimiento. Para Mc, el Dios a quien Jesús proclama, es aquel que toma la mente tanto como el corazón y conduce de este modo a un nuevo modo de percibir la realidad.

El texto podía haber terminado con ese comentario final del escriba (12, 32-33), pero el evangelio quiere darle la última palabra a Jesús.

12,34.-No estás lejos del reino de Dios

Jesús acepta la respuesta del escriba, diciendo que ha contestado de un modo sensato (*nounekhôs*); ambos (Jesús y el escriba) se sitúan según eso dentro de la tradición común de muchos escribas judíos, que siguen insistiendo en la importancia del amor a Dios y al prójimo, poniéndolo por encima de los sacrificios.

Pero, Jesús dice que ese escriba que está “*cerca de*” (no en) el Reino de Dios. Está cerca, pero que le falta algo, quizá lo mismo que faltaba al hombre rico, que había cumplido la Ley pero que no había dado todo a los pobres, siguiendo a Jesús para heredar la Vida (cf. Mc 10, 21).

A pesar de que el escriba es sincero al mostrarse de acuerdo con Jesús y elogiarlo, teológicamente no se halla todavía donde debería estar. Al final de la perícopa (12,34c), Marcos da a entender que la aprobación de la enseñanza de Jesús sobre la Ley no es bastante para estar realmente en el reino de Dios. Aceptar la predicación del reino supone al final aceptar al predicador mismo como Mesías e Hijo de Dios.

Se muestra aquí el rarísimo caso de una tradición cristiana primitiva destinada a presentar favorablemente a un maestro de la Ley judío que se muestra de acuerdo con Jesús y lo elogia, pero que no lo sigue como discípulo (al menos dentro del relato²⁵⁰).

καὶ ὁ Ἰησοῦς ιδὼν [αὐτὸν] ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη εἰπεν αὐτῷ, Οὐ μακρὰν εἴ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.

34 Viendo Jesús que había respondido sensatamente, le dijo: «No estás lejos del reino de Dios». Y ya nadie se atrevía a hacerle más preguntas.

Jesús aprecia la respuesta del letrado (*inteligentemente*), viendo que es un hombre a quien interesa la verdad. Quien está por el bien del hombre no está lejos del Reino. Jesús abre al letrado el horizonte del reinado de Dios, que deja atrás toda la antigua época (1,15). Hay en sus palabras una invitación implícita: ya que ha aprobado su primera respuesta, después de la frase elogiosa (*no estás lejos*) debería buscar mayor cercanía. La persona que ha comprendido la importancia y prioridad absoluta del amor al hermano es la que no está lejos del reino de Dios. La dificultad está en que el letrado quiere ser fiel a Dios, pero dentro de su tradición, sin deseo de novedad. Ha reconocido en Jesús un maestro, pero, como aparece en la perícopa siguiente, no puede darle su adhesión como Mesías²⁵¹.

Para Marcos, pese a todas sus espléndidas cualidades, el escriba, como el hombre rico demasiado apegado a sus bienes del que habla Mc 10,17-22, todavía está falto de algo esencial (cf. Mc 10,21). En el caso del escriba, ese “algo” sería aceptar en su vida todo el mensaje de Jesús sobre el reino a punto de venir pero ya presente, lo que desde la perspectiva marcana significa aceptar a Jesús mismo como Mesías e Hijo de Dios. En el fondo, para Marcos, la confesión monoteísta sin confesión cristológica es válida pero incompleta.

12, 35-37.- Hijo de David, Señor universal

Este pasaje propone un enigma mesiánico. Parece controversia pospascual entre el judaísmo rabínico y la Iglesia. Jesús toma la iniciativa y plantea a los judíos una pregunta enigmática sobre las relaciones del Mesías con David. Ellos no saben responder. Marcos supone que hay dos formas de entender el mesianismo, una de tipo nacional (judío) y otra universal. Marcos las plantea para que responda el lector, adentrándose en la trama del relato.

La opinión de que el Mesías es hijo de David no se limitaba, en el judaísmo contemporáneo, a los escribas. Tal opinión tiene su raíz en el antiguo testamento (1 Sam 7, 12 ss; Is 11, 1; Jer 23,5; Ez 34, 23; 37, 24; Sal 89, 20 ss.) y, para el tiempo de Jesús, se confirma en los manuscritos de Qumram.

Efectivamente, existían una serie de pasajes, considerados mesiánicos, que afirmaban la ascendencia davídica del Mesías. En el N.T. se da por sentada esta descendencia davídica. Aparece incluso en el evangelio de Marcos en la aclamación del ciego (10, 47s), y por parte de la multitud en la entrada en Jerusalén (11, 10).

12, 35-37.-¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David?

²⁵⁰ Tiene poco de sorprendente que, dada la creciente polémica entre judíos o cristianos en la última parte del siglo I, esta figura desapareciese rápidamente de la tradición sinóptica.

²⁵¹ En ese contexto se inscribe la reinterpretación de Lucas, donde el escriba pregunta ¿quién es mi prójimo? y Jesús le responde contando la parábola del buen samaritano (Lc 10, 30-37). En esa misma línea puede interpretarse también el texto de Marcos: el escriba judío está muy cerca del reino; pero si quiere recibirla (entenderlo por dentro) debe dar un paso más, superando el sentido particular o nacional, para abrirse a todo prójimo, en sentido activo, en la línea de Gal 3, 28 o Lc 10, 25-37). Para que amara de esa forma, Jesús pedía al rico de 10, 21 que le siguiera, dejándolo todo.

La perícopa ha sido definida como pregunta antinómica haggádica, en la que se confronta un pasaje escriturístico con otro. Aunque, a decir verdad, en este caso se confronta un pasaje escriturístico con una opinión de los escribas. Si bien es verdad que esta última tiene su origen en la Escritura. En consecuencia, controvertida.

Enmarcada por una introducción y una observación final, adquiere su peculiaridad como monólogo de Jesús. Este comienza haciendo una objeción personal en relación con la opinión de la filiación davídica del Mesías, objeción que remonta a la concepción de los escribas, cita: Sal 110,1 como argumento en contra y concluye con una pregunta. La dificultad del texto radica en la pregunta final, que parece dejar todo en el aire.

Esta escena es importante en el proceso de definición de la identidad de Jesús, pues en ella se rechaza abiertamente la forma errónea de comprender el mesianismo de Jesús.

Con esta intervención Jesús quiere poner en duda la creencia popular. Jesús no quiere vincular su mesianismo a una ascendencia biológica ni incluso moral. Ninguna de las dos le preocupa. Quiere afirmar que, aunque el Mesías venga de la descendencia de David, en cualquiera de los sentidos aludidos, el Mesías es superior, porque todo el proyecto del A.T. no se orientaba a producirlo, sino que, por el contrario, todo el proceso veterotestamentario procedía de él.

Y lo primero que hace Jesús para liberarlos de esa creencia es hacerles ver que la Escritura no está clara al respecto. Para ello aduce un texto que afirma lo contrario de lo que ellos piensan: "Si el mismo David le llama Señor; ¿cómo entonces puede ser hijo suyo?". Con este interrogante quiere abrir a sus oyentes a una comprensión distinta del Mesías, que no solo será superior a David, sino que incluso su estilo mesiánico va a ser muy diferente.

12, 35

El argumento es: si los escribas dicen que el mesías es hijo de David, este es su padre; por tanto, no puede llamar «señor» a su hijo, que es inferior en categoría. Luego el mesías no es hijo de David.

35 Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκοντας ἐν τῷ ἱερῷ, Πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς νιὸς Δαυΐδ ἐστιν;

35 Mientras enseñaba en el templo, Jesús preguntó: «¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David?

Desde la entrada en Jerusalén y la aclamación mesiánica de la multitud (11,9s), estaba pendiente la cuestión de su mesianismo. Ahora Jesús la aborda, poniendo públicamente en duda la validez de la doctrina que los letrados enseñan al pueblo sobre el Mesías, al que llaman hijo/sucesor de David.

Muchos textos del AT que hablaban de la dinastía de David se habían aplicado al Mesías (2 Sm 7,16, promesa de Dios a David; Is 9,6; 11,1; Ez 34,24) y sobre ellos se basaba la doctrina de un Mesías descendiente y sucesor de David, un segundo David, rey guerrero y victorioso, que restauraría la gloria de Israel como nación, liberando con la fuerza al pueblo del dominio extranjero. La gente ha aclamado a Jesús, viendo en él a ese Mesías e identificando su llegada con la del «reinado de nuestro padre David» (11,10). Tal había sido también la invocación del ciego figura de los discípulos, a la salida de Jericó (10,47: «¡Hijo de David, Jesús!»).

El nombre «*Hijo de David*» aplicado al Mesías emerge por primera vez en Sal 17,21. En este salmo, que nació probablemente en círculos farisaicos, se describe al Mesías como renovador destellante del trono regio y de la religión israelita. El texto coincide en que se utiliza «*Hijo de David*» sin artículo; es decir: todavía no como título cristológico.

12,36.-Hijo de David

Después de una serie de disputas con sus oponentes y tras haber afirmado su autoridad ante el escriba, Jesús toma la iniciativa para mostrar una enseñanza errónea de los escribas antes de denunciar su hipocresía.

Sin ninguna razón aparente ni con la intención de defenderse de ninguna crítica, en Mc 12,35-37 pone en duda que el mesías tenga que ser hijo de David. El argumento que aporta es muy sutil. Se basa en una posible contradicción presente en Sal 109,1 LXX presuponiendo la autoría davídica de dicho salmo bajo la guía del Espíritu Santo y la interpretación mesiánica del mismo.

No existe un consenso de como Marcos debió entender la filiación davídica de Jesús. Muchos exégetas opinan que Marcos ha entendido ese título (el Mesías es Señor) en clave de elevación teológica y de entrega humana (en la línea del Hijo del Hombre).

(a) Así podría conceder, por un lado, que Jesús es Hijo de David a nivel de genealogía israelita (Mt 1, 6; Lc 3, 31).

(b) Pero él debe afirmar, al mismo tiempo, que Jesús ha desbordado ese nivel, porque en los momentos principales del libro le presenta como Hijo de Dios (1, 1.11; 9, 7).

Así podría decir, en la línea de Rom 1, 3-4, que Jesús es Hijo de David (en línea de carne) e Hijo de Dios (= Señor de David), por la resurrección.

Realmente el tema queda abierto, sin decidir si Marcos acepta o no acepta el título de Hijo de David como apropiado para entender el mesianismo de Jesús. Lo único cierto es que Marcos ha planteado el enigma, pero no lo ha resuelto en forma conceptual, sino que ha dejado que los mismos hechos vayan desvelando su sentido, en un relato que lleva hasta la Cruz donde Jesús podría aparecer por un lado como Hijo de David (le condenan como a Rey de los judíos: 15, 18), siendo de verdad Hijo de Dios (como confiesa el centurión: 15, 39).

La cita sálmica que aparece en el texto recoge literalmente la versión griega excepto el cambio de *ὑποκάτω* por *hipokodion* y la supresión del artículo que precede al primer *kyrios*. El texto griego, por su parte, reproduce casi literalmente el hebreo excepto por la doble traducción de *kyrios* (Yahvéh; primer *kyrios*) y (Adonai; segundo *kyrios*). En su contexto original, el segundo *kyrios* se refiere al monarca davídico que es simbólicamente exaltado junto a Dios en el momento de su coronación. El salmo evoca la entronización del rey en la época de la dinastía davídica y expresa metafóricamente el honor y la autoridad conferida a él por Dios²⁵². La imaginería implicada en este texto tal como la utiliza Mc sugiere que este segundo *kyrios* se refiere a Jesús en su condición mesiánica. Señala que está en una relación de igualdad con Dios cuestionando que su identidad se defina por ser hijo de David. Aunque Mc no lo especifica, el uso enfático del pronombre *aútou* antes de *estin huíos* indica que no es uno de sus descendientes pues a ellos se dirigiría de otra manera. Indirectamente apunta a que otra categoría, hijo de Dios, hace más justicia a su identidad.

El Señor «sentado a la diestra» no puede ser a la vez el «Hijo de David». Mc no busca un argumento en el que intente compaginar los dos títulos. Se rechaza claramente una alternativa que, además, se pone en boca de los escribas, enemigos de Jesús a lo largo de todo el evangelio. Jesús cuestiona la descendencia davídica a favor de otra descendencia que hace referencia al señorío del Hijo de Dios.

El contexto retórico del pasaje indica que el autor ha asumido que sus destinatarios están familiarizados con la interpretación del salmo 109 como prefiguración del mesías. Se comprende así lo que se quiere transmitir: que la verdadera ascendencia de Jesús no puede ser comprendida por la doctrina mesiánica de los escribas. De fondo está la pregunta por la misión asociada al mesianismo. Se establece una distancia con la visión política del mesianismo expresada por los escribas de Jerusalén y se apunta hacia el centro de la identidad de Jesús que da sentido a esta visión del mesías.

12,36

La afirmación de que el Mesías ha de ser Hijo de David aparece como opinión de los escribas judíos (no de los cristianos). Esa pregunta de Jesús supone que los escribas suelen entender al Cristo como hijo nacional de David, en la línea del proyecto israelita (vinculado a la dinastía real de Jerusalén: cf. Rom 1, 3), cosa que él (Jesús, o, por lo menos, el Jesús de Marcos) no comparte. Esta perspectiva de los escribas destaca los valores distintivos de la elección israelita: las tradiciones patriarcales, las leyes de pureza, el templo. El Cristo es hijo de David porque asume y cumple su proyecto. Lógicamente, quienes piensan de ese modo acusan a Jesús de antimesías, porque pone en riesgo el valor y distinción del pueblo.

Jesús, en cambio, entiende al Cristo en la línea anunciada en 8, 27-9, 1 (*es Hijo del humano que ha de morir*) y de 10, 46-52 (es hijo de David que se apiada de los débiles y ciegos). Paradójicamente, al romper las fronteras nacionales, este mesías no triunfal puede y debe ser mayor que David. Por eso, siendo Hijo suyo es su señor, conforme a una lectura teológica del Sal 110, 1.

Según Jesús, la Escritura no avala la visión de los escribas, porque en ella el mismo David dice que el Mesías es su Señor (*Kyrios*), suponiendo así que no es su hijo. Jesús interpreta el mesianismo de un modo «no davídico», corrigiendo a Pedro (que le ha llamado Cristo) y presentándose como Hijo del Hombre que se entrega por los demás (8, 27-9, 1). Ciertamente, Marcos ha podido evocar a Jesús desde la perspectiva davídica, pero lo hace citando palabras de otros personajes, en línea de misericordia (cf. 10, 46-52, curación del ciego) y de renuncia al poder (11,

²⁵² Para la ciencia bíblica moderna, el texto no prueba nada, porque quien entona el salmo no es David, sino un poeta anónimo, que puede hablar de dos señores: «Dijo el Señor (Dios) a mi señor (el rey)». Pero, en la mentalidad tradicional, quien entona el salmo es David. Su primer señor es Dios; ¿quién es el segundo Señor? No puede ser David, que es quien habla; es el Mesías. Y si el Mesías es señor de David, ¿cómo puede ser hijo suyo? Está por encima de él, es superior a él. ¿Implica este argumento la idea del Mesías preexistente, anterior a David? No parece que sea así. Aparte del valor teológico sobre la dignidad del Mesías, superior a lo que opina la gente, el texto supone también un final irónico, después de tanto debate. La última pregunta la hace Jesús, nadie sabe responderle, pero la gente disfruta escuchándolo.

1-11). Desde esa perspectiva plantea el tema del Sal 110, 1, donde el mismo David (autor «oficial» del salmo) llama al Mesías «Señor» (suponiendo así que no es su hijo, o que no actúa como hijo suyo).

En su versión griega, utilizada por Marcos, el salmo emplea las dos veces el mismo nombre (Kyrios, Señor divino) al referirse a Dios y a su Mesías, que sería así hijo y Señor de David. Se ha dicho a veces que la paradoja del pasaje, destacada por Marcos, proviene de la traducción griega (LXX), porque el original (TM) distinguía los títulos: Dijo Yahvé (= Dios), a mi Adonai (= Señor)... Pero el problema permanece aún en hebreo, siempre que el salmo se lea en clave mesiánica (como hacían judíos y cristianos).

Mc 12,36	LXX Sal 109,1	TM Sal 110,1
El mismo David dijo [inspirado] por el Espíritu Santo: <i>Dijo el Señor a mi Señor: "Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies"</i>	A David. Salmo. dijo el Señor a mi Señor: “Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies”.	De David. Salmo. Oráculo de Yahvé a mi Señor: “Siéntate a mi derecha hasta que convierta a tus enemigos en escabel de tus pies”.

Ciertamente, en el texto hebreo sólo Dios es Yahvé, pero es evidente que cuando David (el salmo) llama al Mesías Adonai (en griego Kyrios), diciéndole que se siente sobre el trono de la gloria, a la derecha de Yahvé, le está dando una categoría divina, un señorío superior al de David o al de sus hijos.

36 αὐτὸς Δανιὴλ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἔχθρους σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.

36 «David mismo, movido por el Espíritu Santo, dice: "Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos bajo tus pies"».

Jesús va a refutar esta doctrina con palabras atribuidas a David mismo. Cita el Sal 110,1, texto bien conocido e interpretado en sentido mesiánico, del que Jesús afirma que fue pronunciado bajo la inspiración del Espíritu, lo que equivale a decir que refleja el designio de Dios. El argumento de Jesús es el siguiente: no puede ser hijo / sucesor de David ni un segundo David, aquel a quien David llama «Señor», pues, al llamarlo así, David se proclama vasallo de ese futuro rey. En consecuencia, el Mesías no será sólo rey de Israel ni David será su modelo: será muy superior a él en dignidad y su reino será mucho más vasto que el de David. Israel será vasallo de ese reino.

Bien entendido David se considera subdito de Dios, (David llama al Mesías *mi Señor*, no “mi hijo”) y que el Mesías no es sucesor de David está por encima de David. El Mesías no quiere ser solo para Israel sino para el mundo entero. Jesús tira bajo así la falsa expectación mesiánica que tenían los judíos. (Que Israel dominaría a todos los pueblos, gracias al “nuevo David”; justo todo lo contrario al Plan de Dios).

12,37

Puesto que es David quien habla en Sal 110, 1 debe de referirse a alguien diferente. El primer “Señor” es Dios; el segundo «mi Señor» debe de ser alguien diferente y superior a David. Por consiguiente, al Mesías no se le puede describir de forma adecuada y exhaustiva como hijo de David²⁵³.

Según Marcos, Jesús no aparece como portador del Reino Davídico (en línea de triunfo nacional), sino como representante de Dios desde la pobreza y entrega de la vida.

El Jesús de Marcos quiere mostrar a los escribas que, aunque fuera Hijo de David (¡el texto no dice que lo sea!), el verdadero Cristo desborda ese nivel israelita porque es también Señor de David (situándose en un plano mesiánico más alto: de grandeza divina y de entrega de la vida).

Marcos ha entendido el título en clave de elevación teológica. Podría afirmar por un lado, que Jesús es Hijo de David a nivel de genealogía israelita (cf. Mt 1, 6; Lc 3, 31). Pero, al mismo tiempo, sabe que ha desbordado ese nivel, pues el título del libro y sus momentos principales le presentan como Hijo de Dios (1, 1.11; 9, 7).

37 αὐτὸς Δανιὴλ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἔστιν νιός; καὶ [ὁ] πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως.

37 Si el mismo David lo llama Señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?». Una muchedumbre numerosa le escuchaba a gusto.

²⁵³ Es probable que Mc entendiera este título como expresión de una cristología en dos niveles al estilo de Pablo en Rm 1,3-4 (y en el discurso de Pedro de Hch, 2,34-36): el Mesías era nacido del linaje de David según la carne, y era Hijo de Dios y Señor según el Espíritu de santidad (= santo), por su resurrección de entre los muertos. El Mesías exaltado a los cielos y sentado a la derecha del Padre era mucho más que un mero descendiente de David: tenía una relación única con Dios y era ya divino, aunque no se exprese —o no se sepa— el cómo. Pero todo este trasfondo es ya teología cristiana, no del Jesús histórico.

Jesús rechaza así el mesianismo davídico nacionalista, fomentado por la enseñanza oficial (letrados) y deshace todo equívoco en el pueblo sobre su propio mesianismo. La restauración del trono de David y la hegemonía de Israel sobre los demás pueblos no son más que una ilusión y son incompatibles con el designio universal de Dios (cf. 8,33: «la idea de Dios»; 3,14: Israel, al servicio de los demás pueblos).

La descalificación que hace Jesús de la enseñanza de los letrados encuentra un eco favorable en la multitud que lo escucha. La frase *“disfrutaba escuchándolo”* es, sin embargo, paralela a la que usó Mc (6,20) acerca de Herodes. Este escuchaba con gusto a Juan Bautista, pero acabó dándole muerte. También la multitud que ahora escucha con gusto a Jesús acabará poniéndose del lado de sus opresores para darle muerte (15,11-13). A la larga, el nacionalismo y la violencia tendrán más atractivo para ella que la propuesta de Jesús.

Jesús no niega que en otros pasajes bíblicos se afirmen la ascendencia davídica del Mesías; lo que quiere resaltar es que la posible descendencia no implica inferioridad ni identidad de calidad mesiánica. El Mesías es superior y su mesianismo será también de otra índole.

El título se puede interpretar en perspectiva de mesianismo transcendente: el Hijo de David es su Señor porque en el fondo es un personaje mítico (divino) del tiempo originario, o es un patriarca/profeta elevado a los cielos (Henoc o Melquisedec, Elías o el Hijo del Hombre) que vendrá al final del tiempo para realizar el juicio de Dios sobre la tierra. En esta perspectiva entenderían el texto algunos círculos apocalípticos que han unido el mesianismo de David (Cristo es su hijo) con un enviado celeste.

Como Hijo de David, Jesús debía estar subordinado a la figura y esperanza del antiguo rey judío, apareciendo como subordinado suyo. Pero la Iglesia cristiana ha descubierto que Jesús se sitúa en un nivel más alto que el de David, de manera que no puede ser su «hijo», sino su Señor, como se afirma acudiendo a Sal 110, 1.

Mc ha planteado el enigma. No lo resuelve en forma conceptual, sino que deja que los mismos hechos vayan desvelando su sentido, en un relato que conduce hasta la cruz, donde Jesús aparece por un lado como Hijo de David (Rey de los judíos: 15, 18) y por otro como Hijo de Dios (cf. 15, 39).

El enigma de Jesús es su persona de mesías judío y Señor universal. Si fuera sólo Hijo de David estaría obligado a mantener las estructuras y ventajas de la familia israelita. Pues bien, siendo Señor de David él trasciende el nivel del judaísmo para presentarse como fundador de una Iglesia de la humanidad. El lector sabe que Jesús es más que un hijo de David, mesías nacional. Pero los sanedritas no lo saben o no quieren saberlo; por eso no pueden responder a su enigma.

12,38-13,1.-Una viuda en el Templo

El episodio en que Jesús se encuentra con una viuda en el Templo de Jerusalén resulta sorprendente por más de un motivo. En efecto, es uno de los únicos relatos (quizá incluso el único) en que Jesús no tiene ningún contacto con un personaje: ni palabra intercambiada ni gesto. Por otra parte, sucede en un momento crucial de la intriga: tras medirse con todas las categorías de adversarios posibles (Mc 11,27-12,37), Jesús abandona el Templo de forma definitiva y anuncia su ruina (13,1-3) para marchar hacia su Pasión.

El episodio de la salida del Templo (13,1-2) da relieve a la escena que precede, puesto que el discípulo que interpela al maestro sobre la hermosura de las piedras es sin duda del grupo al que Jesús acaba de explicar el sentido del gesto inadvertido de esa mujer que ha echado todo lo que tenía para vivir. Jesús no dirige su mirada sobre las mismas realidades que sus discípulos, el desfase es manifiesto y frecuente en Marcos.

12,38-40.- Advertencia contra los escribas

En su última enseñanza a la muchedumbre, Jesús advierte severamente contra los escribas. Su actitud hipócrita está en contradicción con el doble mandamiento del amor que un escriba acaba de reconocer como esencial (12,28-34). Los reproches de Jesús son una cita y continuación del juicio emitido contra los fariseos y los escribas de Jerusalén con los que se ha encontrado en Galilea: *«Anuláis la palabra de Dios con tradiciones que os transmitís. Y hacéis muchas cosas semejantes a ésta»* (7,13).

El problema de fondo es la búsqueda de prestigio, interpretado como poderío. Precisamente ellos, hombres del libro, han convertido su saber (leen la Escritura, interpretan la ley) en fuente de dominio sobre los demás. Así aparecen como representantes de la imposición sagrada: ellos expresan la patología de lo religioso, que aparece cuando un grupo utiliza su prestigio sacral en beneficio propio. Su poder no es de tipo militar (no brota de las armas), económico (no proviene directamente del dinero) o administrativo. Los escribas poseen y cultivan un poderío religioso, fundado en la pretendida sabiduría (conocen el Libro) y en la apariencia de religión, propia de aquellos que «oran» (dicen tener relación con Dios) para provecho propio.

Diatribia contra los escribas. Jesús se enfrenta inesperadamente con los escribas. Atacados primero en lo doctrinal, ahora lo son también en el terreno de la vida.

En lugar del «¡ay de vosotros!» de Lucas (11, 43), aquí es el «¡tened cuidado!», una amonestación dirigida a la gente y, naturalmente, también a la comunidad de los discípulos.

De ahora en adelante el Maestro ha roto de una manera definitiva con los jefes, con la clase dirigente; no discute ya más con ellos. Dada su cerrazón, los considera irrecuperables.

Lo único que le interesa ahora es poner en guardia a la gente sencilla. Y aparece así una de las constantes del evangelio de Marcos: el pueblo está en malas manos. La culpa recae esencialmente sobre sus guías.

Los escribas eran también expertos en el campo jurídico y ofrecían consejos para las distintas cuestiones de orden legal, por los cuales parece que exigían compensaciones nada módicas incluso de los débiles, con los que más bien deberían ser comprensivos.

Pero aquí probablemente son señalados por algo que va más allá de la odiosa avaricia en las prestaciones: porque se sirven de su prestigio religioso para conseguir beneficios materiales a costa de los más sencillos e incautos.

38 Καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν, Βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελόντων ἐν στολαῖς περιπατεῖν καὶ ἀσπασμούς ἐν ταῖς ἀγοραῖς

38 Entre lo que enseñaba, dijo: «¡Cuidado con los escribas! Esos que gustan de pasearse con sus vestiduras y de las reverencias en la calle,»

Jesús previene al pueblo contra los letrados; *¡Cuidado!* y pone en evidencia su conducta. Muestran un ansia desmedida de honores: visten de manera especial para señalar su categoría y recibir muestras de respeto (*vestiduras, reverencias*) y aceptan con gusto las señales de deferencia (*primeros puestos*). Al reconocimiento de su superioridad corresponde la sumisión del pueblo.

39 καὶ πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις·

39 «de los primeros asientos en las sinagogas y de los primeros puestos en los banquetes»

Por su deseo de preeminencia y prestigio, quieren ser siempre «primeros», ponerse por delante de los demás. Es lo contrario de lo que debe suceder entre los seguidores de Jesús (9,35; 10,44). Subrayando su superioridad, crean la desigualdad y afirman su poder sobre el pueblo. Y eso en todos los terrenos: lugares públicos (*la calle*), asamblea religiosa (*las sinagogas*), actos sociales (*los banquetes*). Ese honor lo traducían en poder y en dominio sobre el pueblo, no era solamente la vanidad del honor sino el deseo de dominio que ello les acarreaba.

Se sospecha que los primeros asientos de la sinagoga eran un lugar reservado para personalidades distinguidas u oficiales; y se encontraban frente al armario de la torá. Según la *tosesfta*, los eruditos poseían asientos propios y no se sentaban entre el pueblo. El lugar de honor en el banquete se encuentra en la mesa al lado del padre de familia o del anfitrión. Dado que en el rabinismo de tiempos posteriores el orden jerárquico de colocación en la mesa se reglamentó según la edad de los huéspedes, se puede suponer que, en tiempos de Jesús, los huéspedes se colocaban de acuerdo con su prestigio personal.

12,40

En la antigüedad, los juristas podían ejercer como administradores de la propiedad de una viuda. Un modo de recibir sus honorarios era quedarse con una parte de la propiedad. Los juristas con reputación de ser piadosos tenían excelentes oportunidades para aumentar sus perspectivas de participación en este proceso.

40 οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι, οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα.

40 «esos que se comen los hogares de las viudas con pretexto de largos rezos. Esos tales recibirán una sentencia muy severa.»

En el ámbito privado, utilizan la religión para aprovecharse de gente desamparada e indefensa, cuyo prototipo eran las mujeres viudas (cf. 7,6s). Ellos, los hombres ejemplares, se hacen intercesores ante Dios; disfrazan su ansia de dinero de buena obra, y sus víctimas tienen todavía que estarles agradecidas por la injusticia de que son objeto. Su sentencia será muy severa porque explotan a los más desvalidos usando el nombre de Dios.

Jesús no hace acusaciones vagas e imprecisas, invita a la gente a darse cuenta de lo que tienen ante los ojos. Quiere que el pueblo adquiera espíritu crítico y así se haga libre: que no se someta a superioridades inmerecidas, que no tribute respetos impuestos, que dé a las personas su valor real. La apariencia de virtud de los letrados es falsa, en realidad están muy lejos de Dios (cf. 7,6s). Si el pueblo es capaz de ver los hechos, no se dejará guiar por tales maestros. Los documentos de la época reflejan que el pueblo odiaba esta situación, (del privilegio que aprovechaban

para explotar) pero estaba tan enraizado y tan institucionalizado que nadie se atrevía a criticarlo ni a remediarlo. Solo lo hará Jesús.

12, 41-44.- La viuda pobre

Entre las diversas mujeres que tienen un papel destacado en los evangelios hay una que despierta especial simpatía: la “**viuda pobre**”, que echa su limosna en el templo y a la que Jesús pone por modelo a los discípulos (Mc 12,41-44; Lc 21,1-4).

Se piensa que se trata de una parábola para instrucción expresa de los discípulos —es decir, que contiene material de fondo proveniente de Jesús— historizada posteriormente, en la que se contraponen no solo el par rico/pobre, sino sobre todo ostentación/rectitud de corazón, o bien pobreza/riqueza interiores.

Es posible que represente una suerte de nuevo ataque de Jesús, aunque implícito, a las autoridades del Templo, que pertenecían a los ricos. Pero, ciertamente la intención de la parábola no debía de ser en sí misma exhortar a la generosidad con ese templo corrupto.

La perícopa de la viuda termina la sección que narra la actividad de Jesús en el templo, comenzada con un tríptico en el que, bajo la figura de la higuera, se habla de la esterilidad de Israel (11,12-14.20-25) y se denuncia el templo como “cueva de bandidos” por la explotación económica que ejerce sobre el pueblo (1,15-19). En la perícopa final de la sección, la de la viuda, aparece de nuevo el tema del templo, que absorbe el dinero de ricos y pobres.

La calificación de “**pobre**” identifica a la mujer con las capas sociales más desprovistas.

El apelativo “viuda”, pertenece al sistema simbólico de esposo-esposa, tan frecuente en el AT y en los evangelios. La “**viuda**” es la mujer/esposa que carece de esposo. El término para aludir a un texto de Jeremías, donde el profeta rechaza la viudedad del pueblo, afirmando que su Dios/esposo está con él (Jr 51,5: “Porque Israel y Judá no están viudas de su Dios”). El texto de Marcos indica lo contrario: si en la época del profeta, Dios estaba cerca de su pueblo, no sucede lo mismo ahora; el pueblo no experimenta la cercanía de su Dios, porque es precisamente el templo explotador el obstáculo que se interpone entre Dios y el pueblo. Un templo que, en nombre de Dios, saca el dinero incluso a los pobres no manifiesta, sino que oculta el rostro de Dios.

Ahí está la tragedia de la viuda/pueblo: haciendo lo más que puede para acercarse a su Dios, no lo consigue, pues Dios no está en el templo. La viuda pobre es, por tanto, una figura representativa del Israel verdadero, de “**los pobres de Yahvé**”, fieles a su Dios. Su fidelidad es total, como lo expresa el paralelo entre la totalidad del don de la viuda (12,44: “ha echado todo lo que tenía, todos sus medios de vida”) y el contenido del primer mandamiento de la Ley, mencionado poco antes (12,30: “*Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas*”). El pueblo fiel (“la esposa”) constituido por la gente humilde (“pobre”), que se entrega totalmente a su Dios (“todo”), se encuentra privado de él (“viuda”), por haber sido ocultado por la institución religiosa.

El narrador no menciona explícitamente el término mujer. Algunos paralelismos que la relacionan prolepticamente con la mujer de Betania (y en esta analépticamente respecto a aquella) obligan a tenerla en cuenta dentro del paradigma.

Mc 12,41-44	Mc 14, 3-9
Se menciona por dos veces el término pobre (12,42.43)	Se menciona por dos veces el término pobre (14,5.7)
Jesús dice que la viuda echa todo lo que tiene <i>πάντα ὄστα εἰχειν</i> (12,44)	Jesús dice de la mujer que le unge que ha hecho cuanto podía <i>ho esjen epoiesen</i> (14,8)
La viuda da toda su vida <i>ὅλον τὸν βίον αὐτῆς</i> . (12,44)	Jesús da su vida (implícitamente: a mí no siempre me tenéis)
La conclusión solemne del amén (12,43-44)	La conclusión solemne de amén (14,9)

La viuda adelanta el final de Jesús como don de sí, paradójicamente insignificante, y la unción de la mujer en Betania adelanta su sepultura. La prolepsis de la ofrenda de la viuda parece más centrada en la muerte e, irónicamente, la prolepsis de la unción por la mujer adelanta la resurrección. También esta mujer, por tanto, aparece en estrecha conexión con la Pascua y su sentido.

La acción tiene lugar en un templo condenado y muerto. La ironía se establece entre el escenario y la acción, que se relaciona prolepticamente con otra ironía parecida en la escena de la unción en Betania, que pone en paralelo varios de sus elementos remitiéndose la una a la otra. Jesús no hace nada por la mujer; la mujer, en cambio, y sin apercibirse de ello, hace mucho por Jesús. La enseñanza a sus discípulos es, primero, enseñanza de la mujer para

él. Así, la ironía ante los escribas y los líderes que saben y enseñan la ley queda invalidada por una viuda pobre que, además, es víctima del sistema y cuya acción (que no la cantidad de su ofrenda) parece sustentar el sistema mismo. La percepción empática de Jesús es, irónicamente, subversiva.

La escena de la viuda debe relacionarse con el primer acto de Jesús contra el templo, como lo señala en el amplio contexto la inclusión de la secuencia mediante la frase *entró... en el templo* (11,27 y *salió del templo* (13,1). Una y otra escena comienzan y terminan la secuencia, mostrando el marco de significado de las controversias que tienen lugar entre ambas. La acción de Jesús da por terminado el templo, pero su gesto profético también predice su final.

12,41.-La gente iba echando monedas en el tesoro

Marcos usa el nombre de *gazophylakion* o tesoro. Pero por *gazophylakion* se entendía comúnmente el conjunto de edificios en los que se guardaban los objetos preciosos del templo. Aquí se trata más bien del *korbanas*, destinado a las ofrendas.

Parece que el oferente tenía que declarar al sacerdote la cuantía de su aportación para el culto o para lo que fuera. En tal caso, el observador —aquí Jesús— tenía una doble posibilidad: ver y oír.

A la luz de estos datos, destaca la humillación de que es objeto la viuda pobre al ser comparada públicamente con los ricos que echaban mucho de lo que les sobraba. Y destaca, también, la importancia de la enseñanza de Jesús, su solemnidad, de cara a los discípulos.

41 Καὶ καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου ἐθεώρει πῶς ὁ ὄχλος βάλλει χαλκὸν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον· καὶ πολλοὶ πλούσιοι ἔβαλλον πολλά·

41 Se sentó enfrente de la Sala del Tesoro y observaba cómo la gente iba echando monedas en el tesoro; muchos ricos echaban en cantidad.

Terminados los encuentros con los dirigentes, Jesús se sienta ante la Sala del Tesoro, punto neurálgico del templo explotador. Su postura lo presenta como antagonista permanente de ese lugar, que almacena el expolio hecho al pueblo por los dirigentes.

La multitud, aunque ha quedado impresionada por la enseñanza de Jesús en la que denunciaba la explotación (11,18), y a pesar de ser víctima de ésta, sigue apoyando al templo (*iba echando monedas*). El halo religioso de que la institución se rodea tiene más fuerza que la denuncia de Jesús. Un grupo numeroso, los ricos, contribuyen con grandes sumas de dinero (*echaban en cantidad*); su generosidad muestra que aprueban los métodos de la institución injusta y la sostienen con gusto.

12,42.- Llegó una viuda pobre

En Marcos es única entre todas las mujeres del evangelio por su viudez, su pobreza (ningún otro personaje es calificado de «pobre», ni siquiera el ciego Bartimeo) y su situación narrativa (no hay ningún contacto directo con Jesús y es la última persona que se cruza con él en el Templo). Sobre ella se dirige la última mirada de Jesús mencionada por el relato.

La viuda no tiene una relación directa con Jesús. Es él quien la descubre entre aquellos que echan dinero en el gazofilacio del templo. Ella es vista, focalizada, sin ver. Jesús es el focalizador. Esta asimetría encuadra la escena, pues no existe ni la mínima señal de que la mujer tenga noticia de Jesús ni de lo que sucede. A diferencia de las mujeres que acuden a Jesús por una necesidad, esta viuda ni acude a él ni, como la sirofenicia, toma iniciativa alguna.

Su acción es revelada (hecha visible) por la palabra de Jesús y, a través de ella, su identidad más profunda queda puesta de manifiesto: ha echado cuanto tenía, toda su vida. Jesús no actúa sobre ella ni directa ni indirectamente y cuanto sucede en la perspectiva de él no le afecta a ella. La escena está en función de los discípulos, destinatarios de las palabras de Jesús. A través del personaje focalizado, Jesús quiere influir en los suyos.

42 καὶ ἐλθοῦσα μία χήρα πτωχὴ ἔβαλεν λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης.

42 Llegó una viuda pobre y echó dos lepta, que hacen un cuadrante

A la gente y a los ricos se contrapone la figura de una viuda pobre, miembro débil, indefenso, de la sociedad (*viuda*, 12,40) y sin relieve social (*pobre*). Su oferta es insignificante; no es en realidad una contribución al sostenimiento del templo, sino un acto de devoción, un símbolo de amor.

*El lepton*²⁵⁴, que corresponde a la *perutha* judía, es la moneda de cobre más pequeña. La viuda ofrece dos lepta y con ello entrega su amarga pobreza.

²⁵⁴ La equiparación con el cuadrante traduce la pieza al sistema monetario romano (1 cuadrante = ½ semis = 1/4 as)

La viuda entrega al 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 religión haciéndola mentira para su provecho, esta viuda entiende y cumple el sentido más profundo de la piedad israelita como ejercicio de gratuidad y confianza en Dios, que se traduce en gesto de gratuidad abierta hacia los otros.

12,43

Jesús caracteriza a esta mujer como viuda pobre, enfatizando ambas situaciones sociales: es pobre ya por el hecho de ser viuda, pero, como empobrecida de medios (echa menos dinero que los otros), Jesús la opone a los ricos que realizan la misma acción.

El estatuto de las viudas es el producto más acabado de la manera en que el patriarcado (en este caso el israelita) entiende y trata a sus mujeres. A su vez, y dada la acción y la condena de Jesús contra el templo, convertido en cueva de ladrones, y la acusación contra los escribas que devoran las casas de las viudas valiéndose de su condición de líderes religiosos, encargados también de la marcha y administración del templo, especialmente el culto y los sacrificios, la viuda pobre es el más acabado producto del sistema cultural injusto del templo, y de la religión misma centrada en el templo.

Jesús ha acusado a los escribas de devorar las casas de las viudas con la excusa de largos rezos, en la escena inmediatamente anterior. La viuda, por tanto, aparece en contraste con los escribas.

43 καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς, Άμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα αὕτη ἡ πτωχὴ πλεῖον πάντων ἔβαλεν τῶν βαλλόντων εἰς τὸ γαζοφυλάκιον·

43 Convocando a sus discípulos, les dijo: «Os aseguro que esa viuda pobre ha echado en el tesoro más que nadie».

Jesús convoca a los discípulos, que no habían comprendido su exigencia de dejar la riqueza (10,23-26). Les enseña a interpretar los hechos: compara el comportamiento de los ricos y el de la viuda pobre. Su dicho es solemne (*Os aseguro*) y enuncia una paradoja: lo que es menos vale más, lo poco del pobre vale más que lo mucho del rico. Va a explicarlo a continuación.

Hay una alusión a un texto del profeta Jeremías; *¿Está acaso mi pueblo viudo de su Dios?* En el lenguaje de los profetas Dios es el esposo y el pueblo la esposa. Por tanto, esta viuda representa al pueblo pobre fiel a Dios pero que no lo encuentra, está como si no tuviera marido (viudo) porque ese templo injusto no es lugar donde “está” Dios. El pueblo ha conservado la fe profunda (*ha dado todo lo que tiene, = ha echado toda su vida*). Ha cumplido el “amarás a Dios con **todo tu corazón, con toda tu alma con todas tus fuerzas**” pero lo buscan en lugar donde los dirigentes han tergiversado el sentido de la voluntad de Dios.

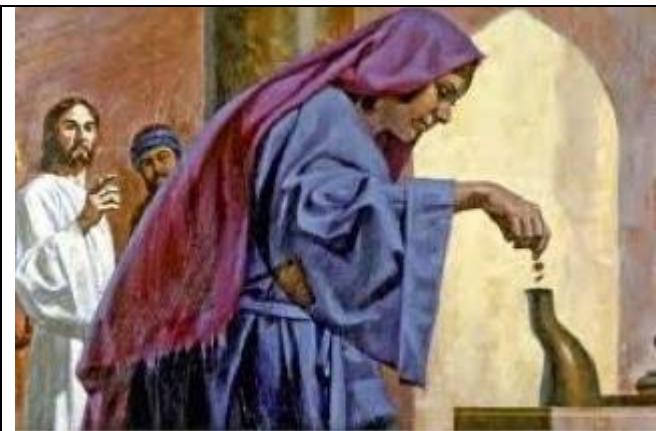
“Ha echado en el tesoro” (*εἰς τὸ γαζοφυλάκιον*). El “gazofilacio” puede referirse al cepillo donde se depositaba el dinero de las ofrendas, o al tesoro, un lugar del templo, cerca del atrio de las mujeres, en el que se encontraban trece cepillos, uno de los cuales estaba destinado a las donaciones voluntarias de las fieles dirigidas a Dios, es decir, a los holocaustos. Algunos autores indican que la costumbre era decir en voz alta la cantidad de la ofrenda dada, de manera que, si están en lo cierto, la comparación que hace Jesús suena con mucha más fuerza.

12,44.-Ha echado todo lo que tenía para vivir.

No plantea explícitamente un juicio de valor, aunque tampoco invita a sus discípulos a imitar a la viuda. Se pueden interpretar sus palabras, bien como una alabanza de la viuda, bien como una lamentación sobre su despojamiento.

Para Jesús, todo se invierte de forma desproporcionada, puesto que la viuda ha echado más que todos los demás. Precisa incluso que «todos echaron de su abundancia», mientras que ella «echó de su indigencia». La comparación opone la viuda a los ricos, pero también la abundancia a la indigencia, de donde proviene el don. Precisa finalmente que ese don es «*todo lo que [la viuda] tenía [...] todos sus recursos*». Jesús habría podido exhortar a sus discípulos a hacer lo mismo. Pero no hay nada de eso.

En Marcos no aparece más que un personaje rico y un pobre, lo cual justifica poner la escena del Templo en relación con el encuentro con el hombre que tenía muchos bienes (10,17-22). El vocabulario común a ambos relatos incita a ello. La viuda ha realizado lo que el rico no ha querido o sabido hacer: dar todo lo que tiene, todo lo necesario para vivir. Y, sin embargo, también a él Jesús lo había mirado e incluso amado (10,21).



¿Alabanza o queja? «La donación de toda la vida suena simbólicamente a lo que Jesús va a vivir en la cruz. La ofrenda de la viuda no es razonable, de igual manera que la de Jesús tampoco le parece razonable a Pedro. Dicho de otra manera, está en la línea del valor positivo más fundamental del relato evangélico y merece, por este motivo, la alabanza. Por otro lado, esta ofrenda sin reservas al tesoro del Templo, administrado por aquellos que devoran las casas de las viudas, tiene algo de irrisorio y absurdo, encaminado a suscitar la queja».

Camille FOCANT, L'Évangile selon Marc.

Las palabras de Jesús muestran implícitamente una secuencia: percibe el final del templo, realiza una acción profética sobre ese final y sus palabras lo corroboran y anuncian el sentido universal como restitución de su finalidad perdida (casa de oración para todos), de manera que lo deja abierto; la destrucción (muerte) del templo no es un final sin esperanza, sino que implica el nacimiento de una era y un sistema nuevo: volver a ser un lugar o una referencia universal. El final de Jesús, a su vez, es percibido por él mismo como un final trágico que, en sus mismas palabras, está abierto mediante la resurrección. Lo que Jesús dice de la viuda se inserta tanto en el final (ha echado cuanto tenía, su vida) como en el nuevo comienzo (el valor de poner la propia vida en juego como acto de fe). Ella forma parte del sistema hasta el final (como víctima y en cierto modo cómplice), pero por la autenticidad de su fe no solo va a morir con el sistema, sino que también puede renacer en un futuro de universalidad.

44 πάντες γὰρ ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον, αὕτη δὲ ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὅλον τὸν βίον αὐτῆς.

44 «Porque los demás han echado de lo que les sobra, pero esta, que pasa necesidad, ha echado todo lo que tenía para vivir».

Da un juicio general: *todos* han echado de lo que les sobra: es una multitud que no se entrega, para la que Dios no es el valor supremo. Dar de lo superfluo significa no dar lo esencial, que es la persona. No son los ricos de Israel quienes valen a los ojos de Dios, sino los que ponen su confianza en él.

Con su óbolo, la viuda se da a sí misma; hace de Dios el valor supremo, por encima de su propia persona, y hace depender su vida de él, pues no tiene más medios de subsistencia. Las expresiones; ***todo lo que tenía, todos sus medios de vida*** reflejan el mandamiento principal citado antes por Jesús (12,30: «Amarás al Señor tu Dios con *todo* tu corazón, etc.»). Este ha de ser el criterio de los discípulos: una entrega parcial, como la de los ricos, aunque muy aparente, tiene menos valor que una entrega total, aunque de apariencia modesta. Lo que vale es la totalidad del don. La viuda es ejemplo de un amor total a Dios, expresado en el total desprendimiento del dinero; es la antítesis de los dirigentes, infieles a Dios por su amor al dinero.

La viuda representa al Israel fiel a Dios. Los discípulos estiman más la gloria que la entrega. Cuando se trató el tema de la riqueza, ellos se extrañaron de la exigencia de Jesús al rico y se preguntaban: «*Entonces, ¿quién puede subsistir?*» (10,26); la respuesta que les dio Jesús: «*Con Dios todo es posible*», es la que se hace patente en el comportamiento de la viuda, que da ***todo lo que tenía para vivir***. Esta confianza equivale a la del discípulo (10,21: «*tendrás en Dios tu tesoro*»). En ella, no en el esplendor, está la verdadera gloria de Israel.

Igualmente, Pablo alaba a las iglesias de Macedonia por enviar dinero a Jerusalén: «aunque probados por muchas tribulaciones, han rebosado de alegría y su extrema pobreza (βάθους πτωχείας) ha desbordado en tesoros de generosidad porque [...] según sus posibilidades, y aun sobre sus posibilidades, espontáneamente [...] se entregaron a sí mismos, primero al Señor, y luego a nosotros» (2Cor 8,2-5). Pablo justifica este comportamiento como imitación de Jesús: «conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre (επειδή θεωρεῖτε) a fin de enriqueceros con su pobreza (πτωχείᾳ πλούτῳ σημεῖον)» (2Cor 8,9). La viuda pobre se convierte en ejemplo de lo que Jesús hace, según Pablo, en su pasión: enriquecer con su pobreza.

Significado de la escena

Varias pistas de interpretación se ofrecen al lector. En efecto, esta persona anónima que no se encuentra con Jesús y a la que este no invita a imitar.

-Interpretación positiva. Es un ejemplo positivo de generosidad y del don de sí. La comparación con el hombre rico aboga a favor de esta interpretación: a este le «falta» una sola cosa, vender «lo que tiene», darlo a los «pobres»

para tener un «tesoro» en los cielos (10,21; las palabras entrecomilladas son comunes en los dos textos). Lo que el hombre rico no ha sido capaz de hacer, Jesús lo contempla en la viuda.

-Interpretación negativa. Jesús denuncia a aquellos que «se comen los bienes de las viudas»; aquí, los bienes de la viuda son engullidos por el tesoro del Templo. Por otra parte, al salir del Templo, Jesús anuncia la destrucción del edificio. Por tanto, hay que convenir que hay algo absurdo en ese don total que no puede salvar un Templo destinado a la ruina. Algunos concluyen de ello que Jesús se lamenta por el gesto de la viuda.

Jesús va a abandonar el Templo para no volver nunca más a él. Inmediatamente va a resonar el discurso sobre la destrucción del edificio (Mc 13). En este contexto, ¿acaso no denuncia Jesús un sistema religioso que conduce a una pobre viuda a darlo todo, incluido lo que le resulta necesario? De igual manera que era condenable una forma de practicar la ofrenda sagrada que dejaba a los padres en la necesidad (Mc 7,11-13). Semejante sistema religioso, como el propio Templo, está llamado a desaparecer.

Mc 13

Se llega, 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 la ciudad y del templo (11, 1–12, 44), al lugar donde indicó Juan Bautista en el principio: «Viene uno más fuerte que yo, él os bautizará en Espíritu Santo» (1, 8). De ese «bautismo» final del Más Fuerte, interpretado como muerte y nuevo nacimiento, trata el texto (13, 1–36).

Toda la verdad de este capítulo ha de verse como consecuencia del relato previo (Mc 1–12) y como antílope 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.

CAP 13

Mc 13 plantea el tema del fin de los tiempos o, quizás mejor, del «tiempo del final», es decir, de aquellos acontecimientos y signos que sitúan a los hombres ante la llegada del reino de Dios.

El Cap. 13 de Marcos, lo que se llama el apocalipsis sinóptico, se presta a muchas interpretaciones de distinto perfil: histórico, literario y teológico. Se reconoce que no es propiamente de Jesús, sino de los cristianos que, ante una crisis, de guerra, de persecución, escribieron este texto. Pusieron palabras de Jesús que se mantenían en la tradición para tratar de afrontar los problemas que se presentaban para judíos y cristianos. Es posible que la base del mismo pueda explicarse en la crisis de Calígula el 40 d. C., en tiempos de Petronio, legado de Siria, para llevar a cabo la orden de poner una estatua del emperador en el templo para ser adorado como dios. Esta es una hipótesis entre otras, pero razonable. No obstante, no todo el texto se explica en este momento. Posteriormente y separados ya judíos y cristianos, se vuelve sobre este texto ante nuevas dificultades. Las opiniones son muy diversas y, a veces, extravagantes. El cristianismo primitivo estuvo muy influenciado por la corriente apocalíptica.

Situado antes de la Pasión y al final de la vida pública recoge el sentido de Jesús. Marcos ha creado una pieza literaria de gran calibre teológico. En realidad, es el mensaje del Resucitado, que Marcos se ha visto obligado a anticipar por su concepción de la resurrección, que entiende como realidad que supera toda compresión, y es imposible de expresar.

Es, además, el único momento en que se pone en boca de Jesús una larga exposición continuada; tiene por destinatario directo al grupo de discípulos, pero su conclusión extiende lo esencial a todos los seguidores (v. 37).

No existe acuerdo acerca de si existe en este capítulo unidad redaccional. Sería fruto de diversas manos, que luego no habrían seguido un mismo pensamiento. También hay dificultad en determinar si se trata de un discurso apocalíptico (intervención definitiva de Dios en la historia, que transforma al hombre y al mundo a través de fenómenos extraordinarios antropológicos y cósmicos) o escatológico (intervención última de Dios mediante la gracia evangélica, que opera silenciosa la transfiguración del hombre y de la historia). Hay autores que creen que el discurso surge del Jesús resucitado que responde a las inquietudes apocalípticas de sus discípulos; otros consideran el discurso como algo que pertenece al tiempo histórico de Jesús.

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. Eso significa que 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.

Es un discurso que tiene muchos parecidos con la literatura del judaísmo de la época que estaba muy determinada para la irrupción del juicio de Dios para cambiar el rumbo de la historia. Los otros evangelistas lo tomarían de Marcos y lo acomodarían a sus propias ideas. En todo caso, este discurso no corresponde exactamente a la idea que Jesús de Nazaret tenía sobre el fin del mundo o sobre la consumación de la historia.

Mc 13 tiene una doble función: por un lado, cierra el relato de la visita mesiánica de Jesús a él y, por otro, ofrece un esbozo sobre su futuro.

Lenguaje apocalíptico

El lenguaje de Mc 13 utiliza indudablemente, de manera más intensa de lo que suele ocurrir en los «*lógiā*» de Jesús, los motivos tradicionales de la apocalíptica. Es cierto también que, por lo menos la mención de la misión de los gentiles en el v. 10, refleja la situación de la iglesia. Estas objeciones, relativas al contenido, contra la autenticidad de Mc 13 adquieren todavía mayor peso, cuando a ellas se añaden las observaciones lingüísticas.

Según el cálculo, de las 165 palabras usadas en Mc 13, 5-27, treinta y cinco palabras no vuelven a aparecer en el evangelio de Marcos (es decir, más de un 20 por ciento), una proporción muy elevada, y de esas 35 palabras, 15 (casi la mitad) aparecen en el Apocalipsis de Juan. Este dato lingüístico confirma la influencia de la dicción apocalíptica tradicional sobre Mc 13.

Pero en cuanto a la temática, Mc 13 difiere fundamentalmente de la apocalíptica de la época, por cuanto en aquél faltan los motivos decisivos de la apocalíptica contemporánea: la guerra santa, la destrucción de Roma, los sentimientos de odio y de venganza, la reunión de la diáspora, la descripción sensual y terrena de la salvación, la renovación de Jerusalén como capital de un reino poderoso, el dominio sobre los gentiles, la exuberancia y lujo de la vida en el nuevo eón, etc. Nada de esto es halla en Marcos 13. Antes, al contrario, aquí se habla precisamente de que la catástrofe afectará a Israel. Con especial claridad aparece así en el v. 14, donde se anuncia la aparición de la abominación de la desolación (Dan 11, 31; 12, 11; plural: 9, 27) en el lugar santo. Ningún apocalíptico judío se atrevió a recoger esa profecía de Daniel, como ocurre en Mc 13, 14; lejos de eso, se consideraba que la profecía se había cumplido ya en la época de los macabeos. La apocalíptica judía aguarda el esplendor del templo, no su destrucción

La destrucción el templo

El capítulo que habla de la destrucción del templo es también el más oscuro del evangelio de Marcos. La pregunta de los discípulos sobre cuándo ocurrirá tal destrucción pone al lector a la espera de una respuesta clara y detallada. Pero el discurso escatológico decepciona las expectativas al estar formulado en el lenguaje oscuro y hermético de la apocalíptica.

Por otra parte, todo el capítulo presenta un interés único, puesto que habla de muchas realidades: del fin del templo, de las dificultades que la comunidad de Marcos estaba atravesando, de la guerra judía y en general de la historia contemporánea. Y así todo el capítulo fascina tanto más cuanto más se niega a revelar sus secretos.

La transición está propiciada por la profecía de la destrucción en 13,2, que sella el juicio emitido por el enviado de Dios sobre el templo y a la vez suscita la pregunta de los discípulos y la respuesta de Jesús sobre los tiempos de la consumación no sólo del templo.

Pero la verdadera novedad del capítulo no es la profecía, de la que en los capítulos anteriores ya se habían puesto todas las premisas, sino más bien la relación que Marcos establece por primera vez entre el templo y los discípulos. Se trata de una relación que, terminando en sí misma, está orientada a la invitación a la vigilancia cristiana en orden a la parusía: cuando el templo sea objeto de profanación y de destrucción, constituirá para los discípulos el comienzo de los signos del fin y, por tanto, de la salvación.

El discurso escatológico

El origen concreto de este discurso, tal como aparece en Marcos, es muy discutido, pero existe un relativo

consenso²⁵⁵ en que se trata de la reelaboración cristiana por parte de Marcos de un documento apocalíptico inspirado en Daniel, que se había divulgado entre las comunidades cristianas durante la rebelión judía contra Roma (años 66-70). Este documento, obra de un judío o judeocristiano, se caracterizaría por su naturaleza apocalíptica. La apocalíptica suele ofrecer una visión del futuro, inspirándose para ello en la palabra de Dios contenida en la Biblia, pero pone a su lado otro manantial, al que también atribuye un origen divino y que prácticamente anula al primero: la revelación por medio de una visión (esto da nombre al género apocalíptico, pues revelación se dice en griego *apokalypsis*).

La visión de futuro que ofrece la apocalíptica suele ser detallada, pero se presenta con un lenguaje simbólico (guerras, pestes, terremotos, señales en el sol...). Como consecuencia, se invita al oyente o lector a calcular cuándo se realizan estos signos para prepararse al final. En esto se diferencia de la escatología, que también ofrece una perspectiva del futuro, pero apoyada sólo en la palabra de Dios, que se recibe en la oscuridad de la fe. Por ello, no se invita al oyente o lector a calcular, sino a vigilar, porque no se sabe el día ni la hora.

Todo el discurso parte y se enhebra en el hecho de que Jesús tiene conciencia de que en él el A.T. ha llegado a su final. Por eso el discurso se elabora en presente. Después de Jesús no hay espacio intermedio. Israel ha llegado a su término. Esto es lo que no alcanzaban a comprender sus discípulos.

Normalmente, el discurso escatológico viene al fin de todo. Mc en cambio, lo anticipa, situándolo antes del juicio y muerte de Jesús. De esa forma lo pone al servicio del evangelio de la cruz y de la pascua. Los cuatro depositarios del mensaje (Pedro y Andrés, Santiago y Juan) son por una parte personajes de la historia que negarán aún a Jesús (cf. 14, 43-72). Por otra parte, son ya testigos de una verdad pascual que es fundamento de vida de la Iglesia.

13,1-4.- Introducción (Mt 24,1-3; Lc 21,5-7)

Jesús predijo la destrucción del templo y dio a esta predicción un alcance escatológico, en cuanto que era un hecho que pertenecía al final de “este mundo religioso” y comienzo del “mundo nuevo”, que tiene un nuevo culto, un culto existencial, centrado en su muerte y resurrección (véase Jn 2,18-22). Pero la reacción de los discípulos deja suponer que dan otro sentido a las palabras de Jesús, entendiendo final de “este” mundo como final de la historia profana. De aquí la pregunta sobre este final y de los signos que lo precederán, para poder calcular el momento. Es una pregunta de cuño netamente apocalíptico.

Dos anotaciones sucesivas hablan de un cambio de lugar (véase Mc 13,1.3) y advierten que se trata de una nueva unidad narrativa, aunque estrechamente relacionada con las dos precedentes. Cualquier intento de disociación resulta injustificado. La perspectiva será diversa, pero las expresiones “al salir del templo” y “enfrente del templo” recuerdan las anteriores menciones del santuario y sugieren que la actitud crítica de Jesús respecto al templo y al culto judío llega aquí a su punto culminante²⁵⁶.

Junto a la connotación geográfica, tales expresiones tienen sin duda una connotación teológica, implicando la ruptura definitiva de Jesús respecto a las instituciones judías. Se trata, pues, del complemento conclusivo de los capítulos anteriores, cerrando la sección que se abría con la entrada de Jesús en Jerusalén y en el templo.

La construcción del templo era el orgullo de todo israelita; no era solo el entusiasmo de un galileo que por primera vez se acercara a la capital de su nación y quedará profundamente impresionado por la grandeza de los edificios.

13,1-2.-Jesús profetiza la destrucción del Templo.

La profecía contra la destrucción del santuario debe entenderse como un juicio contra los dirigentes de Israel, sobre todo contra la jerarquía del Templo por haber rechazado a Jesús.

13, 1.- “Al salir del Templo”

Con este versículo intenta Mc unir el discurso que viene con los episodios anteriores, sucedidos en el Templo que Jesús acaba de abandonar y al que no regresará. Por tanto, lo pronuncia en la tarde del cuarto día de estancia en Jerusalén, según el evangelista. La solemnidad de esta retirada ha hecho pensar que quizás Mc intentó un cierto paralelo con el pensamiento judío de que cuando la presencia divina se retira del Templo, acontece la catástrofe.

En la expresión “**al salir**” se halla una clara intencionalidad teológica. Quiere afirmar que abandona definitivamente el recinto y este queda ya para siempre sin sentido. Jesús hace su éxodo del templo, renuncia a las instituciones de

²⁵⁵ Desde 1860, los especialistas han asumido que tras Mc 13 habría un breve apocalipsis judío o judeocristiano que fue redactado y ampliado por Marcos o uno de sus predecesores y colocado en boca de Jesús (aunque pueda contener algunos dichos originales de Jesús).

²⁵⁶ La mayoría de los estudiosos aceptan que el pasaje introductorio es una composición de Marcos, porque está lleno de vocabulario y temas marcanos (genitivos absolutos, «maestro», «mira», «todo», «le dijo»). En este pasaje redaccional, Marcos consigue crear un puente para introducir la narración premarciana de la amenaza de Jesús contra el Templo.

Israel. Ya no volverá a él. Además, los discursos allí pronunciados han producido una nueva mentalidad, han derribado aquel mundo viejo.

Jesús anunció el fin del templo y los sacerdotes han decidido ajusticiarle (cf. 11, 12-19). Pero los discípulos no quieren entender: siguen vinculados al honor de la casa israelita, representada por el templo. No han creído a Jesús, pero él les ofrece allí su último discurso.

La reacción de los discípulos es coherente con la cronología de Marcos, según la cual Jesús y sus discípulos sólo visitaron Jerusalén en una ocasión, pues se da la impresión de que es la primera vez que ven la ciudad.



¡Mira qué piedras, qué edificaciones!

Así expresa su triunfalismo religioso, vinculado al santuario entendido como foco creador, centro sagrado que condensa la unidad de la familia israelita. Los discípulos le enseñan las piedras y signos de la gloria religiosa nacional, clasista, que Jesús ha declarado estorbo (higuera seca, cueva de ladrones: cf. 11, 12-29); por eso, como expresión de su mensaje, para bien de la humanidad y cumplimiento de su proyecto de Reino, reitera su tema y anuncia el fin del templo.

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. Salmos 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.

¹ Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ λέγει αὐτῷ εἰς [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Διδάσκαλε, ἵδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί.

1 Y cuando salía del templo le dijo uno de sus discípulos: «Maestro, mira qué piedras y qué edificaciones».

Su abandono del santuario adquiere significación a partir del trasfondo de las palabras de juicio y de amenaza precedentes (de manera especial 11, 12-19; 12, 1-12) expresa así su ruptura total con esa institución. A partir de este momento, abandona el templo a su suerte. La observación del discípulo sin nombre centra la atención sobre la grandiosidad y magnificencia de las piedras y de las construcciones del templo. Están en línea con expresiones rabínicas que testimonian el orgullo que los judíos sienten por el templo de Jerusalén: «*Quien no ha visto el santuario en su construcción, jamás ha visto un edificio sumptuoso*». Las hileras de piedras superpuestas, unas salientes y otras entrantes, ofrecían una visión que se comparó con las olas del mar.

El discípulo que lo interpela, exponente de los ideales de todos los demás, aunque lo llama **Maestro**, no tiene en cuenta su enseñanza anterior: sigue viendo encarnada en el esplendor de los edificios la gloria de la nación judía, con cuyo ideal se identifica. Resulta irónico para el lector, en el nivel del discurso, que este discípulo llame a Jesús maestro, cuando, en relación con el grupo, no se ha enterado de nada. Separa, por tanto, la denuncia del templo, como institución infiel a Dios, de su significado como símbolo de los ideales nacionalistas. Espera que Jesús comparta su entusiasmo y sus ideales.

Es manifiesta la sordera del grupo de discípulos respecto a los dichos de Jesús que afectan al nacionalismo judío. En la parábola de los viñadores (12,1ss) había anunciado Jesús la ruina de Israel como nación y el traspaso de *la viña/el reinado de Dios al final* a otros, además de predecir su muerte (asesinato de “el Hijo”). Todo eso ha sido ignorado por los discípulos. No han entendido la injusticia que se realizada en el templo en nombre del Dios verdadero. Opresión religiosa. Y cuando se desvirtúa la figura del verdadero Dios no es posible entonces la salvación. Pero sus discípulos siguen pensando en la gloria nacional de Israel, y el templo es el exponente de esa gloria.

13,2

La predicción de la destrucción del templo de Jerusalén se afirma en muchos textos del NT (Mc 14,57-58; 15,29; Jn 2,19; Mt 26,61; Hch 6,14). Con su profecía sobre la destrucción del templo Jesús se colocaba en la tradición de los profetas del AT (cf. Miqueas 3,12; Jr 26,18). No es necesario partir del supuesto de que esta predicción refleja los

acontecimientos del año 70 d.C., aunque es cierto que el cristianismo primitivo vio en aquellos hechos el cumplimiento de la predicción de Jesús²⁵⁷.

El pasivo divino empleado en el texto (*aphethē, katalythē*; no dejarán, que no derriben) indica que Dios mismo es quien realiza el juicio, destruyendo el edificio estéril de su templo y culminando así un camino de antigua profecía.

2 καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῇ ὅδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ.

2 Jesús le respondió: «¿Ves esos grandes edificios?; pues serán destruidos, sin que quede piedra sobre piedra»

La gloria de Israel no está en edificios, sino en la fidelidad a Dios (11,17; 12,1ss): el esplendor aparente es debilidad.

Para Jesús, el templo/institución no ha cumplido la misión que Dios le había asignado, que no era procurar ni representar la gloria humana de Israel, sino revelar el verdadero Dios a la humanidad entera (11,17); su misión no era política y nacionalista, sino religiosa y universal. Al no realizarla, pierde su significado. La gloria de Israel no se funda en edificios ni en grandeza humana, sino en la fidelidad a Dios (11,17; 12,1ss.43s). La mera grandeza material no ofrece base para una valoración positiva ni, en consecuencia, puede motivar una adhesión. El esplendor aparente encubre la debilidad; Jesús anuncia la total destrucción (Miq 3,9-12; Jr 7,11s). Lo que era signo de grandeza se convertirá en signo de aniquilación. No hay razón objetiva para afirmar la superioridad de Israel como nación ni para el triunfalismo del discípulo.

El discípulo pretendía fijar la atención de Jesús en la magnificencia de la construcción, orgullo de los judíos, sin entender el alcance de lo que éste ha realizado en el templo. Jesús pretende, en presente, fijar la atención de sus discípulos en esa pretendida grandeza, para anunciarles no ya su final simbólico, sino físico, su destrucción.

De todas maneras, esa destrucción del templo no debe 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 compartir el pan y orar en concordia, es preciso que este viejo templo nacional termine. Es evidente que, para unos judíos nacionalistas, como 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 (14, 58), dejando a los discípulos sin base religiosa y nacional donde pudieran sustentarse.

El templo era centro religioso de la historia israelita, era lugar donde un día habrán de confluir todos los pueblos de la tierra. Por eso, al anunciar el fin del templo, Jesús dice que acaban las antiguas mediaciones religiosas.

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 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.

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.

13, 3-4.- Pregunta final. Los cuatro testigos

Recoge la palabra que Jesús dirigió a sus cuatro discípulos primeros (Pedro y Andrés, Santiago y Juan), sobre el Monte de los Olivos, abriendo sus ojos, para que vieran el misterio de los tiempos (Mc 13, 3-4).

Se ha sentado Jesús en la montaña de la gran revelación, precisamente contra (frente) al templo. Los cuatro discípulos primeros de la pesca escatológica se vuelven al fin depositarios de su última palabra (cf. 1, 16-20). Culmina de esa forma la promesa: El tiempo se ha cumplido (cf. 1, 14-15). El templo había sido garantía de esperanza nacional. Su fin implica ruina y destrucción de todo lo que existe. Evidentemente, los cuatro pescadores del Reino preguntan por el cuándo y las señales, introduciendo lo que sigue.

²⁵⁷ «Pues se derrumbarán sin que quede piedra sobre piedra». Algo parecido había dicho el profeta Miqueas ocho siglos antes: «Jerusalén será una ruina, el monte del templo será un cerro de breñas» (Miq 3,12). Pero con una diferencia importante: Miqueas justificaba la catástrofe haciendo referencia a la multitud de injusticias que se cometían en la ciudad. Jesús no justifica nada, se limita a anunciar lo que ocurrirá.

Estos cuatro son garantes escatológicos del camino de Jesús. Está al fondo el riesgo de una gnosis apocalíptica, centrada en revelaciones misteriosas, en camino que después han seguido algunos grupos. Pero Mc ha superado ese riesgo, anclando la apocalíptica en la pascua de Jesús. Los portadores de este mensaje son sólo cuatro (mesianismo universal), no los doce (signo fracasado del mesianismo israelita).

13,3

Normalmente, el discurso escatológico debía venir al final del libro. Marcos, en cambio, lo anticipa, situándolo antes del juicio y muerte de Jesús. De esa forma lo pone al servicio del evangelio de la cruz y de la pascua. Los cuatro depositarios del mensaje (**Pedro y Andrés, Santiago y Juan**) son por una parte personajes de la historia que negarán aún a Jesús (cf. 14, 43-72). Por otra parte, son ya testigos de una verdad pascual que es garantía de vida de la Iglesia. Marcos ha cristianizado así la apocalíptica.

Para un judío, el mismo ser y la estabilidad de este mundo se vincula al templo. El santuario de Dios garantizaba, con su edificio y liturgia expiatoria, el orden de la tierra. Si falla el templo, el mundo pierde su sentido y los hombres quedan desfondados, sin unión con Dios, ni garantía de vida y pervivencia.

Monte de los Olivos: de acuerdo con Za 14,4, sería el lugar donde Dios desciende del cielo para iniciar la liberación final de Jerusalén y del Israel completo, es decir, la instauración del reino de Dios. No es casual que esta sea la sede de Jesús en sus últimos momentos.

3 Καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ ἐπηρότα αὐτὸν κατ. ιδίαν Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας,

3 Mientras estaba sentado en el Monte de los Olivos, enfrente del templo, le preguntó aparte Pedro, con Santiago, Juan y Andrés:

La localización *en el monte* denota en este evangelio la esfera divina en contacto con la historia humana; la precisión *de los Olivos* lo restringe a la historia de Israel. Es, por tanto, figura del estado glorioso definitivo (*sentado*), final del itinerario de Jesús, después de su pasión y muerte (11,1; 14,25; cf. Ez 11,23). Sigue enfrentado con el templo explotador e infiel a su misión (*enfrente del templo*, = *enfrentado*, cf. 11,2; 12,41; Zac 14,4). Tiene sentido de oposición. Mc va a insertar, pues, un dicho profético de Jesús al grupo de discípulos, comunicado después de su muerte (en el discurso no hay mención de ésta ni de la resurrección, que ya pertenecen al pasado).

El Jesús que está sentado en el monte de los Olivos, frente al templo, pone de manifiesto autoridad de revelación y distancia respecto del santuario de Jerusalén. El redactor debió saber que desde el monte de los Olivos se contemplaba una vista incomparable del recinto del templo. El monte de los Olivos es, según Zac 14, 4, lugar del juicio divino.

Pedro arrastra a los demás a preguntar a Jesús. El orden en que se citan los cuatro nombres conecta este pasaje con la lista de los Doce, en la que, después de los tres que constituyen el primer subgrupo (Pedro, Santiago y Juan), los que recibieron un sobrenombre de Jesús, figura Andrés a la cabeza del segundo subgrupo de ocho. Los que preguntan a Jesús son, por tanto, “los Once”, una vez excluido Judas Iscariote; en vez de mencionarlos a todos, Mc abrevia, poniendo a Andrés como representante del segundo subgrupo. Los cuatro nombrados representan, por tanto, al grupo post-pascual de discípulos, al que ya, naturalmente, no pertenece Judas.

No se menciona localización para ellos, y sólo de Jesús se afirma que está en el monte; tampoco se dice que Jesús los llame ni que ellos se acerquen a él para preguntarle. Esto confirma que la escena muestra la presencia de Jesús glorioso entre los suyos, que aún no participan de su condición; la pregunta formula, pues, un problema que preocupa al grupo y que va a encontrar respuesta en un mensaje profético. Por otro lado, la expresión *aparte* se encuentra siempre en Marcos asociada a la incomprensión de todo o parte del grupo (4,34; 6,31.32; 7,33; 9,2.28); esto insinúa ya que la pregunta va a reflejar una mentalidad en desacuerdo con la de Jesús.

4 Εἰπὼν ἡμῖν πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα.

4 «Dinos, ¿cuándo sucederán estas cosas?, ¿y cuál será el signo de que todo esto está para cumplirse?»

Quieren saber el momento del desastre anunciado; creen que la situación extrema será anuncio del cambio de época y del reino mesiánico y esperan una señal de la intervención divina salvadora (cf. Dn 9,24; 12,1-7).

Los discípulos conservan su ideal de gloria nacional (8,33: «la idea humana») aún después de la resurrección (cf. Hch 1,6); no comprenden, a pesar de la muerte de la higuera (11,20), de la parábola (12,9) y de la predicción anterior.

Empiezan con una frase imperativa, una exigencia (*dinos*), sin usar fórmula alguna de cortesía ni tratamiento (13,1: «Maestro»). Hablan como si tuvieran derecho a obtener una respuesta. Este comportamiento delata urgencia y deseo vehemente de conocer un dato; no pretenden aprender de Jesús.

Quieren saber en primer lugar el “**cuándo**”, el momento en que tendrá lugar el desastre anunciado antes (13,2). El segundo punto de la pregunta introduce un elemento nuevo, que se opone a la predicción de Jesús sobre la ruina total del templo y, consecuentemente, de la nación; en efecto, los discípulos dan por supuesta la futura percepción de una determinada “**señal**” (8,11.12, de los fariseos), que impida la ruina total de la nación y que deberá manifestarse antes que el desastre llegue a su término (**cuando esto esté tocando todo a su fin**); esto negaría el desastre total predicho por Jesús. Creen así que, en la situación extrema, la señal será anuncio del cambio de época y del reino mesiánico (**el fin; tocar a su fin**, Dn 8,13; 9,27; 11,31). La ruina casi total de Israel por obra del invasor se convierte así en la certeza de su restauración gloriosa. El libro de Daniel anunciaba que el momento del aparente desastre sería paradójicamente el de la victoria. De ahí la pregunta de los discípulos.

Quizá la escena hace referencia a la época del emperador Calígula que mandó colocar su estatua en el templo, armándose un revuelo enorme en el pueblo judío (año 40 -41)

Pero Jesús les hará ver que la ruina no equivale a la victoria, y que no habrá señal. Que sus presupuestos son falsos.

13,5-23.-La señal de la tribulación: anuncio y exhortación.

Respondiendo a la señal premonitoria, el discurso anuncia y describe toda una serie de calamidades, pero encuadrándolas entre exhortaciones constantes a no identificarlas con el final y a adoptar ante ellas la actitud adecuada.

Las calamidades que se anuncian están reagrupadas en dos bloques diversos (Mc 13,7-8; 13,14-20), introducidos por expresiones paralelas: “Cuando oigáis... Cuando veáis...” El ver implica una mayor cercanía respecto al final y de aquí que, mientras el primer bloque viene considerado como el comienzo de los dolores, el segundo aparezca como la preparación inmediata del fin. Lo que constituye esa preparación inmediata es la enigmática figura del ídolo abominable y devastador. La expresión está tomada del libro de Daniel (Dn 9,27), donde con ella se califica a Antíoco IV, recordando el acto sacrílego que realizó en el año 168 a. C. al levantar dentro del templo de Jerusalén un altar en honor a Zeus. Pero ¿qué significado puede tener esa expresión en este discurso? ¿Se piensa en algún suceso o personaje concreto de la época? ¿Se piensa en la figura escatológica del anticristo? Ambas hipótesis tropiezan con graves dificultades. Nada obliga, sin embargo, a optar por una de ellas. El evangelista parece fusionarlas e integrarlas en unidad.

Evocando probablemente el intento de Calígula hacia el año 40 de erigir una estatua suya en el templo, proyecta la mirada sobre el final y divisa la figura del anticristo: el enemigo que se eleva sobre todo lo que es divino o recibe culto, hasta llegar a sentarse en el santuario de Dios (2 Tes 2,4). Las exhortaciones que encuadran estas descripciones apocalípticas de los signos premonitorios (Mc 13,5b-6.9-13.21-23) marcan el camino que en todo momento debe seguir la comunidad cristiana: ante la aparición frecuente de impostores religiosos, extrema vigilancia y lucidez para no dejarse seducir.

13,5-8.- Contexto: la gran crisis

Marcos centra su anuncio apocalíptico en este pasaje de crisis que ha de entenderse partiendo de la muerte y pascua de Jesús (Marcos 15-16). Ha llegado el Mesías de Dios, ha ofrecido sus signos de Reino, pero los poderes del mundo, concentrados en el templo y expandido por el mundo entero ¡todos los pueblos! han respondido con violencia. El texto recoge los terrores de una humanidad que parece desintegrarse sin lógica alguna, sin ningún sentido.

5 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς, Βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ·

5 **Jesús se puso a decirles: -;Cuidado con que nadie os engañe!**

Jesús deshace el presupuesto de los discípulos de que el desastre significa la inminencia «del fin» (la restauración mesiánica, «la idea humana»).

Jesús intenta hacerlos reflexionar sobre sí mismos ya que pueden dejarse engañar por ciertos individuos. El peligro de ser extraviados se deberá a que el falso objetivo que se les propone encuentra un fuerte eco en sus deseos y aspiraciones. Siguen esperando una restauración nacionalista que llevará a cabo un mesías, tras una aparente ruina.

Todo el discurso encuentra bajo la marca de la paradoja que transforma los acontecimientos negativos en oportunidad de salvación. Como sucede en la tradición apocalíptica judía y se observa en los libros de los Macabeos, pasajes de Daniel y de Ezequiel y el libro de Esdras, sucederá justamente aquello que los opresores pretenden evitar: que sea proclamado el evangelio a todas las naciones.

13,6.- Yo soy

Los que dicen *yo soy* en nombre de Jesús no son ya los exorcistas buenos (sanadores verdaderos) de 9, 38 sino personajes mesiánicos que intentan controlar por fuerza a la comunidad. Se creen portadores de Dios (presentan su

yo como divino), identificándose con un Jesús glorioso que ha triunfado ya y no tiene que sufrir en sus representantes. Son representantes de una Iglesia triunfalista que resuelven (superan) el secreto mesiánico en clave de poder y gloria externa. Frente a ellos debe ofrecer su testimonio la Iglesia concreta de los cuatro pescadores, testigos de un Jesús que da la vida por los otros.

6 πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὄνοματί μου λέγοντες ὅτι Ἐγώ εἰμι, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν.

6 Llegarán muchos diciendo en nombre mío que yo soy y extraviarán a muchos.

Jesús predice la aparición en el grupo de discípulos de un considerable número de individuos con el mismo mensaje profético (cf. Jr 11,21; 14,4s; 23,25; Zac 13,3) falso, atribuyendo a Jesús (*Yo soy*, es un apelativo aplicado a Dios en el AT, y ahora se aplica a Jesús cf. Ex 3,14; Dt 32,39; Is 43,10s; 52,6s, que va a salvar) el papel de Mesías davídico que ha de evitar el desastre y dar la victoria a Israel. Predicen la vuelta de Jesús glorioso para salvar a Israel en el momento crítico y llevar a cabo el programa de restauración que no realizó en su vida histórica. La actividad de los impostores tendrá éxito: muchos se dejarán engañar.

Cuando comience la guerra habrá mensajes proféticos falsos en el grupo de discípulos, atribuyendo a Jesús el papel de Mesías davídico que ha de salvar la situación.

Una década fatal (60-70 d.C.)

Aunque no se sabe con total seguridad cuándo se escribió el evangelio lo que ocurrió en la década de los 60 del siglo I ayuda a comprender mejor el texto.

En el año 61 hubo un gran terremoto en Asia Menor que destruyó doce ciudades en una sola noche (lo cuenta Plinio en su Historia natural 2,86). En el año 63 hubo un terremoto en Pompeya y Herculano, distinto de la erupción del Vesubio el año 79. En el 64 tuvo lugar el incendio de Roma, al parecer decidido por Nerón y del que culpó a los cristianos. En el 66 se produce la rebelión de los judíos contra Roma; la guerra durará hasta el año 70 y terminará con el incendio del templo y de Jerusalén. En el 68 hubo otro terremoto en Roma, poco antes de la muerte de Nerón. En el 69, profunda crisis a la muerte de Nerón, con tres emperadores en un solo año (Otón, Vitelio y Vespasiano). En la mentalidad apocalíptica, terremotos, incendios, guerras, disensiones, son signos indiscutibles de que el fin del mundo es inminente.

Por otra parte, la comunidad cristiana sufre toda clase de problemas. Unos son de orden externo, provocados por las persecuciones de judíos y paganos: se les acusa de rebeldes contra Roma, infanticidio y orgías durante sus celebraciones litúrgicas; se representa a Jesús como un crucificado con cabeza de asno. Otros problemas son de orden interno, provocados por la aparición de individuos y grupos que se apartan de las verdades aceptadas. La primera carta de Juan reconoce que «han venido muchos anticristos», no uno solo (1 Jn 2,18), y que «salieron de entre nosotros».

13, 7-8a.- Tiempo de luchas: guerra universal

Al egoísmo orgulloso de los malos cristianos que defienden una pascua sin cruz y dicen ¡yo soy! va unida la guerra universal. De esta forma relaciona Mc la disputa intracristiana de los que se quieren hacer «cristo» sin amar a los demás, y la violencia de todas las naciones. Allí donde cada uno defiende su razón particular hecha mentira emerge la disputa de todos contra todos (*se alzará pueblo contra pueblo ... 13, 8*). Donde se rechaza al Cristo de la entrega de la vida se eleva la guerra, interpretada como fuente y ley de toda realidad.

7 ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γενέσθαι, ἀλλ. οὐπω τὸ τέλος.

7 En cambio, cuando empecéis a oír estruendo de batallas y noticias de batallas, no os excitéis; tiene que suceder, pero todavía no es el fin.

Peligro para los discípulos (no os excitéis, entusiasmo), que, como ha mostrado la pregunta participan de esa ideología. El inevitable desastre no será el fin (*tiene que suceder*), sino el principio de los dolores en el parto de humanidad nueva. Jesús enuncia los acontecimientos futuros que fundaban la esperanza de los discípulos: se combatirá en el territorio de Palestina (*estruendo, noticias de batallas*, la invasión), pero eso no debe suscitar el entusiasmo (*no os excitéis*), pues no es verdad que esos acontecimientos anuncien la llegada “del fin” (la restauración mesiánica) (*todavía no es el fin*). Jesús corta de raíz el motivo del entusiasmo.

13,8.-Se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino

Dios ha creado el orden del mundo; pero allí donde los hombres lo destruyen (se enfrentan entre sí) ese mundo pierde su sentido, retornando al caos del que todo ha provenido (cf. Gn 1, 2). Es como si el cosmos perdiera su estabilidad y se quebrara (terremotos), negándose a dar fruto (hambre). El lenguaje del texto es mítico, pues vincula lucha cósmica y batalla interhumana.

Terremotos: los comentaristas aluden a los notables y numerosos terremotos en los años anteriores a la

composición del evangelio: el de Asia Menor, que destruyó 12 ciudades, en el 61, el de Pompeya en el 63, y en el 68 el de Jerusalén misma.

8 ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπ. ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους, ἔσονται λιμοὶ· ἀρχὴ ὡδίνων ταῦτα.

8 se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino, habrá terremotos en diversos lugares, habrá hambres. Todo esto será el comienzo de los dolores.

Dolores; hace referencia a los dolores del parto. Hay un parto en el que se alumbrará una nueva humanidad solidaria y fraterna, pero quienes entren en ella deben sufrir el dolor de romper con la mentalidad anterior opresora.

La nueva serie de calamidades indica un estado de guerra (**se levantará**); **los terremotos**, son imagen de la violencia y rapidez de la invasión y del terror que producirá (Jr 49,20ss; 51,28ss)

El **hambre** es la estela que deja tras de sí la guerra. Jesús propone su propia interpretación de los hechos: los inevitables sucesos (**tiene que suceder**) que los discípulos interpretan erróneamente como “fin”, son, en realidad, *el principio de los dolores* en el parto de la humanidad nueva. La salvación no se realizará por un cambio brusco de la situación, sino por una maduración lenta, por un proceso de desarrollo. A partir de la caída de Jerusalén (**principio**) el proceso histórico queda orientado hacia el estado definitivo de la humanidad (“el fin”).

13, 9-13.- La misión universal. Persecución y fidelidad (Mt 29, 9-14; Lc 21, 12-19)

Toca a los discípulos predicar el mensaje en el mundo entero, lo que le acarreará el odio de sus connacionales judíos, que no tolerarán el mensaje universalista que propone la igualdad de todos los pueblos.

Existía el peligro de que los cristianos, nerviosos ante la espera de un acontecimiento escatológico inminente, descuidaran la “proclamación” del evangelio, que debía ser llevado más allá de las fronteras de Israel, o sea, a las naciones paganas, y se replegaran sobre sí mismos aguardando pasivamente el retorno final de Cristo. Para el evangelista la proclamación al mundo entero tiene una importancia central.

13,9.-Os entregarán a los tribunales

Actitud del discípulo en la persecución. Aviso inicial. Persecución por parte de sus paisanos a causa de su ruptura con los ideales judíos, manifestada en la misión entre los paganos.

Los poderes son enemigos del hombre y del mensaje; la persecución lo prueba (como prueba contra ellos).

9 βλέπετε δὲ ύμεις ἔαντούς· παραδόσουσιν ύμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε καὶ ἐπὶ ἥγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἔνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.

9 Mirad por vosotros mismos. Os entregarán a los tribunales, seréis azotados en las sinagogas y compareceréis ante gobernadores y reyes por mi causa, para dar testimonio ante ellos.

Empieza Jesús exhortando a los discípulos a la vigilancia (**¡Cuidado!**) para ser capaces de afrontar la persecución futura. “**Será entregado**” es correlativo de “**entregarse**” (Cargar con la cruz). Tribunales judíos (**consejos**) y paganos (reyes y gobernadores, cf. 10,42), como a Jesús (10,33s; 14,55); os apalearán, cf. 12,3,5. Los primeros perseguidores serán sus connacionales judíos (consejos, sinagogas) y serán ellos los que lo llevarán a los tribunales paganos, como sucedió con Jesús.

El motivo de la persecución es la adhesión de los discípulos a la persona de Jesús e inseparablemente a su programa de liberación y desarrollo humano que los poderes no toleran. Respecto a los judíos, el motivo es la ruptura de los discípulos de Jesús con los ideales nacionalistas, manifestada en la misión a los paganos.

13,10.- Es preciso que antes sea proclamada la Buena Nueva a todas las naciones

El vocabulario típicamente marcano del dicho sugiere que fue el evangelista quien lo insertó entre 13,9 y 13,11. La hipótesis se verifica por el desarrollo lógico que existe entre 13,9 y 13,11 y por el hecho de que, si el Jesús terreno hubiese sido tan explícito sobre este asunto no se hubiera producido ningún debate en el cristianismo primitivo sobre la misión a los gentiles (cf. Gál 2; Hch 15). Su inserción en este momento tiene el efecto de disminuir dramáticamente el calendario escatológico, puesto que era necesario que se diera un gran rodeo fuera del territorio palestino.

10 καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.

10 pues primero tiene que proclamarse la buena noticia a todas las naciones.

El designio de Dios (**tiene que**), la salvación/maduración de la humanidad, se irá realizando mediante la proclamación de la buena noticia a todas las naciones; la precisión: **primero**, indica que la proclamación al mundo entero es condición para «*el fin*». La tarea de la proclamación llena así el tiempo intermedio entre la destrucción de

Jerusalén (“el principio”) y el estado definitivo (“el fin”).

11 καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ προμεριμνᾶτε τί λαλήσητε, ἀλλ. ὅ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τοῦτο λαλεῖτε, οὐ γάρ ἔστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον.

11 Cuando os conduzcan para entregaros, no os preocupéis por lo que vais a decir, sino aquello que se os comunique en aquella hora, decidlo, pues no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu Santo.

Jesús pasa a inspirar confianza a los discípulos: en la circunstancia extrema no deben estar preocupados: tendrán asegurada una ayuda para que sepan lo que han de decir. **La hora** es el tiempo de la pasión del discípulo; como profetas inspirados por el Espíritu, ellos denunciarán la persistente infidelidad de Israel.

13,12-13.-Quien perseverare hasta el fin se salvará.

Jesús ha destruido los lazos de la familia patriarcal; ella persigue a los creyentes de Jesús. A las estructuras públicas, tanto en plano israelita (sanedrines, sinagogas) como gentil (procuradores y reyes), se unen las familiares (hermanos, padres, hijos), conforme al modelo de 3, 20-35, donde aparecían vinculados, plano social (escribas) y familiar (madre y hermanos). Esta es la crisis de los tiempos finales: *El hermano entregará al hermano ... , y el padre al hijo y se alzarán los hijos contra los padres....*

La maldad ha penetrado en el núcleo familiar más hondo. Ya no actúa de manera irracional, sin dirección, matando cada uno a quien encuentra a su lado, sin importar quién sea (como parecía suponer Miq 7, 6), sino que es fruto y expresión de una racionalidad perversa: actúa de un modo directo, organizado, contra los cristianos, que aparecen ante los demás como adversarios.

12 καὶ παραδώσει ἀδελφὸν ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς· 13 καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου. ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.

12 Un hermano entregará a su hermano a la muerte, y un padre a su hijo; se levantarán en el juicio hijos contra padres y los harán morir, 13 y seréis odiados de todos por razón de mi persona. Pero aquél que resista hasta el fin ése se salvará.

La constancia en la entrega llevará al discípulo a su plena maduración (fin individual, salvación) (cf. 8,35).

A los ojos de la sociedad judía, los discípulos son reos de un crimen cuya gravedad es capaz de anular los más estrechos vínculos de familia. La adhesión a Jesús se equipara a una apostasía o idolatría (Dt 13,7-12).

El odio originado por la ideología nacionalista judía rompe los vínculos de sangre, y se sacrifican vidas humanas en aras de esos ideales. El judaísmo demuestra así ser enemigo del hombre y oponerse a la plenitud humana cuyo prototipo es Jesús. Los discípulos tendrán que afrontar las rupturas más dolorosas.

“Porque el hijo ultraja al padre, la hija se alza contra su madre, la nuera contra su suegra, y enemigos de cada cual son los de su casa.” Miq 7,6.

Mc puede evocar así a Miq 7, 6, referido a la gran crisis de la sociedad perversa que, envuelta en sus males, se destruye a sí misma, en imparable paroxismo de violencia. Pero Miq refleja una crisis donde todo tiende a disolverse sin orden interno y salvación más alta. Para Mc, en cambio, existe un orden (luchan los violentos contra los indefensos) y un principio de salvación (la nueva experiencia cristiana de familia/Iglesia ofrece un correctivo de esperanza en medio de la gran batalla humana). La novedad de Marcos no está en la batalla final (común a la apocalíptica y a cierta sociología moderna, sino en la solución positiva de esa batalla (el mensaje cristiano, encarnado en un grupo eclesial, es capaz de vencer la violencia de la historia).

13, 14-23.- La gran señal

Este pasaje está todo él configurado bajo determinados oráculos del libro de Daniel. Según él, se profanará el santuario instaurando en el altar un ídolo (la abominación de la desolación). Se da así principio a la guerra contra los santos. Al final, intervendrá Dios y restituirá al pueblo.

Marcos pretende establecer la conexión temporal entre la parusía del anticristo y la parusía del Hijo del hombre (primera indicación temporal en v. 24). La aparición del anticristo es para él la señal que indica la consumación. La sección adquiere aún matices especiales en el marco de la totalidad del evangelio. En el relato de la pasión (14, 62) se alude a la venida del Hijo del hombre-Juez, amenazadora para los impíos. Con ello se excluye toda falsa interpretación acerca de este Hijo del hombre. No es un ser supranatural; se identifica con Jesús de Nazaret, que fue condenado a morir en la cruz.

El v. 14 recupera la descripción de los signos de caos, y la misma factura de las frases es en cierto modo caótica,

pues se alternan frases en imperativo, con exclamaciones personales y otras impersonales. Comienza con una frase enigmática, aunque reconocible para muchos contemporáneos, que se refiere al sacrilegio del templo, la entronización de los ídolos paganos en el lugar sagrado, analepsis de Dan 11,31; 12,11; 9,27; 1Mac 1,54; alusiva a situaciones experimentadas por los judíos del s. II, pero también puede referirse a la amenaza del emperador romano de colocar la imagen del César en el templo (en tiempos de Calígula, año 41). Resulta chocante que, a diferencia de los casos relatados por los libros de los Macabeos, que se encuentran de fondo en este discurso, Jesús no recomienda una resistencia de asalto y martirio.

En su auto afirmación como **Hijo del Hombre** ha encontrado en los textos de Daniel su mejor referente, con los que ha logrado expresar su experiencia. Después de Pascua el evangelista ha encontrado nuevas luces. Pero el punto de referencia central ha sido el libro de Daniel.

13, 14-20.- El gran ídolo

Jesús y los suyos siguen frente al templo, donde el judaísmo sitúa la crisis final de la historia. Así lo ha escrito Dan 9, 27, así lo ha recogido Mc 13, 14: *Cuando veáis la abominación de la desolación* (= el ídolo abominable) estando allí *donde no debe* (= en el templo...)

Esta es la señal: la profanación del santuario. Lo que Jesús expresó proféticamente (11, 12-26) aparece ahora como resultado de una invasión militar, de un conflicto político. Marcos recoge y reinterpreta de esa forma su amenaza contra el templo. Por eso ha de avisar: *Quien lea entienda* (Dan 9, 27). La destrucción del templo, profetizada desde antiguo, anticipada por el gesto de Jesús y realizada dentro de la lucha militar del mundo, es para Mc expresión de la injusticia y violencia de los hombres (no lo destruye Dios sino los enemigos de Sión, partidarios del ídolo abominable: sirios o romanos), siendo al mismo tiempo un signo de esperanza, pues indica que la palabra de Jesús se cumple y llega el Reino.

Todo conserva un trasfondo y un sentido judío en el texto²⁵⁸, pero hay algo que desborda ese nivel: no hay alusión a la lucha armada de los justos, ni a la defensa de Jerusalén, ni al zelotismo militar. Es como si el asedio de la «santa» ciudad no importara a los cristianos. Los seguidores de Jesús no pueden luchar por ella: no tienen ciudad que guardar, no pueden responder con violencia a la violencia. Su única respuesta es la paciencia y la huida. En esta situación se encuentran: escapando de Jerusalén, perseguidos por el ancho mundo, sin ciudad que guardar (contra los celotas), sin patria o nación particular que construir (contra los judíos rabínicos).

13, 14-27.-Abominación de la Desolación, venida del Hijo del Hombre

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, con la 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. De esa forma se vincula lo más negativo (la Abominación de la Desolación, que es la ruina del templo y del viejo orden judío: 13, 14-20) con lo más positivo (la venida del Hijo del Hombre, anunciada por Jesús: 13, 24-27). Entre esos dos extremos se sitúa la llamada esencial a la vigilancia.

Jesús había querido «purificar» el templo, y lo hizo de un modo ejemplar (11, 15-18), siendo condenado por ello. En contra de eso, los grupos celotas judíos, que tomaron el templo por la fuerza (año 66/67 d.C.), lo convirtieron en sede de una lucha a muerte, por el control del «poder militar y religioso», profanándolo de un modo muy intenso. En esa línea entiende Marcos la «Abominación de la Desolación»: No se trata de un pecado romano (pues los romanos no son a su juicio los causantes de la desolación del templo), sino judío, es decir, de un grupo de judíos que, en contra de Jesús y de su movimiento, promovieron la guerra y la violencia como medio de transformación mesiánica.

13,14.- La abominación de la desolación.

La expresión está tomada de Dn 9,27; 11,31; 12,11; en Daniel se refiere al altar pagano (cf. 1 Mac 1,59) que Antíoco IV Epífanes erigió sobre el altar de los holocaustos del templo de Jerusalén en el 168 a.C. El participio masculino singular *hestékota*, «colocado», sugiere la transformación de una cosa en persona, es decir, se espera que el lector lo identifique con una persona que el lector entienda: El comentario puede referirse a los acontecimientos que condujeron a la destrucción del templo en el 70 d.C. Tal vez, la vaguedad de la expresión pretenda evitar la hostilidad romana mediante un mensaje codificado. Si el comentario formaba parte de una fuente premarciana podría

²⁵⁸ En su visión de las setenta semanas, el autor del libro de Daniel dice que todo terminará con la venida de «un príncipe con su tropa que arrasará la ciudad y el templo... y pondrá sobre el ara el ídolo abominable, hasta que el fin decretado le llegue al destructor» (Dn 9,26-27). Más tarde insiste en la instalación de ese ídolo abominable (Dn 11,31; 12,11). Como el autor de Daniel es probablemente contemporáneo de los Macabeos, se refiere a la orden de Antíoco Epífanes de «profanar el templo de Jerusalén y dedicarlo a Júpiter Olímpico» (2 Mac 6,2). El ídolo abominable sería la estatua de este dios.

aludir al plan abortado del emperador Calígula de erigir una estatua de sí mismo en el templo de Jerusalén en el año 40 d.C. (Josefo, Ant. 18.8.2 5 26). Con otras palabras, se presenta el incidente de Calígula como una repetición del protagonizado por Antíoco.

En cualquier caso **βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως** (=Abominación de la Desolación), es una expresión muy debatida²⁵⁹ siendo éstas las interpretaciones más frecuentes y probables de ese signo:

1. El Anticristo. Algunos piensan que esa Abominación «puesta en pie donde no debe» (en el templo) es el mismo Satanás o el Anticristo (en la línea del pasaje más elaborado y simbólico de 2 Tes 2, 3-5), que recrea ese mismo motivo. Es muy posible que Marcos haya querido describir ese signo de un modo general, de manera que no resulta posible interpretarlo de una forma fija.

2. Estatua divina de Calígula. La Abominación pudo referirse, quizá, más en concreto, al ídolo imperial, que Calígula ordenó construir y erigir en el templo de Jerusalén (con su propia figura divina), causando un inmenso alboroto en el pueblo, que estaba dispuesto a morir antes que dejar que se profanara de esa forma el santuario.

3. Primer intento de conquista romana. Más cercana al texto parece la alusión a la presencia del ejército romano, mandado por Cestio, a finales de noviembre del año 66 d.C., sobre la cumbre del Scopus, cerca del Monte de los Olivos, frente a Jerusalén. Muchos piensan que esa fue la Abominación elevada sobre la ciudad, la Señal iniciadora de la guerra, que estalló poco después (el 67 d.C.).

4. Destrucción del templo de Jerusalén por los romanos (70 d.C.). Ella ha marcado la historia del judaísmo (y cristianismo) posterior, de manera que muchos judíos siguen llorando o rezando al recordarla, ante el Muro de las Lamentaciones.

5. Profanación judía del templo. Conforme a la dinámica de Marcos, esta Abominación, «situada allí donde no debe», ha de colocarse, quizá, en el contexto de la guerra judía contra los romanos.

Puede identificarse con la «profanación histórica» del templo de Jerusalén, al comienzo de la guerra judía (66-67 d.C.) una profanación que ha comenzado con las luchas de los mismos grupos judíos por el control del templo. Los soldados celotas, puestos de pie, allí donde no se debe (en un templo que ha de ser casa de oración para todas las naciones) son para Marcos la Abominación de la Desolación.

Quizá en esa última línea ha de entenderse, según Marcos, la Abominación «instalada en el templo», *el lugar donde no debe*. La misma lucha de los grupos judíos por el control militar y social del templo constituye pues la gran Abominación.

Donde no debería (*ὅπου οὐ δεῖ*)

Esta frase está tomada también del libro de Dn y debía de indicar algún sitio dentro del Templo, quizás el *sanctum sanctorum*.

Marcos habla en 13,14 de profanación (*bdelugma...*) y no sólo de destrucción (... *tés erémóseós*), y añade que esto sucederá «donde no debería (hopou ou dei)». Precisamente en este capítulo, el **dei** teológico o divino se emplea otras dos veces para decir que Dios, antes del fin, permitirá que haya guerras y rumores de guerras (13,7), y ha establecido que el fin no llegue antes del anuncio universal del evangelio (13,10). Lo que afectará al templo será, por tanto, una profanación contraria a los planes de Dios.

Esta dignidad residual del templo que Mc 13,14 deja entrever tiene una primera posible motivación en el hecho de que el templo ha estado, una vez y, por tanto, para siempre, en los planes de Dios como lugar santo de los israelitas; y una segunda, en el hecho de que su futura profanación tendrá un papel no directamente salvífico, pero sí profético de la salvación que el Hijo del hombre traerá en la parusía.

Esto significa en todo caso que para la comunidad cristiana el templo ha terminado teológicamente, y que ella tiene interés en su futura devastación sólo en cuanto que, al señalar el tiempo de la fuga, será también el signo de que se habrá acercado el día del Hijo del hombre. Es esto, más que el último acto de la tragedia judía, lo que los discípulos deben esperar vigilantes (13,28-37).

14 Ὄταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ, ὁ ἀναγινώσκων νοείτω,
14a Cuando veáis la abominación de la desolación erigida donde no debe (el que lee, que entienda),

²⁵⁹ No sabemos a quién se refiere, pero las especulaciones de los exegetas van desde el ejército romano asediador, personificado, hasta figuras más o menos conocidas, como la consagración como sumo sacerdote de un personaje, un tal Fanías, no apto para el cargo durante la guerra contra Roma, hasta una figura anónima, desconocida, el antimesías, al estilo de la que se menciona en 2 Tes 2,8-12. La aparición de este antimesías es ya la antesala del tiempo final.

Jesús invalida el otro presupuesto de los discípulos: no habrá señal salvadora. **Abominación de la Desolación (El execrable devastador)** el ejército romano que invade la tierra (Jr 4,7; 7,1-10.34; 22,5) donde no tiene que hacerlo.

La frase introductoria anuncia un hecho futuro: la presencia del **execrable devastador**, que podrá ser vista por los destinatarios del discurso (*veáis*). Se refiere a los sucesos anunciados en la primera parte (7a), que conciernen a la inminencia de la destrucción. Vuelve, pues, el tema de la invasión militar de Palestina por parte del ejército romano. La invasión de esa tierra, destinada por Dios a Israel, no será un castigo divino, pues Dios habría querido evitarla (**donde no tiene que hacerlo**), sino consecuencia histórica de la infidelidad de los dirigentes judíos y del pueblo que los sigue. Mc intercala un aviso al lector, es decir, a todos aquellos que lleguen a conocer su libro antes que se cumpla la predicción; quiere mantener viva su atención a los sucesos, para que, cuando empiecen a producirse, actúen sin tardar.

“Execrable devastador” (otra traducción= *la abominación de la desolación*) Dn 9,27; 11,31; 12,11; donde la expresión evoca la estatua de Zeus Olímpico, a quien se consagró el templo de Jerusalén, véase 2Mac 6,2), que aquí se concibe como un personaje, el anticristo. Ante su presencia, hay que huir, pues van a comenzar los «días finales», cuya «primera parte» se describe con lenguaje tópico: gran tribulación (véase Dn 12,1), que Dios abreviará en atención a sus elegidos.

La misteriosa circunlocución, exclusiva de Marcos, «**donde no tiene que hacerlo**», se refiere, según la mayoría de los comentaristas, al templo. Si no fuera así, todo el discurso de Mc 13, suscitado por una pregunta sobre el fin del templo, no contendría ninguna alusión a él. También las palabras «*execrable devastador*» orientan a ver en 13,14 una alusión al templo, dado que son una cita de Dn 9,27, que habla del templo, no de otra cosa. Con esta referencia el evangelista quiere advertir a los lectores que deberán ser protagonistas de algo parecido a lo que el libro de Daniel prevé para el fin de las siete semanas de años, es decir, la profanación del templo²⁶⁰ (Dn 9,27b), en el contexto de la destrucción de la ciudad (v. 26) y de la interrupción del sacrificio y de las ofrendas (v. 27a).

13,14b.-Los de Judea huyen a las montañas.

Como Judea es un lugar ya de por sí montañoso, esta frase debe de significar la huida a montañas de una región alejada. Se ha supuesto que esta frase genérica alude en realidad a la huida de la comunidad cristiana de Jerusalén a la región transjordana de Pella, como dice la tradición, envuelta en rasgos legendarios, recogida por Eusebio de Cesárea en su Historia eclesiástica III 5,3 y Epifanio de Salamina: «Un ángel exhortó a todos los discípulos a que salieran de la ciudad...».

En los años definitivos de la caída del viejo judaísmo sacrificial y sacerdotal del templo (entre el 66-70 d.C.), proclama Marcos la palabra definitiva de la «libertad» del evangelio. Los seguidores de Jesús no pueden empeñarse en la defensa de la ciudad amenazada, de manera que tienen que huir de ella. Varones y mujeres quedan de esa forma liberados del activismo escatológico: no tienen que defender ninguna ciudad de este mundo, no deben asegurar ninguna conquista económica o social. Les basta con ser fieles al evangelio.

14b τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη,

14b entonces, los que estén en Judea huyen a los montes,

Aviso al lector: atención a los sucesos, para huir a tiempo.

La primera exhortación señala que, en cuanto se perciba la presencia del devastador, se huya sin demora de Judea, porque no hay esperanza de salvación para Jerusalén. La huida de Judea a los montes advertía contra la tentación de huir a la ciudad fortificada, a Jerusalén.

La amenaza de la capital apunta al tiempo en que había estallado ya la guerra Judía. En Marcos se ha borrado la referencia al templo, cuya destrucción contempla retrospectivamente (v. 2). El monstruo convertido en persona, que se dará a conocer inequívocamente en un lugar sagrado descrito conscientemente de forma enigmática, es el anticristo. La huída a los montes era el último recurso en numerosas amenazas, indica hasta qué punto resulta ahora mucho más difícil escapar. La invitación, única en el evangelio, a la lectura comprensiva pretende que se tome conciencia de la magnitud de la amenaza. Para Marcos, la aparición del anticristo marca el comienzo del tiempo final. Puesto que éste está aún por venir, con ello se pretende corregir la creencia que valoraba la destrucción del templo como la irrupción del tiempo final y como señal del final.

²⁶⁰ La «profecía» de Daniel se cumplió el año 167 a.C. ¿A qué se puede referir Marcos? Indica de paso: «el lector lo entienda», sugiriéndose que se trata de una clave. El ídolo abominable no sería en este caso una estatua, sino el Imperio romano, que terminará apoderándose de Jerusalén y del lugar santo. Es la interpretación que aparece en el evangelio de Lucas, que no usa un lenguaje misterioso, sino bastante claro: «Cuando veáis a Jerusalén sitiada por ejércitos, sabed que está cerca su devastación [...] Caerán a filo de espada, los llevarán cautivos a todas las naciones y Jerusalén será pisoteada por los paganos, hasta que la época de los paganos llegue a su término» (Lc 21,20-24).

Escapan sin defenderse, dando testimonio de Jesús y ofreciendo su mensaje en todas partes; ésta es la misión (el misterio vital) de los auténticos cristianos.

15 ὁ [δὲ] ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω μηδὲ εἰσελθάτω ἄραι τι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ, 16 καὶ ὁ εἰς τὸν ἀγρὸν μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὄπίσω ἄραι τὸ ίμάτιον αὐτοῦ.

15 el que esté en la azotea no baje ni entre para coger algo de su casa, 16 y el que esté en el campo no vuelva atrás para coger su manto.

La huida significa renunciar a toda resistencia, reconocer la inevitabilidad de la ruina. Judea y Jerusalén no ofrecen ninguna protección; hay que huir de ellas, porque les llega la ruina, como en otro tiempo a Babilonia, opresora del pueblo escogido (de Babilonia, Is 48,20; Jr 51,6.45) o a Sodoma (Gn 19,17; cf. Dt 29,21-24). Por estas alusiones al AT, Jerusalén aparece en este pasaje como una ciudad impía, opresora y corrompida. Esta es la causa de su destrucción. Cualquier dilación de la huida, aun mínima, podría ser fatal (*no baje, no vuelva atrás*).

En la revelación del anticristo, que tendrá lugar en Judea, se producirá la huida llena de pánico. Las imágenes del hombre sobre el terrado y en el campo se prestan admirablemente para describir el terror que desatará el acontecimiento.

El terrado llano servía como lugar de estancia (1 Sam 9, 25), como lugar de oración (Hech 10, 9), como escondite (Jos 2, 6), como sitio para guardar las provisiones. La huida por la escalera exterior no deberá ser interrumpida por el intento de entrar de nuevo en la casa para recoger cualquier cosa. Esto podría resultar completamente inútil. El hombre que trabaja en el campo y dejó su manto a la orilla del camino no debe volverse para recogerlo.

13,17

Ejemplos típicos de personas con dificultades para huir; por tanto, más propensas a perecer.

17 οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἔχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.

17 ¡Pobres las que estén encinta o criando en aquellos días!

Compasión de Jesús por los débiles; se destruye la esperanza de vida (2Re 15,16; Os 14,1; Am 1,13; Sal 137,8s: crueldad con las embarazadas y con los niños); con la oración (no con la resistencia), los discípulos han de solidarizarse con las víctimas inocentes.

Esta lamentación de Jesús (*/Pobres!*) considera toda la duración de *aquellos días*; señala, por tanto, sucesos iterados dentro de ese período, el de la actividad del invasor el «devastador», que se llamará “la angustia” (v. 19). Expresa la compasión de Jesús por los más débiles de la nación judía, dados los usos guerreros del tiempo; al destruir la esperanza de vida se intenta aniquilar al pueblo. Alusión a ciertas escenas crueles del AT, donde se abría el vientre a mujeres embarazadas para matar los hijos. Implica que los judíos no podrán defender a sus mujeres y a sus hijos (derrota).

18 προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος:

18 Pidid que no suceda en invierno.

Respecto a los discípulos, Jesús los exhorta a que se solidaricen con esas víctimas inocentes, pero no tomando parte en la resistencia armada, sino pidiendo a Dios que el desastre no se vea agravado por dificultades naturales que impidan escapar a los que puedan. Tampoco para los judíos hay más solución que la huida; el desastre es inevitable.

“Que no suceda en invierno”, es decir para los orientales, en la fría estación de las lluvias²⁶¹. La petición tiene presente la huida por caminos carentes de solidez. Dios se compadeció e hizo que los Israelitas no fueran al exilio en el tiempo de los fríos, sino durante el verano. La invitación a la oración para pedir una mitigación de las circunstancias da a entender que Dios mantiene su libertad incluso «en aquellos días» de la necesidad suprema.

19 ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλῖψις οἴα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ. ἀρχῆς κτίσεως ἦν ἔκτισεν ὁ θεὸς ἔως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται.

19 Porque aquellos días habrá una tribulación como jamás ha sucedido desde el principio de la creación, que Dios ha creado, hasta hoy, ni la volverá a haber.

El desastre no tendrá igual en la historia (Dn 12,1); su gravedad no se debe sólo a su crueldad, como sobre todo al valor de lo que se destruye: una historia de salvación acaba en la ruina la infidelidad definitiva aniquila el pasado de Israel (12,6-9); es «el principio de los dolores» (13,8).

La expresión «hasta ahora» pone el acento sobre el presente de la guerra Judía, cuya crueldad pudo describirse de

²⁶¹ Otra traducción posible es «durante una tormenta». Se supone que la huida de Jerusalén fue en la primavera del 68, y que hubo mal tiempo según Flavio Josefo, Guerra IV 433.

manera similar.

La angustia es el sentimiento subjetivo que corresponde al hecho de la devastación; es la aflicción por la pérdida de todo, incluida la vida. El desastre no ha tenido ni tendrá nunca igual, será una divisoria en la historia humana, la que marca «el principio de los dolores» (v. 8); su gravedad no se debe sólo a su残酷, sino sobre todo al valor de lo que se destruye: se derrumba un pasado, una historia que habría debido ser una esperanza para la humanidad entera; la infidelidad definitiva de Israel hace fracasar el plan de salvación universal que Dios pretendía realizar por su medio; ha dejado de ser pueblo escogido (12,9: «y dará la viña a otros»).

La tribulación es también amenaza para la fe y para la confianza en Dios (cf 13, 13b). Los elegidos, a los que en la apocalíptica se equipara con los Justos (Hen et 38,2, 39,6s), son para Marcos, que utiliza este término solo en el discurso escatológico, la comunidad.

20 καὶ εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ. ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἔξελέξατο ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας.

20 Y si el Señor no hubiese acortado los días, no se salvaría ningún mortal, pero por los elegidos que él eligió ha acortado los días.

habla Jesús de una acción divina futura cuya decisión está ya tomada (*si el Señor no hubiese acortado*²⁶²); el Señor designa a Yahvé, *los elegidos* son los israelitas fieles a la alianza. Por ellos acorta Dios los días del desastre, contrario al designio divino. Hay un intersticio de esperanza en medio de la tragedia, que Mc expresa usando un lenguaje propio del AT (Dt 4,40; 6,2.24, etc.). Señala así el evangelista la existencia de dos lógicas contrapuestas, la del mal y la injusticia con el hombre (= infidelidad a Dios), que lleva al desastre, y la del bien y la justicia (=fidelidad a Dios), que afirma la vida y la favorece.

Según el texto de Mc, la lógica del bien frena de algún modo a la del mal; es decir, gracias a que una parte del pueblo es fiel a Dios, en la inevitable ruina de la nación habrá menos víctimas humanas, el desastre será menos cruel.

En otras palabras, si toda la nación se dejara arrastrar por el fanatismo nacionalista y antirromano, el exterminio sería total, pero la presencia de algunos con sentido de humanidad, contrarios a exasperar la situación y llevarla al extremo, lo evitará. En una situación sin salida Dios desea que las consecuencias sean lo menos grave posible, y ese deseo de Dios se verá realizado en la medida en que haya gente a quien, por encima de las ideologías, le interese el bien y la vida de los seres humanos. El texto de Mc, redactado en el estilo del AT, como otros pasajes de esta unidad que toca al pueblo judío, atribuye a Dios mismo un resultado que depende de la buena voluntad humana.

13,21-23.- Vigilancia

El texto asume y acentúa la exigencia de no dejarse arrastrar por los que, en 13, 6 decían ¡yo soy! y ahora aparecen como seudocristos y seudoprofetas... Es tiempo de ilusiones, crisis y celotismos. Los mismos seguidores de Jesús se verán inmersos en un paroxismo de engaños. Parece que las fidelidades cambian de lugar, pasan los falsos creyentes de un campo a otro campo, como si nada estuviera todavía decidido, como si debieran resolver los problemas del mundo con su sabiduría de cristos y/o profetas. Desde ese fondo, habla Jesús a una Iglesia que se encuentra ya constituida, con una historia de fidelidad y esperanza. En ella han surgido discordias, como si fueran necesarios otros cristos y profetas.

Marcos responde apelando al camino de Jesús. Precisamente para aquellos que se encuentran sometidos a la nueva tentación escatológica ha escrito el evangelio de la entrega mesiánica.

Es posible que Mc haya recogido experiencias y palabras anteriores al trazar este pasaje. Pero lo hace para ofrecer a su Iglesia inquietada por las olas de la tentación escatológica (triunfa la abominación final, emergen nuevos cristos) la palabra y testimonio del Cristo verdadero.

13,21.-Divisiones en la Iglesia.

Marcos escribe para una Iglesia que corre el riesgo de escindirse, ofreciendo en ella un testimonio de Jesús entregado. Desde ese fondo pueden entenderse algunas controversias, que culminan en la ruptura del tiempo final, vinculada a los falsos cristos y profetas externos (de fuera de la Iglesia), pero también, y, sobre todo, a los riesgos de división y engaño que han surgido dentro de las mismas comunidades cristianas, divididas ante la gran catástrofe de la caída de Jerusalén (70 d.C.).

²⁶² Acortó: el verbo griego usado por Mc (kolobóo) es un término médico que significa «amputar». El futuro aparece como ya sucedido, al igual que en vv. 11 y 24, y es un «pasado profético», relativamente usual en la Biblia hebrea, que indica la certeza absoluta del cumplimiento futuro de lo que se dice.

El mensaje del Jesús de Marcos quiere promover la Gran Unidad de los creyentes, pero pone también de relieve el riesgo de ruptura y división entre «creyentes» de diversas confesiones o tendencias.

21 καὶ τότε ἔάν τις ύμῖν εἴπῃ, Ἰδε ὁδε ὁ Χριστός, Ἰδε ἐκεῖ, μὴ πιστεύετε·

21 **Y entonces, si alguien os dice: "Mira, aquí está el Mesías, míralo allí", no lo creáis,**

La segunda exhortación previene a los discípulos contra las falsas esperanzas de salvación, que podrían tentarlos y provocar su separación de Jesús. Cuando perciban la llegada del devastador (y *entonces*) oirán que se anuncia en alguna parte la presencia de un mesías que vencerá al invasor y salvará al pueblo (la señal salvadora, v. 4); al prevenirlos Jesús de que no deben dar fe a esas voces, muestra que la ideología nacionalista está aun fuertemente arraigada en ellos. Tanto los *mesías falsos* como los “*profetas falsos*” se presentarán como la respuesta divina al peligro que amenaza a la nación. Los falsos profetas prometerán liberación y pretenderán legitimar a los falsos mesías. Pero todo eso será ilusorio; las prometidas señales y portentos en los que se expresaría la ayuda divina no se realizarán.

La mención de *profetas falsos* alude a los que en tiempo de Jeremías predecían la victoria sobre el invasor; Jeremías, en cambio, preconizaba la no resistencia como única posibilidad de salvación (Jr 33,7; 35; 36). Con la advertencia respecto de los seductores se echa mano otra vez de la idea de v. 6. Pero si allí la advertencia se refería al presente, aquí apunta al futuro. Las tribulaciones de los últimos tiempos harán que se anhele con tanta mayor intensidad el retorno de Jesús -sólo a él puede referirse el nombre Cristo- y se creará la posibilidad de hacer frente a la actuación de los seductores. Pero su parusía no se realizará en lo oculto, como el judaísmo esperó a veces la primera venida del Mesías en lo oculto.

13, 22.- “Falsos profetas”

¿Qué tipo de mensaje era el de estos “falsos mesías”? Sin duda, el de que Israel iba a ser restablecido; que la catástrofe presente era la señal de que pondría en pie de nuevo a Israel una intervención grandiosa de Dios. Pero Jesús les advierte a los suyos que Israel ha llegado a su final. La idea de que los profetas ejecutaron señales y prodigios también se halla dentro de lo que se dice de los profetas falsos.

Durante esta gran tribulación el espanto será enorme, pero el único hecho concreto que se menciona es la aparición de falsos mesías y de falsos profetas que harán milagros y prodigios capaces de engañar incluso a los elegidos. Este fenómeno preocupó mucho a los primeros cristianos. Mateo hace referencia a ellos en el Sermón del Monte (7,15), y otros escritos lo confirman.

«Muchos falsos profetas han venido al mundo» (1 Jn 4,1).

«Hubo también falsos profetas en el pueblo, como habrá entre vosotros falsos maestros, que introducirán sectas perniciosas, y, renegando del amo que los compró, se acarrearán una rápida destrucción» (2 Pe 2,1).

A estos falsos profetas cristianos hay que añadir los que cita Flavio Josefo en aquellos años de la guerra judía (66-70).

22 ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς.

22 porque surgirán mesías falsos y profetas falsos y ofrecerán señales y prodigios que desviarían, si fuera posible, a los elegidos.

Peor será la actividad de los falsos profetas y falsos cristos que se presentarán con señales y portentos. En Dt 13, 2-4, lugar al que se hace referencia, (**σημεῖα καὶ τέρατα** = signos y prodigios) son fenómenos concomitantes de los profetas de mentiras y de los intérpretes de sueños. Estos pretenden, con esas señales y prodigios, hacer creer su pretendida misión divina. Mientras que los (**σημεῖα**) apuntan a los tiempos futuros, los (**τέρατα**) son portentos que suscitan un asombro especial. Comprensiblemente, Marcos evitó utilizar esa fórmula para hablar de la actuación taumatúrgica de Jesús.

A la misma verdad del evangelio pertenece la posibilidad del engaño. En tiempos de crisis es fácil que surjan los fáciles cristos de mentira, con falsas promesas de evasión o violencia, como si fuera posible resolver desde fuera los problemas de la vida. Marcos se siente obligado a decir a su Iglesia, apoyada en los cuatro de 13, 3, que siga fielmente el camino del único Cristo.

23 ύμεῖς δὲ βλέπετε· προείρηκα ύμῖν πάντα.

23 ¡Y vosotros, cuidado!, os lo he predicho todo.

La predicción está completa; no habrá señal salvadora. La unidad termina con un nuevo aviso de Jesús a los

discípulos (*¡cuidado!*), que supone un posible peligro y enlaza así con las dos exhortaciones anteriores (14b: “entonces”; 21: “y entonces”). La última frase es trágica (*os lo he predicho* todo): la predicción ha sido completa, esto y nada más que esto es lo que va a suceder: no habrá señal salvadora, como ellos esperaban (v. 4), solamente ruina. Pero el desastre no es un castigo divino, su causa es la infidelidad de Israel, que desencadena un proceso histórico irreversible.

13,24-27.- La venida del Hijo del hombre: anuncio. (Mt 24,29-31; Lc 21,25-28)

El anuncio sobre la venida del Hijo del hombre ocupa el centro del discurso, dándole a todo él una fuerte tonalidad cristológica.

No es que el Hijo del Hombre llegue a través de la calamidad, sino que su llegada trastorna el mundo viejo. Su esplendor lo anula; ya no hay astros que iluminen ante su luz. En los Apocalipsis judíos llegaba el juez para condenar. Aquí no hay juicio de condenación, sino la aparición de la salvación, el inicio del mundo nuevo. El texto no pretende atemorizar sino dar esperanza.

Desde la perspectiva histórica, se está haciendo referencia a la destrucción del templo de Jerusalén que, habiendo sido el centro de la vida religiosa del antiguo Israel, quedará sustituido por la figura del Hijo del hombre glorioso, centro en torno al cual se reúne ahora una nueva comunidad, el nuevo Israel. Desde la perspectiva escatológica, se alude a la parusía y a la constitución de la comunidad definitiva de elegidos, provenientes de todas las naciones de la tierra (véase Ap 7,9-12).

El proceso liberador comenzado con la ruina de Jerusalén se continuará en la historia. La predicación del mensaje irá desacreditando los sistemas religiosos paganos que legitiman y divinizan a los poderes opresores. Cada caída de un sistema opresor significará un triunfo de lo humano sobre lo inhumano. Esa es la línea de la historia.

Llama la atención en esta parte del discurso que a Dios no se lo menciona nunca. Todo se centra, como momento culminante, en la aparición de Jesús y la salvación de los elegidos. Con lo cual existe también un último detalle importante: el carácter optimista del discurso, que no pretende asustar, sino consolar y fomentar la esperanza, aunque no encubre los difíciles momentos por los que atravesará la Iglesia.

13,24.- En aquellos días

ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις es una frase hecha que se emplea en las narraciones simbólicas (fábulas y cuentos) para indicar un tiempo indeterminado, pero de gran importancia. Es una frase que aparece con frecuencia en el Nuevo Testamento (desde Mt 3,1 hasta Ap 9,6; y dentro de Marcos en 1,9; 8,1), y que denota un tiempo indefinido que no quiere o no puede especificarse más. De todas formas, aquí se vincula, de manera más concreta, al período que empieza con la Abominación de la Desolación (13, 14), un período que 13, 19 ha definido como tiempo de la crisis más grande de la historia.

Entre el despliegue de la Abominación de Desolación, con los falsos profetas y cristos (en torno al año 66-70 d.C.), y la venida del Hijo del Hombre, que es Jesús, se abre un tiempo indeterminado que, conforme a 13, 10 y 14, 9, puede y debe interpretarse como tiempo de expansión del evangelio a todas las naciones. El texto relaciona el fin del viejo mundo (el sol se oscurecerá...: Is 13, 10) y la venida del Hijo del Hombre (con la salvación de los elegidos).

Según la cosmología de aquel tiempo, el orden actual de la tierra (y la historia humana) existe porque hay luz de sol y de luna, y porque las estrellas están “fijadas” en el cielo, sin caerse. La manera más sencilla de imaginarse el fin es un gran “apagamiento” del sol y de la luna, que dejan de emitir su luz, dejando todo a oscuras. No hacen falta más terrores, sólo una gran oscuridad, con los astros cayendo como meteoritos sobre la faz de la tierra.

De esa forma, Marcos ha compuesto un texto apocalíptico de gran sobriedad y de profundo efecto simbólico, sin apelar a ningún tipo de terrores, limitándose a recordar la fragilidad de un orden cósmico que surge de Dios y que Dios puede abandonar. Marcos sabe que los grandes y pequeños astros no son divinos, ni eternos, sino que pueden apagarse y que, de hecho, se apagarán un día (que él relaciona con el pecado de los hombres y en especial con la Abominación, evocada en 13, 14).

24 **Ἄλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς,**

24 **«Ahora bien, en aquellos días, después de aquella angustia, el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor»...**

La escena empieza con un corte: *pero* (Αλλὰ). Frente a todo lo anterior surge algo nuevo, distinto. Éste es el “pero” de Dios, que se alza y revela como divino frente a todas las cosas de los hombres, desde la altura suprema (o desde el final) de la historia, no para condenar a nadie (no hay ninguna condena), sino para mostrarse divino y salvar a los

“elegidos” (a los suyos), desde los cuatro extremos del orbe.

De igual forma que la ciudad de Jerusalén representaba la institución judía, los astros significaban los poderes de la humanidad. El brillo de esos poderes se va a extinguir: “*El sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor*”. La humanidad se quedará sin punto de referencias pues todas sus potencias se conmoverán. Va a desaparecer ese mundo viejo.

El discurso está construido sobre palabras de Daniel 7,13-14 en lo que se refiere a venida del Hijo del Hombre 7,13

“Yo estaba mirando, en las visiones nocturnas, y vi que venía sobre las nubes del cielo como un Hijo de hombre; él avanzó hacia el Anciano y lo hicieron acercar hasta él y le fue dado el dominio, la gloria y el reino, y lo sirvieron todos los pueblos, naciones y lenguas. Su dominio es un dominio eterno que no pasará, y su reino no será destruido.”

La frase introductoria marca una nueva época, con las mismas características que el tiempo de «la angustia» (en aquellos días), pero que no se identifica con ella (*después de aquella angustia*). Continúan «los dolores» del parto (13,7) de la humanidad nueva, el proceso liberador en la historia iniciado con la caída de Jerusalén. Es la época de la instauración del reinado de Dios en la humanidad, el período histórico que puede llamarse escatológico o último.

Era un recurso literario frecuentemente utilizado por los profetas describir la caída de un imperio o nación opresora, concebida como un juicio divino o una intervención de Dios en la historia, utilizando imágenes cósmicas; así en los siguientes pasajes: Is 13, ruina de Babilonia; Is 34, de Edom; Jr 4,20-23, del desastre que amenazaba a Judea y Jerusalén; Ez 32,7s, de Egipto; también Jl 2,10; 3,4; 4,15; Am 8,9. Cada una de estas descripciones indica un viraje decisivo en la historia, pero no el final de la historia misma; (significan el fin de un periodo) en ellas, la destrucción se concibe como un juicio de Dios, pero no como un juicio final; de hecho, la vida continúa. Pero cuando se produce el fin de un periodo de tiranía y opresión (“parece un mundo nuevo”).

El brillo de esas falsas divinidades se ofusca y acaba apagándose. Como en los textos proféticos, las imágenes cósmicas que se encuentran en este pasaje de Mc no han de ser tomadas en sentido literal, sino figurado, y, como en ellos, por tanto, no indican el fin del mundo y de la historia. El sol y la luna por tanto son las divinidades paganas, y Jesús augura que ya no brillarán.

Sin embargo, a diferencia de los profetas, que usaban la imagen de la conmoción cósmica para subrayar la gravedad de acontecimientos y desastres que afectaban a la humanidad, en Mc los fenómenos cósmicos no aparecen como un reflejo de lo que sucede en el mundo humano; se describen sin haber mencionado a éste, como anteriores a las consecuencias que puedan tener. De hecho, las descripciones de los profetas están teñidas de dolor y desgracia, mientras que en Mc la figura de un sistema cósmico que se deshace es signo de liberación.

13,25

A la luz de los textos proféticos, el significado de estas imágenes puede exponerse así: en el AT, los astros aparecen como objeto de culto idolátrico, y dar culto a Yahvé o los astros establecía la distinción entre Israel y los paganos (Dt 4,19s; 17,3; 2Re 17,16; Jr 8,2; Ez 8,16).

El sol y la luna representan a los falsos dioses. El oscurecimiento de los astros mayores significa el eclipse de esos dioses: los valores representados por ellos se juzgan ahora inaceptables.

Esos astros son el sistema cósmico actual... Pero en sentido más concreto son los poderes del mal, que se quieren elevar como estrellas de luz y no son más que focos de muerte, agujeros negros que todo lo chupan y matan... En el contexto de la apocalíptica judía que está en el fondo de Mc 13, esos astros que caen son los poderes opresores: El poder la Banca de Tiro, del ejército de Babel (como sabe especialmente en profeta Ezequiel). Son los poderes del dinero y del ejército que matan y destruyen a los pobres.

25 καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες, καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται.

25 «**las estrellas irán cayendo del cielo y las potencias que están en el cielo vacilarán**».

Las estrellas, astros o luceros (de ahí Lucifer) representan a los príncipes y designan en ciertos textos del AT a los poderes políticos opresores (cf. Is 14,12-14; 24,21; Dn 8,10), que se han arrogado rango divino; irán cayendo del cielo (cf. Is 14,12) indica una serie de hechos puntuales sucesivos; la caída de estos poderes se describe, por tanto, como un fenómeno que irá teniendo lugar durante toda la época que sigue a la destrucción de la nación judía. Las potencias que están en los cielos, (dice que caen **del cielo** porque están “divinizadas” ellos se han arrogado un carácter divino) en oposición a «*vuestro Padre que está en los cielos*» (11,25), son entidades que han usurpado el lugar exclusivo del Padre. Representan fuerzas de muerte (Dios = fuerza de vida), es decir, los poderes opresores que se arrogan rango divino y que verán cuestionado su rango y su dominio (vacilarán) en la época posterior a la ruina de Jerusalén.

Bajo la conmoción cósmica aparece, pues, el siguiente contenido: los valores del paganismo se encarnan en los falsos dioses (sol y luna), que fundamentan la divinización del poder (estrellas, potencias del cielo). El sistema ideológico-religioso perderá crédito (*oscurecimiento de sol y luna*), lo que provocará la caída progresiva de los régimenes legitimados por él.

Mc no explicita la causa de estos hechos, pero la supone. Lo mismo que la nación e institución judías conocen su ruina por rechazar el mensaje de Jesús y dar muerte al «Hijo» (12,6-8), haciendo culminar así su infidelidad a la alianza, también los régimenes paganos opresores caen por rechazar el mensaje de Jesús, predicado ahora por sus seguidores en el mundo entero (13,10), y dar muerte a los que lo proclaman. Es la actitud ante el mensaje de Jesús en favor del hombre la que va decidiendo el curso de la historia.

Estrictamente hablando, los astros no se apagan para castigar y condenar a los impíos (a los seguidores de la Abominación), que quedan así a oscuras y sufriendo un horror insufrible, como los perversos de Sab 17, 1-18, 4 en Egipto, sino para salvar a los elegidos. Este sol y esta luna no se apagarán para que todo quede a oscuras, sino para que pueda brillar y brille el Hijo del Hombre a quien todos verán, viniendo con gran gloria, es decir, con su luz más alta, alumbrándoles con ella. En ese sentido se puede afirmar que al final no hará falta sol o luna porque el Hijo del Hombre (Dios y su Cordero: Ap 21, 23; 22, 5) serán directamente luz y vida para todos los elegidos.

13, 26.- Verán al Hijo del hombre venir entre las nubes

Este pasaje es una cita de Dan 7, 13-14, pero ahora ya no es sólo el profeta el que “ve” al Hijo de Hombre, sino que le verán (*opsontai*) un grupo indeterminado de personas, que se identifican sin duda con todos los hombres y mujeres de la historia final (y quizás, de un modo más preciso, con aquellos que han perseguido a los cristianos). No se dice más, simplemente que “le verán”, en medio de la gran noche (pues sol y luna se han oscurecido y los astros han caído). Eso significa que él viene como gran luz, como nuevo “cielo de Dios”, realizando de manera más alta (salvadora) la función que antes realizaban sol y luna.

Estas palabras de Jesús están dirigidas a sus contemporáneos y a los miembros de la Iglesia del propio tiempo del evangelista. Los acontecimientos externos (destrucción de Jerusalén) y los acontecimientos internos en la comunidad cristiana (aparición de predicadores que insistían en la próxima desaparición del mundo y la vuelta de Señor) obligaron al evangelista a recoger este mensaje de Jesús en su evangelio. La vuelta del Hijo del hombre culminará la historia manifestando a los hombres su destino glorioso; y también será el momento de la reunión de todos los creyentes y de todos los hombres ante él que aparece como juez universal. Eso significa la imagen de las nubes del cielo. En la tradición bíblica, las nubes representan el escabel del trono de Dios y sugieren, como imagen, la actividad judicial de Dios soberano.

Este **Hijo de Hombre** que viene no tiene rasgos guerreros, ni vence luchando a sus enemigos. Por eso, su llegada no puede entenderse como resultado de algún tipo de guerra, sino como triunfo de la gracia sobre la violencia. Sobre el potencial de destrucción hay una gracia y ternura más alta: la Vida del Hijo del Hombre, que es Jesús, que cura, sana, convierte el odio en potencial transformador de comunión... Frente al poder de muerte de los hombres, el Dios de Jesús (Hijo del Hombre) aparece como signo de Gracia.

Estas palabras ofrecen el centro del mensaje final de la primera iglesia de Jesús, según san Marcos, y exponen, en forma simbólica (de aviso y advertencia) la manifestación suprema de su poder y gloria de Dios, con la salvación de los elegidos: Jesús, Hijo del Hombre, es esperanza clave de la historia. Dios se manifiesta y viene en forma de nueva humanidad (Hijo de Hombre...): La Gloria de Dios (cielo) es que los hombres vivan, nazcan de verdad.

Estas palabras son, al mismo tiempo, muy fuertes, pues ponen un signo de interrogación sobre toda nuestra vieja historia, hecha en gran parte de mentiras e injusticias, de asesinatos y robos. Sobre este mundo injusto se anuncia y prepara la venida de Jesús, un hombre nuevo... Eso significa que serán destruidos los modelos actuales de vida, hechos de opresión y mentira, de Mamona y Violencia....

Atrás queda el signo de la Abominación (el Abominable), elevándose allí donde no debe. Significativamente, Marcos no ha dicho qué ha pasado con el Abominable, ni siquiera una palabra evocando su ruina, aunque supone que su intento de dominio (de elevarse frente a Dios, ocupando su lugar) ha sido vano. En esa línea, según Marcos, no ha existido (no se ha dado) una batalla apocalíptica, sino sólo un intento frustrado (el Abominable no ha logrado aquello que quería), con el triunfo final del Hijo del hombre, que viene cuando Dios quiere, sin necesidad de batalla ninguna.

26 καὶ τότε ὄψονται τὸν νιὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.

26 «y entonces verán llegar al Hijo del hombre entre nubes, con gran potencia y gloria».

Y entonces indica que la llegada del Hijo del hombre se verifica inmediatamente después del eclipse de los falsos dioses y la caída de los poderes opresores y significa su triunfo sobre ellos. Son éstos los que verán esa llegada y ese

triunfo. Es la segunda llegada del Hijo del hombre; la primera, que corresponde a la caída del sistema judío, es la que anunciará Jesús en su juicio ante el sumo sacerdote y será vista por sus jueces (14,62). Ahora bien, dado que la caída de las estrellas/poderes no indica un hecho único, sino sucesivo en la historia, tampoco la segunda llegada será única, sino iterada: cada caída de un poder opresor («estrellas y potencias») será un triunfo del Hombre, percibido por los mismos opresores.

Téngase en cuenta que no dicen *veréis*, sino *verán*²⁶³. Lo “verán” aquellos que se han opuesto al evangelio; van a contemplar su esplendor, mientras los astros del mundo se desmoronan. Esta venida del Hijo del Hombre significa para Marcos la expansión del mensaje de Jesús, que él conecta con el tiempo de la parusía. Se puede afirmar que con esa manifestación empieza ese tiempo. Marcos junta ambos planos: el del comienzo y el final. El evangelista sigue con la mirada fija en la profecía de Daniel que se cumple ahora en Jesús.

La dignidad del Hijo del hombre (el Hombre en su plenitud, incluyendo la condición divina) va explicada por varios símbolos: entre nubes, marco que rodea su figura, señala su verdadera condición divina, por oposición a la usurpada por los poderes; la llegada equivale a la de Dios mismo (Sal 89,7; 68,34); la potencia es la fuerza que da vida (12,24; 14,62); la gloria, la realeza, que es la del Padre (8,38). Con estas imágenes afirma Mc que, a partir de la caída de Jerusalén, se irá verificando en la historia del mundo un triunfo progresivo de lo humano (*el Hijo del hombre*) sobre lo inhumano (los régimenes opresores de la humanidad).

La visión aniquiladora del Juez se encuentra ya en la apocalíptica: «En aquel día se levantarán todos los reyes, los poderosos, los soberanos y los restantes poseedores de la tierra. Y ellos *verán* y conocerán cómo él (= *el Hijo del hombre*) se sienta sobre el trono de su gloria. Su rostro se cubrirá de vergüenza y la oscuridad se cernirá sobre ellos» (Hen et. 62, 3.10). A pesar de que la formulación de Marcos se basa en Dan 7, 13 es claro que el mundo conceptual corresponde al citado pasaje de Henoc.

Lo que Dan 7 presentaba como enigma recibe aquí un sentido transparente: el Hijo del humano es Jesús que viene para culminar su evangelio.

Venida final. La visión de la venida del Hijo del hombre ha de entenderse a la luz de la experiencia pascual (cf. 16, 6-7), que es una anticipación y primer cumplimiento de la culminación escatológica, que no se identifica con la gran crisis (13, 21-23), sino después de ella (13, 13, 24-27), como sucedía ya al principio de la historia mesiánica de Jesús que no empezaba en el bautismo, sino después, cuando Jesús había salido del agua (1, 10- 11). Entonces le verán no sólo los cuatro testigos de 13, 2, sino los jueces de 14, 61-62, de una manera, gloriosa, definitiva, inapelable.

El texto es sobrio, no resuelve la suerte de aquellos que miran desde fuera la venida del Hijo del humano: no habla de condenas, no presenta ningún tipo de terrores. Lo que Marcos tuvo que decir sobre el pecado sin perdón ya lo dijo donde convenía (cf. 3, 28-29; 9, 42-48; 12, 40), vinculándolo al rechazo de los grandes contra los pequeños: se destruye a sí mismo quien impide que los pobres se salven, o les escandaliza haciendo que ellos caigan.

Mc es un evangelio positivo: habla a creyentes, traza un camino para seguidores de Jesús; deja en la penumbra la suerte de los otros. También ellos verán al Hijo de humano. Evidentemente, no quedan condenados.

13,27.- Reunión de los elegidos

La escena culmina con esta “obra final” del Hijo del Hombre, que envía a los (sus) ángeles para reunir a los (sus) elegidos de los cuatro vientos de la tierra.

Marcos ofrece aquí un “signo”, no un discurso teórico sobre los problemas que pueden suscitarse en torno al fin del mundo o a la “salvación” de los elegidos. No dice qué pasa con los otros, si es que hay “otros”, es decir, no-elegidos (condenados), al fin de los tiempos, o si el Hijo del Hombre salvará entonces a “muchos-todos” (como parece suponer 10, 45), pues por ellos se ha entregado (a diferencia de Dan 12, 1-3 que distingue expresamente entre los que se salvan, por ser sabios, y los condenados a la vergüenza eterna). Sea como fuere, según este Jesús de Marcos, la condena de los “no elegidos” consistiría en quedar para siempre en la tierra oscura y fría (sin sol y sin luna, cf. 13, 24), condenados al frío de la oscuridad perpetua.

27 καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ. ἄκρου γῆς ἔως ἄκρου οὐρανοῦ.

²⁶³ **Entonces verán:** no se indica el sujeto. Normalmente se entiende que los que «verán» son los hombres, en especial los impíos —los falsos mesías y falsos profetas antes mencionados— que comienzan a aterrorizarse de inmediato. Otros comentaristas opinan que el sujeto natural del «verán» son los astros y poderes cósmicos que van a recibir también su merecido. Y se argumenta que no es en absoluto extraño que así sea porque tales poderes están en algunas ocasiones personificados en la Biblia hebrea y la literatura judía apocalíptica, o se pensaba que estaban regidos por ángeles malvados.

27 «y entonces enviará a los ángeles y reunirá a sus elegidos de los cuatro vientos, del confín de la tierra al confín del cielo».

El último acto, destacado de nuevo con «entonces», es el envío de los ángeles (Mc 8, 38) y la reunión de los elegidos de los cuatro vientos. Subyace aquí la idea de la dispersión del pueblo de Dios por toda la tierra y su reunificación al final de los tiempos, trasladada por Marcos a la comunidad cristiana. Según Zac 2, 10, los israelitas están dispersos en los cuatro vientos del cielo. De acuerdo con Dt 30, 4, el Señor reunirá de nuevo a los dispersos desde un extremo del cielo al otro. Esta tarea ha sido encomendada al Hijo del hombre, cuyos elegidos son los miembros de la comunidad.

Así como la conmoción cósmica no anuncia un juicio, tampoco la llegada del Hijo del hombre presenta rasgo alguno de violencia o castigo; su objetivo es reunir a sus elegidos. Enviará a sus ángeles, manera de designar a sus seguidores que han llegado a la meta (cf. 8,38): la reunión de los elegidos es la última misión de los seguidores de Jesús; los que le ayudaron a realizar su obra le ayudan a recoger el fruto (cf. 4,29). Como la llegada del Hijo del hombre, también esta reunión tendrá lugar cada vez que se verifique «la caída de las estrellas». Sus elegidos (por oposición a los de la antigua alianza, vv. 20.22) son los que, en la proclamación del mensaje, «han resistido hasta el fin» (13,13; cf. 10,38s), la nueva humanidad, procedente del mundo entero (de los cuatro vientos, cf. Dt 28,64; 30,4). No se menciona la resurrección de los elegidos antes de su reunión; se habla de ellos, sin embargo, como de hombres vivos.

En contexto de mundo pagano, Jesús no utiliza el término «resurrección», perteneciente a la cultura judía, expresa la misma realidad afirmando simplemente la continuidad de la vida. El objetivo de la reunión es integrar a los elegidos en la comunidad definitiva, “el fin” (13,7.13: «se salvará»), el reino de Dios y del Hombre.

Esquematiza así Mc la dinámica de la salvación en la historia: ésta no tendrá lugar mediante una intervención divina portentosa (contra la ideología mesiánica del judaísmo), sino mediante la colaboración de los hombres que, siguiendo a Jesús, proclaman la buena noticia sin arredrarse ante la persecución. La caída de los poderes, que aparece como instantánea, es un proceso histórico que se desarrolla en el tiempo; lo cierto es que lo que se opone al desarrollo y plenitud humanas acabará por caer.

Enviará a los ángeles. El Hijo del Hombre no envía al Ángel de Yahvé (que es el signo de la presencia de Dios), sino a “los ángeles”, que son sus servidores y mensajeros. Ellos han aparecido ya en Marcos, vinculados a la lucha de Jesús contra el Diablo (1, 13) y a la vida de los resucitados, que son como ángeles de Dios, es decir, que pertenecen a un mundo superior donde no existe el tipo de matrimonio actual (12, 25).

La novedad de este pasaje, en su conjunto, no está en la promesa de la venida final del Hijo del hombre (cosa que puede encontrarse ya en Dn 7), ni tampoco en su posible función de juez final, sino en que identifica al Hijo del hombre que viene (es culminador cósmico o juez final) con el mismo hombre Jesús que ha perdonado los pecados, ha superado la vieja ley del sábado y ha sido entregado, ofreciendo su vida a favor de los demás (cf. 10, 45).

La tradición judía conocía la figura del Hijo del hombre, pero sus rasgos en Marcos (poder sobre la tierra, entrega y culminación escatológica) sólo han podido vincularse en concreto desde la experiencia cristiana, que presenta a Jesús como encarnación personal y realización histórica de la figura antes dispersa, multiforme o puramente evocativa de ese Hijo del hombre.

13, 28-37.- Parábola de la higuera

Tras el clímax anterior, Marcos vuelve a emplear otra vez un lenguaje de reposo y reflexión, que se funda en la observación de la naturaleza, con el signo de la higuera, que ahora recibe un sentido distinto al de 11, 12-25. En aquel contexto, la higuera de hojas abundantes y de nulo fruto había sido el signo del templo de Jerusalén, aunque, como anotaba el texto, *no era tiempo de higos*, pues apenas empezaba a apuntar la primavera (en torno al mes de marzo). Ahora vuelve el signo (parábola) de la higuera²⁶⁴, de la que deben aprender los discípulos.

No es aún tiempo de higos, pero sus ramas han comenzado a ponerse ya frescas y a brotar, porque están llenas de savia, de forma que empiezan nacer las hojas.

28 Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν· ὅταν ἥδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύῃ τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν.

28 «De la higuera, aprended el sentido de la parábola: Cuando ya sus ramas se ponen tiernas y echa las hojas, sabéis que el verano está cerca».

La mención de la higuera coloca al lector en la temática del templo y de su ruina (11,13.20s: la higuera seca); se

²⁶⁴ Este árbol tiene en la Biblia, en la apocalíptica y en los rabinos posteriores, connotaciones escatológicas. Al ser básico para la alimentación y de hoja caduca, servía para señalar las estaciones de primavera y verano.

conecta así esta unidad con «la gran angustia» descrita en la parte anterior (13,14-23). Lo que sucede con la higuera puede aclarar el sentido de una determinada parábola, en concreto la de los viñadores homicidas, pronunciada en el templo (12,1-9); su sentido no ha sido agotado por la predicción de la catástrofe, pues en ella se anuncian al mismo tiempo destrucción (aspecto negativo) y paso del Reino a otros pueblos (aspecto positivo).

Esta higuera seca son las autoridades sagradas de Israel con un templo que en vez de extenderse a las naciones ha venido a convertirse en puro decorado, fachada inútil que engaña al caminante: promete fruto y no lo tiene; anuncia comida y la niega. Ésta fue la mentira oficial de un judaísmo de sacerdotes (no todo el judaísmo).

El verano es la estación de la cosecha y, por tanto, de la abundancia y la alegría (Sal 126/125,5; Is 9,2); ha de relacionarse con 4,29: «la cosecha está ahí», donde «cosecha» es un colectivo que engloba los frutos individuales, imagen de los hombres nuevos. La alegría connotada por «el verano» se refiere, pues, a una cosecha de hombres, en particular paganos (Jl 4,10.13), que comenzarán a aceptar en gran número el mensaje de Jesús. La ruina de la nación judía señalará el momento propicio para ello. La fecundidad sigue existiendo, pero no ya en ese pueblo, cuyas instituciones no han cumplido su cometido y están destinadas a desaparecer: el reino de Dios se ha transferido a otros pueblos (12,9).

13,29

El mismo Hijo de Hombre, que, en 14, 26 aparecía como figura escatológica (cumpliendo la tarea última de Dios) viene a presentarse ahora como Hijo, o mejor dicho como el Hijo, en absoluto (*ho Huios*). Realiza la obra de Dios y es Hijo suyo, pero sin romper la unidad y transcendencia de Dios, que Marcos ha puesto de relieve en 10, 18: «*Solo Uno es Bueno, Dios*». De esa forma, realizando la obra de Dios, Jesús puede aparecer y aparece como el Kyrios (Dios presente) y como el Hijo de Dios Padre, que es siempre trascendente.

29 οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις.

29 «Así también vosotros: Cuando veáis que esas cosas están sucediendo, sabed que está cerca, a las puertas».

En este contexto, la fórmula “*así también vosotros*” implica de nuevo la incomprendión de los discípulos (cf. 7,17) y les advierte que deben aprender, como ya han hecho otros y lo indicaba la parábola de los viñadores, que la ruina que se ha descrito anuncia el paso del reinado de Dios a la humanidad entera. Han de pasar de una solidaridad étnica a otra universal.

Las imágenes utilizadas significan que para posibilitar la aparición definitiva de la nueva creación es necesario que desaparezca la vieja creación. El sentido correcto de estas palabras apocalípticas sobre la creación aparece en la Carta a los Romanos:

“Porque la creación misma espera anhelante que se manifieste lo que serán los hijos de Dios. Condenada al fracaso, no por propia voluntad, sino por aquel que así lo dispuso, la creación vive en la esperanza de ser ella también liberada de la servidumbre de la corrupción y participar así en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Sabemos, en efecto, que la creación entera está gimiendo con dolores de parto hasta el presente” (Rm 8,19-22).

Estas palabras cortan radicalmente todo intento de entender las palabras de Jesús desde el fatalismo maniqueo ante la creación. La creación salió de las manos de su Creador buena, es buena y será buena.

13,30.- *Todas estas cosas han de suceder en esta generación.*

Esta es una palabra que se puede atribuir al Jesús histórico: en esta misma generación (en este tiempo que es el nuestro) se cumple ya todo. Estamos al fin de los tiempos, ante la Hora decisiva. El Evangelio de Marcos dirige esta palabra de Jesús a los lectores/oyentes de su evangelio. *Ahora*, cuando se proclama esta palabra, sucederán estas cosas.

La frase “*todas estas cosas*” debe referirse a los acontecimientos que conducen a la llegada del Hijo del hombre, aunque los cristianos podrían haberla interpretado como una referencia a la muerte y resurrección de Jesús o a la destrucción del templo (cf. Mc 9,1). La rotundidad del dicho es mitigada por 13,32.

Jesús ha preparado ya todas las cosas para el tiempo final, desde el principio de su camino hacia Jerusalén (9, 1), y ha confiado su «secreto» a los cuatro pescadores del principio (1, 16-20; 13, 3), a quienes ahora ha convertido en testigos de la última cosecha de la higuera nueva (la vieja se ha secado: 11, 21), cuyas hojas y frutos han empezado a despuntar.

30 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται.

30 «Os aseguro que no pasará esta generación antes que todo eso se cumpla».

Este dicho solemne (*Os aseguro*) es el centro de la unidad. *Esta generación* es la de Jesús, la que mantiene la

esperanza de un Mesías triunfador que había de dar a Israel la hegemonía sobre los pueblos paganos (cf. 8,12.38; 9,19); es la generación del segundo éxodo, el del Mesías, que se comporta como la del primero (Dt 32,5.20; Sal 95/94,10); ella debía haber visto el cumplimiento de las promesas, pero rechaza la oferta de salvación.

Todo eso, lo que se va a cumplir dentro de la misma generación, incluye tanto la ruina de Jerusalén como la entrada de los paganos en el Reino.

31 ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται.

31 «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán».

Este dicho lapidario confirma la certeza profética de la predicción anterior: la promesa del Reino es más segura que la continuación del universo.

Jesús habla con el lenguaje de Is 5 1,6 y 40,8 para subrayar la autoridad divina de su enseñanza.

Ante el misterio del fin (ante la hora) sólo existe una actitud: *¡Saber que está llegando y mantenerse en las manos del Padre!* Desaparecen así las restantes instancias de poder o de conocimiento; pasan a segundo plano los ángeles y todos los otros poderes, de forma que el mismo Hijo, a quien Dios ha dado Espíritu y palabra (cf. 1, 9-11), queda a la escucha de la última voz, que es la del Padre.

Marcos responde así a la posible frustración de algunos que han empezado a decir que las palabras de Jesús sobre el fin no se han cumplido, que él anunció la llegada inmediata del Reino y que las cosas de la historia siguen todavía. Pues bien, en ese contexto se debe recordar que la misión de Jesús, como Hijo de Hombre y como Hijo, no era fijar la hora, sino marcar el camino e insistir en la vigilancia, en un tiempo abierto a la hora final de Dios, que está vinculada al oscurecimiento del sol y de la luna y al alumbramiento del mismo Hijo de Dios que vendrá entonces.

13, 32- 37.- Manteneos despiertos (Mt 24,36-44)

No hay un “fin” colectivo, como suponían los discípulos, sino individual. No debe ser motivo de preocupación, porque está en manos del Padre. Capacitada por Jesús, la comunidad deberá entregarse sin reserva y sin temor a continuar la obra de Jesús entre los paganos, sabiendo que el dolor será pasajero y el gozo permanente.

El final del discurso es como una especie de consecuencia que saca, el redactor del evangelio, de la tradición que le ha llegado²⁶⁵ a raíz de los acontecimientos que han podido marcar la crisis de Calígula, un hombre que no era agraciado ni en el cuerpo ni en el espíritu, como cuenta de él Suetonio (Calig., L). Los judíos habían derribado un altar pagano en Yammia, y el emperador mandó hacer en el templo de Jerusalén un altar a Zeus. Para los judíos y los judeocristianos supuso una crisis de resistencia como oprimidos frente al poder del mundo. En aquél entonces algunos judeocristianos no habían roto todavía con el judaísmo y con el templo. No pueden desear otra cosa que legitimar su anhelo religioso en aras de una visión apocalíptica de la historia: sobre todo, es necesaria la fidelidad a Dios antes que la lealtad a los poderes del mundo que oprimen.

13,32.-“Aquel día”

En una expresión que el evangelio de Marcos se aplica a la muerte y a la exaltación de Jesús, en la que este va a manifestar la expresión máxima de su amor. Y el evangelista aquí toma esa misma expresión para hablar del momento culmen de la vida del discípulo, el momento de la muerte, que no es un fracaso, no será un fin sino también una exaltación. Por eso en el versículo siguiente dirá que anden con cuidado, porque no se sabe cuando de repente hay que dar testimonio de la vida.

Nadie entiende: es decir, a nadie compete actuar más que al Padre, con su amor hacia los discípulos, sus hijos (11,25); él desplegará su actividad en esos momentos cruciales. En «*la hora*», dando al discípulo la ayuda del Espíritu para que tenga las palabras adecuadas a la situación; en «*el día*», con la llegada del Hijo del hombre, portador de la fuerza de vida (13,16); ésta hará que superen la muerte, y serán reunidos en la gloriosa etapa final del Reino.

No hay por tanto revelaciones de cuando/cómo, no las ha tenido ni el Hijo Cristo... Pero hay algo más grande, Dios es Padre. Hay algo más grande: Podemos mantenernos en vela en el tiempo de la venida de Dios.

De esta forma ratifica Marcos la experiencia radical de la transcendencia de Dios, marcada en los lugares clave de su texto (cf. 8, 33; 10, 18.40). Al servicio de Dios ha realizado Jesús su tarea. No puede usurpar sus funciones. No hay un tiempo limitado de venida de Dios. Venida de Dios es “siempre”, hasta que culmine Dios y sea todo en todos por Cristo (1 Cor 15, 28)

²⁶⁵ Muchos comentaristas piensan que el texto previo apocalíptico que tuvo Mc ante sus ojos para engarzar este discurso de Jesús acababa en la sección anterior, y que esta, la última, es un añadido parenético del evangelista orientado a su comunidad. Esta opinión es muy plausible.

32 Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἡ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ νιός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.

32 En cuanto al día y la hora, nadie lo conoce, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, solo el Padre.

El clima de intensa espera domina la experiencia de las primeras comunidades. Tenían la convicción de que el Señor volvería pronto y con Él, el final glorioso prometido para la comunidad y para la humanidad.

En contraste con el momento conocido («esta generación») expuesto en el dicho anterior, se habla aquí de un momento desconocido. *“El día”* es el de la llegada del Hijo del hombre en relación con la caída de un poder opresor, descrita en la unidad anterior (13,26), y señala un acontecimiento gozoso y definitivo: la vida, más allá de la muerte, de los que se han entregado hasta el fin por la proclamación del mensaje; la hora es la de la pasión de cada discípulo (13,11: ayuda divina, el Espíritu), acontecimiento doloroso, pero transitorio. Los discípulos habían preguntado por el momento de un «fin» colectivo, que iniciaría el reino mesiánico (13,4); pero «el fin» no es único ni está ligado a la destrucción de Jerusalén; se va verificando para cada individuo, como desenlace de su entrega personal (13,13). Por eso no es importante conocer el momento, sino saber que está en manos «del Padre», nombre de Dios en la comunidad cristiana, en la nueva humanidad («Dios», el Creador, se refiere a la humanidad entera; 13,20,22: «el Señor» Yahvé, a la antigua alianza).

Es característica de la cristología del Hijo la mención conjunta del Hijo y del Padre (Mt 11,27). El no saber de los ángeles en temas importantes es frecuente también en el judaísmo (cf 4 Esd 4, 52, también 1 Pe 1, 12, Ef. 3,10). Lo mismo hay que decir de que Dios se haya reservado el tiempo de la revelación definitiva (Zac 14, 7, Sal 17, 23). Para la comunidad de Marcos una cosa es verdaderamente importante, afianzar la confianza en la conciencia creyente de que Dios sigue siendo el Señor de la historia y que ordena las cosas también en su fase final. El rechazo implícito del cálculo de fechas puede calificarse atinadamente como anti apocalíptico.

13, 33-37.- Vigilancia

Es la noche que precede a la aurora de la salvación. Como siervos vigilantes invita a permanecer en el tiempo de tiniebla de este mundo, llenos de esperanza. Es evidente que esta imagen de la noche que precede al día, y de los siervos que esperan al Kyrios proviene de la apocalíptica judía. Pero los cristianos saben que la salvación está ya realizada en Jesús y que el Señor a quien esperan es el mismo que ha muerto por ellos. Eso hace que cambie su actitud: no son simples criados sometidos al capricho de un amo imprevisible; son amigos, compañeros de alguien que les ha precedido en el camino de la entrega generosa de la vida.

Aquí se centra el mensaje de Mc 13. Ha sido un paréntesis: Marcos ha descorado el telón y por un momento ha mostrado lo que está al otro lado de su muerte, en el fondo de la entrega de Jesús, y lo ha hecho frente al templo de Jerusalén, que aquí aparece como higuera seca, condenada a la ruina. Allí habían preguntado los cuatro pescadores primeros (1, 16-20), convertidos en testigos y garantes finales de la historia (cf. 13, 3-4). Allí ha respondido Jesús (13, 5-36), hablando de la nueva higuera, que lleva en sus ramas y en sus hojas la promesa de la gran cosecha.

33 βλέπετε ἀγρυπνεῖτε· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρός ἐστιν. 34 ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφεὶς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἔξουσίαν, ἐκάστῳ τῷ ἔργῳ αὐτοῦ,

33 ¡Andaos con cuidado, vigilad, pues no sabéis cuándo va a ser el momento! 34a Es como un hombre que se fue de viaje: dejó su casa, dio a los siervos su autoridad, a cada uno su tarea.

En lo que toca a los discípulos empieza Jesús exhortándolos a evitar un peligro (Andaos con cuidado): no deben ceder al sueño, que equivale a renunciar a la actividad: el desconocimiento del momento de la prueba exige una continua vigilancia.

Jesús pone una analogía: un hombre que se marchó de su país, alusión a él mismo y a su muerte; su casa/hogar, representa la nueva comunidad, compuesta de los dos grupos de seguidores, los discípulos, que proceden del judaísmo, y los otros, que no proceden de él; Jesús se separa de los suyos y les deja la responsabilidad de la misión entre los paganos, que ha de conocer gran desarrollo en la época siguiente a la destrucción de Jerusalén; los siervos es una manera de indicar la misión de sus seguidores, que deben estar dispuestos a rescatar a todos los que sufren la opresión de los gobernantes paganos; les da su autoridad (2,10: la del Hijo del hombre), el Espíritu, capacitándolos para borrar el pasado (2,5) y comunicar vida a los hombres; a cada uno su tarea, el servicio es responsabilidad de cada uno y se realiza según su modo personal.

καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ.

34b “y en especial al portero le mandó mantenerse despierto”.

El portero, está presentado como una figura individual, pero la recomendación que se le hace, mantenerse despierto, se extiende inmediatamente al grupo de discípulos (35: *“manteneos despiertos”*) y, más tarde, a todos los seguidores de Jesús (37: *“a todos”*). Representa, pues, a todos *“los siervos”*, asignándoles una función común en medio de la

diversidad de tareas: todos han de estar dispuestos a abrir el mensaje de Jesús y las puertas de la nueva comunidad a los paganos. El encargo al portero: mantenerse despierto, es el "mandamiento" que da Jesús a los suyos, como contradistinto del mandamiento de Moisés y de los mandamientos de Dios (10,18.19): Significa mantener un estado de expectativa, estar dispuesto para la acción, sin echarse atrás ante la persecución ni incluso la muerte: "*renegar de sí mismo, cargar con su cruz*".

La prontitud para la entrega por amor a la humanidad es el mandamiento de Jesús, que sustituye a los de la antigua alianza (12,29-31); formula la fidelidad a Jesús, siguiéndolo hasta el fin.

13,35

Es evidente que esta imagen de la noche que precede al día y de los siervos que esperan al Kyrios proviene de la apocalíptica judía. Pero los cristianos saben que la salvación está ya realizada en Jesús y que el Señor a quien esperan es el mismo que ha muerto por ellos. Eso hace que cambie su actitud: no son simples criados sometidos al capricho de un amo imprevisible; son amigos, compañeros de alguien que les ha precedido en el camino de la entrega generosa de la vida.

35 γρηγορεῖτε οὖν, οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ἢ ὁψὲ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωΐ,

35 Por tanto, manteneos despiertos, que no sabéis cuándo va a llegar el señor de la casa -si al oscurecer o a media noche o al canto del gallo o de mañana.

La expresión *el señor de la casa* está en paralelo con "el señor/dueño de la viña" (12,9), que designaba a Dios en relación con Israel, y muestra la función divina de Jesús respecto a la nueva comunidad humana (2,19: "el Esposo"). La imagen de la viña/reino de Dios queda sustituida por la de casa-familia / reino de Dios y del Hombre, que se va construyendo en un plano humano universal (casa-hogar), no étnico ("casa de Israel") ni religioso-institucional (templo).

El señor de la casa va a llegar: será la llegada del Hijo del hombre (13,26), con su fuerza de vida, para reunir a los suyos que han llevado a cabo su tarea sin dejarse acobardar. Solamente los que estén despiertos, es decir, los que hayan mantenido viva esa disposición de entrega podrán encontrarse con él. La llegada se espera durante la noche, en uno de los cuatro espacios designados: al oscurecer, etc., nombres de las cuatro partes en que los romanos dividían el tiempo nocturno²⁶⁶; nueva referencia a la misión universal (13,10; 14,9). Se alude así a la noche mesiánica, la del nuevo éxodo: la llegada del dueño de la casa significa la liberación definitiva de los suyos, en correspondencia con la llegada del Hijo del hombre. *"El día"* se va a revelar en medio de *"la noche"*.

Sabiendo que todo se condensa en Dios, el evangelio sigue diciendo que se trata de la noche que precede a la aurora de la salvación. Como siervos vigilantes se invita a permanecer en el tiempo de tiniebla de este mundo, llenos de esperanza. Es evidente que esta imagen de la noche que precede al día y de los siervos que esperan al Kyrios o Señor proviene de la apocalíptica judía. Pero los cristianos saben que la salvación está ya realizada por Jesús y que el Señor a quien esperan es el mismo Jesús, que ha nacido y ha muerto por ellos.

36 μὴ ἐλθὼν ἔξαίφνης εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας.

36... "no sea que, al llegar de improviso, os encuentre dormidos".

La llegada tendrá lugar de improviso, por sorpresa; no dejará tiempo para cambiar de actitud. Con esta expresión previene Jesús contra la negligencia en la misión (*estar dormidos*), contra la dejación del seguimiento hasta el final. Si no ha habido esa entrega, la llegada para reunir a "sus elegidos" quedaría frustrada.

La ignorancia sobre el tiempo facilita la intensidad en la vida dirigida por la esperanza. Esta enseñanza de Jesús desmiente los esfuerzos de ciertas sectas que se entretienen en calcular fechas y tiempos de la vuelta del Señor.

37 ὁ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε.

37 "Y lo que os digo a vosotros, lo digo a todos: manteneos despiertos".

El mandamiento, la disposición a la entrega, vale y es necesaria para todos los seguidores de Jesús, tanto para los discípulos, israelitas (*vosotros*) como para los no israelitas (*todos*). Señala la actitud interior que ha de orientar la vida y la actividad del cristiano.

¡Velad! La clave del discurso escatológico está en esta exhortación a la vigilancia. Dios actúa definitivamente

²⁶⁶ La división de la noche en cuatro vigencias era algo que pertenecía al mundo romano. Por eso el documento de Marcos queda abierto a los gentiles. ¿En esas cuatro vigencias de la noche descubre Marcos algún sentido críptico? Al atardecer: ¿la cena?; a media noche: ¿la escena de Getsemaní?; al canto del gallo: ¿las negaciones de Pedro?; y al amanecer: ¿la resurrección de Jesús?

en la historia a través de signos y palabras. Es necesario estar atentos para ver y entender. Es el sentido fundamental de todo el discurso escatológico y de las parábolas que con él se integran o con él se relacionan.

Todavía no ha muerto Jesús ni se ha extendido en Galilea el mensaje de su pascua. Pero sus cuatro siervos especiales conocen el fin. Saben que el evangelio ha de anunciarse a todos los pueblos (13, 10) y que Jesús ha de volver como Hijo del humano:

¿Cuándo? No lo saben ellos, *ni los ángeles, ni tampoco el Hijo*

¿Dónde? Tampoco lo dice.

Mc rechaza la idea judía del retorno y del cumplimiento mesiánico en el templo. Jesús ha pedido a los discípulos que huyan de la ciudad, que no esperen allí la victoria del mesías (cf. 13, 14). Jerusalén ha matado a Jesús y sólo tiene un sepulcro vacío. El Jesús verdadero ha empezado a realizar su mesianismo en Galilea. Parece probable que su retorno se espere precisamente allí, como se mostrará al final del evangelio (16, 7-8).

La pasión de Jesús (Mc 14,1–15,47)

Tras la exaltación cristológica del bloque anterior, el relato adquiere un tono trágico. Los adversarios, derrotados a nivel intelectual, deciden vencer a nivel físico, matándolo (14,1). Lo que más se destaca ahora en Jesús es su conocimiento y conciencia plena de lo que va a ocurrir: sabe que está cercana su sepultura (14,8), que será traicionado por uno de los suyos (14,18), que morirá sin remedio (14,21), que los discípulos se dispersarán (14,27), que está cerca quien lo entrega (14,42). Las palabras que pronuncia en esta sección están marcadas por esta conciencia del final y tienen una carga de tristeza.

Situación de los destinatarios. Resulta llamativo que la fe en la resurrección no llevase a la comunidad de Marcos ni a olvidar ni a idealizar el relato de la pasión. Al contrario, la cuentan con especial detalle y extensión, sin omitir los aspectos más escandalosos.

Características generales. La pasión se cuenta en un relato largo y concatenado. No es una crónica histórica, pero tiene la voluntad de recordar los sucesos de los últimos días de Jesús. Está lleno de interpretaciones teológicas mediante alusiones a la Escritura, sobre todo a los Salmos y la figura del Siervo de Yahvé, desde donde se lee y se interpreta lo sucedido a Jesús y en Jesús.

El relato de la pasión muestra señales de haber sido utilizado litúrgicamente, al menos en algunas de sus partes, como sucede con la narración de la última cena. Esto quiere decir que era contado –y quizás recitado en alguna de sus partes– en las reuniones litúrgicas de la comunidad con la intención de hacer memoria, de recordar lo sucedido²⁶⁷.

El evangelio de Marcos es el más crudo al presentar la pasión, posiblemente apoyándose en un relato anterior. La radicalidad de su muerte corresponde a lo contado anteriormente sobre su miedo, su abandono, su silencio y su entrega al pueblo. En Marcos, la multitud pide que lo crucifiquen, aunque no puede responder a la pregunta de Pilato (“*¿Qué mal ha hecho?*” 15,14).

Es el más sobrio y también el más dramático, además de ser el más antiguo (15,20-47). Esta narración choca con la sensibilidad cristiana y favorecía las críticas y burlas de sus adversarios. Había muerto solo, abandonado por Dios y por los hombres, en medio de las chanzas de la multitud y de sus enemigos. Datos todos inconciliables con la idea de un mesías enviado de Dios, que se suponía que le protegería.

«*Hieron*» y «*naos*»

En los relatos de la pasión el tema del templo no puede tener la importancia que tenía en los capítulos 11-13; sus atrios no podrán ser ya, por ejemplo, el escenario de la acción, porque los episodios que se narran ahora tienen su localización obligada.

La prueba de que Marcos desarrollará en la pasión el tema del templo desde una perspectiva distinta, y no sólo en cuanto a la ambientación, está en el cambio de la terminología: de ahora en adelante, para hablar del templo de Jerusalén el evangelista empleará la palabra griega *naos*.

Según la etimología, los dos términos *hieron* y *naos* se distinguen de manera más clara y precisa de lo que ocurre a veces en el uso de los autores tanto clásicos como de la época helenística. El sustantivo *naos* se derivaría del verbo

²⁶⁷ Es casi seguro que parte del relato de la Pasión, Marcos lo encontró ya elaborado. Se ha supuesto que comenzaría inmediatamente después de la cena. Las otras escenas habrían sido añadidas posteriormente. Pero también lo es que él ha dejado en todo el relato su impronta: narración concisa, intensa, chocante, paroxusal.

naiein= «habitar», y, a diferencia del verbo, es un término reservado a la esfera cultural para designar la morada de los dioses. *Hieron*, en cambio, pertenece a la familia semántica de “*hieros*”, que califica todo lo que está en relación con la esfera de lo sagrado. En consecuencia, *hieron* cubre un campo más amplio que “*naos*”: ***hieron*** es el lugar de culto con todo lo anejo a él; *naos*, en la zona sagrada, es la célula más interna donde habita el simulacro de la divinidad.

Para indicar el templo de Jerusalén, la Biblia griega emplea muy rara vez el término *hieron*, que evocaba con demasiada facilidad los lugares de los cultos idolátricos paganos; y prefiere a él el simple *oikos*. El uso del término *naos* es más frecuente, y con él la versión de los LXX denomina el santuario que se erguía en el centro de la zona sagrada de Jerusalén.

El ***hieron*** es para Marcos un lugar abierto a todos: Jesús tiene acceso a él (11,11.15); pasea a su alrededor (11,27) y enseña en él (12,35; 14,49); es el lugar donde se hace el cambio de la moneda y la compra-venta de animales para el sacrificio (11,15); es el lugar que puede servir de paso (11,16); en su interior está el tesoro al que se acercan la viuda, los otros oferentes, Jesús y sus discípulos (12,41-44). Se trata evidentemente de todo el complejo de los edificios y de los atrios de la zona sagrada, que cubrían un espacio de casi una hectárea.

Marcos dedica a la actividad de Jesús en el *hieron*, desde su primera entrada en él hasta el anuncio de su destrucción, los capítulos 11-13.

En cambio, el evangelista reserva la mención del “*naos*” para los capítulos de la pasión. En ninguno de los casos en que aparece el término en Marcos se dice que alguien entre o desarrolle actividad en el “*naos*”; esto ya hace pensar en él como algo distinto del *hieron*.

Pero el elemento que permite positivamente identificar con precisión lo que Marcos llama *naos* es la referencia a la cortina del templo en 15,38: «**La cortina del santuario** (*ho katapetasma tau naou*) se rasgó en dos de arriba abajo». Y esto sólo se refiere inequívocamente al santuario central; en él una primera cortina separaba el vestíbulo del Santo, y era cruzado cada día por el sacerdote designado por la suerte para ofrecer el incienso, como hizo Zacarías según el relato de Lucas. Una segunda cortina separaba el Santo, del Santo de los Santos: sólo el sumo sacerdote, en la fiesta del kippur, entraba anualmente detrás de aquella cortina y llegaba ante la Presencia para la expiación de los pecados del pueblo y de los propios.

Aquí hablar del templo significa hablar del judaísmo, del Mesías y de su recíproca y dramática relación. En otras palabras, Marcos no encuentra nada mejor que la cuestión del templo para poner de manifiesto la imposibilidad de conciliación entre la concepción mesiánica del judaísmo y la cristiana. Giancarlo Biguzzi

14 -15.- El relato de la pasión

La conflictividad suscitada por Jesús desemboca en el relato de la pasión, extraordinariamente largo y minucioso (capítulos 14 y 15) si se compara con la forma como se ha contado el resto de su vida. Por supuesto es un relato teologizado, sobre todo mediante el recurso de poner a Jesús a la luz de los textos del Antiguo Testamento sobre el justo sufriente y el Siervo de Yahvé. Es notable que la fe no lleve ni al olvido del final vergonzoso y fracasado de Jesús ni a la idealización de los recuerdos. La más primitiva fe y teología cristiana no eludían el carácter escandaloso de la cruz, lo presentaban como desenlace de la vida histórica de Jesús y descubrían en ella un sentido teológico.

La mujer del perfume y el centurión son dos figuras centrales en los últimos capítulos del evangelio de Marcos. Ella y él van a ser quienes orienten a quien escucha o lee el evangelio en cómo han de entender este momento de la vida de Jesús. Ellos son intérpretes fiables del significado y consecuencias de la cruz de Jesús.

Mc estructura el relato de la pasión y muerte de Jesús con un tríptico introductorio (14,1-11), seguido de dos relatos en paralelo, situados el mismo día (14,12), que le sirven para mostrar la misma realidad bajo dos aspectos diferentes. En el primer relato (14,12-26) se expone en clave teológica la voluntariedad y el sentido de la entrega de Jesús (eucaristía); en el segundo (14,17-15,47) describe su entrega en forma narrativa.

El tríptico introductorio está enmarcado por la decisión de los dirigentes de dar muerte a Jesús (14,1-2) y la traición de Judas (14,10-11); en medio se encuentra la escena de la unción en Betania (14,3-9). Esta última presenta las dos actitudes dentro de la comunidad de Jesús ante su muerte inminente. La primera, reflejada en la mujer que unge la cabeza de Jesús, corresponde a la de los verdaderos seguidores, a los que están dispuestos, como Jesús, a entregarse por entero a los demás, a aceptar como rey a Jesús crucificado; la segunda, representada por los que protestan de la acción de la mujer, corresponde a los que ven en la muerte sólo un fracaso, a lo que están dispuestos a dar cosas, pero no su persona, a los que no comprenden que la verdadera ayuda a los pobres está en la entrega por ellos hasta el fin.

En 1892, Martin KAHLER lanzó este dicho: *un evangelio es un relato de la pasión con una larga introducción.*

¿Por qué motivo Marcos construyó y redactó semejante obra? Esto no lo dijo Kahler. Es verdad que, en su evangelio, las numerosas menciones de la muerte de Jesús preparan al lector para esta apoteosis dramática de la narración.

CAP 14

QUINTA SECCIÓN: Mc 14,1-16,8

La 5^a y última sección del evangelio comienza con el cap.14 que restablece el discurrir de la trama una vez acabada la pausa del largo discurso de Jesús (cap.13) y abarca los tres últimos capítulos del evangelio en los que se narra la pasión, muerte y sepultura de Jesús, terminando con la escena de la tumba vacía en un final abierto. La sección se encuentra delimitada por dos escenas de unción protagonizadas por mujeres en un curioso efecto invertido, pues en la escena inicial una mujer unge a Jesús para su sepultura cuando él todavía está vivo, anticipando su final (14,3-9), y en la escena final, unas mujeres pretenden ungir a Jesús cuando ya está muerto sin poderlo lograr (16,1-8).

El sentido dado por Jesús al gesto de la mujer anónima invita al lector a realizar un esfuerzo hermenéutico más amplio de forma que su anticipación de la sepultura ha de llevarle a anticipar la misma resurrección.

Los personajes que intervienen en estos episodios son como un compendio de los presentes en el resto del evangelio: las autoridades religiosas (escribas, sumos sacerdotes, ancianos, sanedrín) con sus siervos, y las políticas (Herodes, Pilato) con sus soldados; el pueblo, los discípulos, personajes menores que conectan con el paradigma de la primera parte (Simón el Leproso), las mujeres, con nombre propio en visión retrospectiva, y personajes nuevos como la mujer que unge a Jesús, la criada del palacio de Herodes, Simón de Cirene, José de Arimatea, el joven desnudo y el joven de la tumba. Sorprende la omisión y ausencia de los fariseos.

Mediante la enumeración de los días y a través del cambio de tarde y mañana, la pasión de Marcos está ligada temporalmente.

Dos días antes de la pascua los jerarcas tratan de encontrar un motivo para dar muerte a Jesús (14, 1);

En el día de la preparación de la pascua, dos discípulos son enviados a la ciudad (14, 12);

Al atardecer, viene Jesús con los doce (14,17).

Cuando canta el gallo, Pedro niega a su Maestro (14, 72);

A la mañana, Jesús es entregado a Pilato (15,1).

Se sitúa la crucifixión y muerte de Jesús en un espacio de tiempo compuesto por dos unidades de tres horas (15, 25.33s) es enterrado al atardecer (15, 42).

El primer día de la semana, tres días después de su entierro, unas mujeres descubren de madrugada la tumba vacía (16,1 s). Al comienzo y al final de la pasión se encuentra la unción de Jesús realizada por una mujer (14,3) o la intención de las mujeres de ungir el cadáver de Jesús. Debe tenerse presente esto también al hablar de la técnica de composición del evangelista.

Teniendo en cuenta los cambios de lugar, es posible detectar en ella siete escenas diversas, construidas de forma proporcionada y en perfecta simetría. El siguiente esquema pretende ponerlo de manifiesto:

1. Unción entre conspiración y traición	14,1-11	Betania	A
2. Cena pascual preparada y realizada	14,12-31	Cenáculo	B
3. Oración en soledad y arresto en oscuridad	14,32-52	Getsemaní	
4. Jesús y Pedro bajo interrogatorio	14,53-72	Palacio del SS	C
5. Jesús ante Pilato y sus soldados	15,1-20	Pretorio	B'
6. Crucifixión de Jesús, ultrajes y muerte	15,21-41	Gólgota	
7. Sepultura de Jesús y mensaje pascual	15,42-16,8	Tumba	A''

Marcos escribe estos capítulos de un modo sencillo, sin intervenciones exteriores de Dios y sin 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 despliega la vida y plenitud del hombre.

Al llegar este momento, Marcos 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.

Proclamación de la muerte y resurrección

Puesto que el problema que tienen los destinatarios de esta obra era una crisis de fe, originada por una concepción falsa, triunfalista, del mesianismo de Jesús, Marcos subraya ahora de una forma especial que el mesianismo de Jesús se realiza históricamente en la debilidad y en el aparente fracaso, pero que en la misma hondura de este fracaso revela toda su validez, pues lo revela como Hijo de Dios. Éste es el Jesús al que debe conocer la comunidad cristiana. Entonces no lo conocieron los discípulos, porque ante la dificultad y el aparente fracaso lo abandonaron. Sólo lo reconoció el centurión, al ver cómo moría (15,39). Pero el Resucitado convoca a sus discípulos a Galilea, donde lo podrán "ver" y donde continúa actuando del mismo modo que actuó en su ministerio terreno, poderoso, pero en aparente debilidad.

14, 1-2. -Propósito de las autoridades (Mt 26,1-5; Lc 22,1-2; Jn 11,45-53)

Ante la denuncia que ha hecho Jesús del templo como sistema explotador en nombre de Dios y la acusación de infidelidad lanzada por él contra los dirigentes judíos, éstos deciden llevar a cabo su propósito muchas veces frustrado de acabar con él.

Marcos quiere determinar con este pequeño prólogo que cuanto sigue, tiene un sentido especial. Con estos versículos la delimita en el tiempo y la sitúa en conexión con la Pascua judía. Faltaban **dos días**²⁶⁸. El tercero sería la Pascua. Ya el día de Pascua se comían panes ázimos; cosa que también se hacia la semana siguiente, 15 al 21 de nisán, llamada por ello, de los ázimos (mazzot). Es el centro de las festividades de Israel. Con estas palabras un tanto solemnes de Marcos, fijando la cercanía de la Pascua, está indicando que la festividad central de Israel está

²⁶⁸ La cronología exacta de la pasión es el primer problema de esta última sección del evangelio, teniendo en cuenta que la estancia de Jesús en Jerusalén pudo durar meses, desde la Fiesta de los Tabernáculos hasta la Pascua, y que la compresión en siete días es un recurso literario. Además, la cosa se complica porque Mc afirma que la unción en Betania ocurrió dos días antes de la muerte de Jesús, mientras que Jn afirma que fueron «seis días» antes (12,1).

llegando a su fin; pronto va a ser suplantada por la Pascua de Jesús.

La muerte del Mesías, enviado de Dios, la deciden los representantes del Templo de Dios (sacerdotes) y los defensores de su Ley (escribas). Unos y otros se sienten amenazados por Jesús y deciden matarle porque tienen miedo de su Reino (es decir, de su programa social y religioso). Pero quieren hacerlo sin soliviantar al pueblo, que podría salir en su ayuda.

Llama la atención la ausencia de los fariseos y herodianos, ya que ellos aparecen desde el comienzo del evangelio deseosos de acabar con Jesús. En 3,6 se dice: «Los fariseos salieron inmediatamente y deliberaron con los herodianos cómo acabar con Él».

14,1.-Faltaban dos días para la Pascua y los Ácimos

Marcos tiene cuidado en señalar que los sumos sacerdotes y los letrados deciden llevar a cabo el arresto y la muerte de Jesús «a traición». A lo largo del relato de la pasión, las autoridades religiosas ejemplifican el engaño. En consonancia con ello, ponen también de manifiesto que ellos mismos están engañados. El resultado es que los rasgos de carácter más típicos de las autoridades en el relato de la pasión son los de ser mentirosos y estar engañados.

La enumeración del día, que comenzó con 11, 11 y continuará en el relato de la pasión, da un recorrido de ocho días; (*Primer día 11, 11, segundo día 11,12-19, tercer día 11,20 aquí acaba la enumeración, Cuarto día 14, 1-11, quinto día 14, 12 ss, sexto dia 15, 1-47, séptimo sábado, octavo dia 16, 2*). El esquema de la semana es artificial.

¹ Ἡν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας. καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν.

1 Faltaban dos días para la Pascua y los Ácimos. Los sumos sacerdotes y los escribas andaban buscando cómo prender a Jesús a traición y darle muerte.

Puesto que ya en la pascua se comía pan ácimo y desaparecía todo el pan con levadura, también en el lenguaje coloquial judío se habló conjuntamente de ambas fiestas. Los especialistas creen que si faltaban dos días para la fiesta debía ser lunes.

Pero la formulación de Marcos es típicamente griega (**τὰ ἄζυμα**. Los ácimos. Neutro plural). También es griega la enumeración del día. Mientras que para los judíos el día iba de puesta de sol a puesta de sol, para los griegos el día comenzaba con la salida del sol (claramente en 14, 12; cf. 11, 12). Esto no quiere decir que Marcos desconociera la mentalidad judía. Más bien la traduce a clave cronológica griega.

Por primera vez en este evangelio se menciona **la Pascua**, la fiesta de la liberación de Egipto. Se la llama también la fiesta de los panes **ázimos**²⁶⁹, porque, a partir de la cena pascual, en los días de la festividad se comían panes sin levadura, en recuerdo de la prisa con que los israelitas tuvieron que salir de Egipto. Esta mención de la Pascua domina toda la narración que sigue, hasta la muerte y sepultura de Jesús.

Los sumos sacerdotes (poder religioso) y los letrados (poder ideológico), miembros del Sanedrín, habían buscado la manera de acabar con Jesús, pero habían desistido por miedo a la multitud que lo apoyaba (11,18).

14, 2

Los líderes se muestran cautos y realistas al temer la posible oposición del pueblo, pues la fiesta de la Pascua trae a Jerusalén a muchos forasteros que tendrán muy buen recuerdo de Jesús, dada la fama que, según el narrador, ha ido adquiriendo Jesús. No obstante, la mención del pueblo es también un dato proleptico y trágicamente irónico acerca del papel que va a tener en la muerte del personaje.

Los sumos sacerdotes, ven que la gente está de parte de Jesús, les interesa su enseñanza, y saben bien que, a Jerusalén, en esta fiesta, vienen caravanas de todas partes. Y eso es muy peligroso, porque Jesús les ha descalificado delante del pueblo, y temen que se desencadene una revuelta. Es preciso, pues, «detenerle y matarle». La gente estaba harta también de los letrados o maestros de la Ley, porque en todo momento les recordaban las prohibiciones de la Ley.

² ἔλεγον γάρ, Μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ.

2 Pero decían: «No durante las fiestas; podría amotinarse el pueblo».

²⁶⁹ Los Ácimos es una fiesta agrícola al comienzo de la siega de la cebada, también en primavera. Lo esencial consiste en comer durante siete días pan hecho con granos nuevos, sin levadura, es decir, sin nada que provenga de la vieja cosecha. Es una manera de indicar que se comienza de cero. Como las dos fiestas, Pascua y Ácimos se celebraban en primavera, terminaron juntas.

Es precisamente el miedo a la reacción de la gente el que los induce ahora a prenderlo a traición, con una estratagema que no tenga repercusión pública. Así evitarán la agitación popular (*un tumulto en el pueblo*), pues la multitud era favorable a la enseñanza de Jesús (12,37). *Durante las fiestas* sería el peor momento, porque la afluencia de peregrinos era grande.

No los mueve para posponer el prendimiento de Jesús el valor religioso de la fiesta ni su significado. Si no fuera por el pueblo, estarían dispuestos a prenderlo en medio de la fiesta para darle muerte. En la fiesta de la liberación van a matar al Mesías liberador.

Les preocupa no el abuso del gran día de la fiesta, sino la posibilidad de que el pueblo organice un tumulto. Ellos hablan de *λαός* (en Marcos sólo aquí y en 7, 6), que, de manera distinta que el anónimo *δῆλος*, describe al pueblo de Dios. Ciertamente ellos son los representantes de ese pueblo, pero hace mucho que perdieron su papel de dirigentes (cf. 6, 34). Una variante del texto: «Pues decían: para que no se produzca en la fiesta un tumulto del pueblo» hace que el apresamiento de Jesús aparezca como cosa decidida. Sin embargo, quiere poner de manifiesto la confusión en que se encuentran los jerarcas. Se verá después que Jesús es apresado, no obstante, en la fiesta. A Marcos le interesa señalar especialmente que los planes de los hombres sufren quebrantos. También esto sirve para expresar de manera gráfica que Dios es el que guía los acontecimientos en la pasión.

Unción “mesiánica” de Jesús. Contexto

El relato marquiano de la pasión comienza con un tríptico²⁷⁰ cuya escena central es la unción de Jesús en Betania por una mujer anónima (Mc 14,3-9). La historia está intercalada entre el complot contra Jesús urdido por los líderes religiosos (Mc 14,1-2) y la traición de Judas por dinero (Mc 14,10-11). Al empezar a contar los acontecimientos decisivos y dramáticos del final de la vida de Jesús, el narrador desplaza expresamente la atención del lector hacia un sencillo gesto protagonizado por una mujer, que sucede en el interior de una casa.

Probablemente la escena de la unción recuerda una anécdota de la vida de Jesús que fue cuidadosamente reelaborada para subrayar el carácter ritual de la acción realizada por la mujer, y que este recuerdo se propone como parte fundamental de la memoria del grupo de discípulos a los que se dirige el Evangelio de Marcos. Esta memoria grupal se definió sobre el trasfondo de la memoria cultural de Israel, en la que el rito de la unción regía ocupaba un papel importante. Podría considerarse que el relato presupone unos destinatarios capaces de reconocer el rito de la unción del rey sin necesidad de indicaciones explícitas. De hecho, la organización retórica de la narración en torno a este elemento le confiere una densidad sin la cual la escena resultaría abstracta e incompleta. La alusión a un rito conocido, que tenía una enorme carga simbólica, sitúa la escena en un trasfondo evocador. El modo de hacerlo, sin embargo, refleja una notable distancia con respecto al antiguo rito.

Se puede presuponer, que los destinatarios del Evangelio de Marcos eran capaces de descubrir en el gesto de la mujer los rasgos de la unción mesiánica. Su gesto reproducía el rito de la unción regia, pero lo hacía de una forma tan radicalmente nueva que el antiguo rito quedaba completamente redefinido.

La escena narrada por Marcos es, al mismo tiempo, una evocación del rito de la unción y una interpretación completamente nueva de él. A partir de los elementos disonantes, el evangelista realizó una cuidadosa redefinición del mesianismo de Jesús.

14, 3-9.- La mujer del perfume

En los evangelios, el perfume aparece ante todo en los episodios que describen una unción. En la unción de Betania, “el perfume” se encuentra en Mc 14,3.4.8; Mt 26,7.12; Jn 12,3.5. En Juan y Lc 7,37.38.46 se unge los pies de Jesús; en Mt y Mc, la cabeza.

El perfume como símbolo del amor de la esposa al esposo tiene su origen en el Cantar de los Cantares (Cant 1,12: “Mientras el rey [= el esposo] estaba en su diván [Jn 12,2: “reclinado”], mi nardo despedía su perfume”). El tema de los cabellos, asociado al del perfume en Jn 12,3 y Lc 7,37s, se encuentra en Cant 7,6: “Con sus trenzas cautivas a un rey.”

En contraste con la figura de la viuda, que expresa la privación de Dios que sufría el pueblo fiel, aparece otra figura de mujer, también en papel de esposa, que unge la cabeza de Jesús, el Esposo.

La mujer representa a la parte de la comunidad de Jesús que verdaderamente lo sigue, dispuesta a llegar con él hasta el don de la propia vida. Marcos añade la precisión del “perfume de nardo auténtico de mucho precio”, que lo pone en paralelo con Jn 12,3. En ambos casos, la unión del perfume, símbolo del amor, con el adjetivo “auténtico”, que

²⁷⁰ Marcos utiliza de nuevo el procedimiento del relato encajado (cf. 5,25-34): la «unción» de Betania está intercalada entre dos pasajes en los que se trata del complot. La muerte de Jesús anunciada por el narrador es asumida por el propio Jesús, que evoca su sepultura.

significa también “fiel”, representa el amor que nunca se desmienten. En la escena de Marcos, la entrega total del amor se simboliza “quebrando el frasco” para derramarlo en la cabeza de Jesús. La mujer que unge a Jesús es figura de la perfecta respuesta a su amor.

El narrador se detiene en detalles sobre la calidad y el valor del frasco y del perfume, como si pretendiera conectar con lo que suele ser la reacción normal y espontánea ante lo valioso: guardarlo, retenerlo, administrarlo con cuidado y precaución. Por eso sorprende que el gesto de la mujer sea tan inadecuado e imprudente tratándose de un recipiente tan costoso y de un perfume tan exquisito: «lo rompió» y «lo derramó». La opinión de los asistentes a la cena (qué derroche, qué desperdicio, cuánto despilfarro, qué afrenta para los pobres...) descubre cuánto valoraban las posesiones caras y qué modo de manejarlas les parecía apropiado y satisfactorio. Pero la opinión de Jesús es otra: él encuentra bella la acción excesiva, desbordante y carente de medida de la mujer, tan parecida a su manera de amar. Por eso le brinda el juramento solemne de que su gesto, nacido de la gratuidad del amor, va a convertirse en una profecía viva de la que todos podrán aprender.

Como en tantas otras ocasiones, estaba dejando atrás la instintiva costumbre humana de retener y guardar y se adentraba en el ámbito de la gratuidad. Aquel frasco hecho mil pedazos sobre el suelo, se convertía en la parábola silenciosa que el Padre le narraba aquella noche y que convocaba su existencia al vaciamiento y a la entrega. Pero estaba también la promesa de que aquel perfume derramado y libre que él iba a entregar cuando llegara su hora, iba a convertirse en la vida y la alegría del mundo. Y en su extrema y paradójica belleza.

Unción en Betania (Mt 26,6-13; Jn 12,1-8)

Este episodio se sitúa en el inicio de la pasión de Jesús. No queda claro si sucede dos días antes de la Pascua y los ácimos (14,1) o si ha ocurrido antes, pero lo cierto es que el gesto de la mujer anticipa de forma simbólica la suerte final de Jesús.

Ante la inminencia de la muerte de Jesús, Mc señala la actitud de dos grupos de seguidores: el primero está representado por una mujer que unge a Jesús, figura de la perfecta respuesta a su amor; el segundo, por los que protestan por el gesto de la mujer. En la perícopa no aparece el término “discípulos”.

Para Marcos, esta perícopa colocada al comienzo del relato de la pasión cumple la función de indicar al lector que Jesús conoce el destino de muerte que le aguarda y que lo acepta en obediencia. Ella traza un puente entre la conjura de los jerarcas y la traición de Judas. Con sus planes indignos contrasta la buena acción de la mujer, a la que pertenece el futuro.

En la pasión de Jesús triunfan las mujeres. La mujer innominada de la casa de Simón debe ser vista en el conjunto de aquellas discípulas que se encuentran junto a la cruz de Jesús y en su tumba.

La mujer se convierte en modelo en el marco total del evangelio, que quiere enseñar la disposición del discípulo a seguir el camino de la cruz. Después de la marcha de Jesús queda por realizar el cuidado en favor de los pobres. Marcos fue consciente, también, de este pensamiento.

Lugar de la acción es la casa de Simón el Leproso, ubicada en Betania, a la que, tal vez, habría que considerar como el lugar de residencia de Jesús durante su estancia en Jerusalén. El nombre propio no permite extraer ulteriores conclusiones (algun autor considera el apellido “el leproso” como un apodo) ni la de que Simón fue sanado por Jesús, ni la de que él se encontraba entre los comensales. Al menos no se dice expresamente esto último.

Resulta de interés el sentido del paralelismo entre Betania y el mundo entero, y entre Jesús y el evangelio. La acción (nivel de los hechos) que tiene lugar entre el v. 3 y el v. 9 hace posible unas sustituciones: la voz del narrador (v. 3) es sustituida por la palabra de Jesús (v. 9) como máxima autoridad para las sustituciones que vienen después; el mundo entero sustituirá a Betania; cualquier lugar del mundo (en que se predique el evangelio) sustituirá a la casa de Simón; la palabra de Jesús (y que es Jesús), el evangelio, estará en el lugar de su presencia física. Estas transformaciones serán posibles gracias a la anticipación de la Pascua, a partir de la interpretación que hace Jesús de la acción de la mujer.

Esta escena condensa todo el camino de Jesús. Es un recuerdo del bautismo (1, 9-11): como nuevo y verdadero Juan, esta mujer unge (sepulta) a Jesús para la muerte (cf. 10, 38); es un signo de la Iglesia, definida como hogar de un leproso, en contexto de comida, como en las multiplicaciones; anticipa la sepultura de Jesús (15, 42-47), y anuncia la misión del evangelio en todo el cosmos.

La escena presenta una acción ritual en la que subyacen concepciones, símbolos e imágenes que dan un nuevo significado al mesianismo de Jesús. En su base está un rito tradicional de Israel que ha sido radicalmente transformado; un rito que expresa plásticamente en qué sentido puede afirmarse que él es el Mesías. Marcos ha modificado intencionadamente la chreia tradicional para mostrar que

Jesús no asume un mesianismo de poder, sino un mesianismo sufriente, exhortando de este modo a los destinatarios de su evangelio a redefinir sus propias expectativas mesiánicas. La importancia de este episodio para los destinatarios del evangelio se refleja también en el lugar que ocupa dentro de la trama narrativa del evangelio.

Estructura

La unción se narra entre medias de dos historias de personajes malvados. Los sacerdotes conspiraban para matar a Jesús (12,1-2) – Judas Iscariote acude a los sacerdotes para traicionar a Jesús (12,10-11). El contraste con la actitud de la mujer no puede ser más fuerte. Un don de amor, mientras los otros le traicionan y planean matarle. Precisamente aquellos de quien cabría esperarse lo contrario: los dirigentes del pueblo y uno de sus propios discípulos. Es fácil ver cómo el relato de la unción ha sido violentamente insertado en el relato del intento de dar muerte a Jesús.

Asombra lo detalladamente que se cuenta esta escena. Y en medio de tantos detalles concretos, asombra que no se diga el nombre de la mujer, no se mencione nada de su vida (si conocía a Jesús de antes, si había sido curada o perdonada por él), ni se informe de los motivos que la impulsan a actuar de ese modo.

Contexto narrativo

El relato de la unción en Betania por obra de una mujer, con el que se abren los relatos de la pasión y de toda la Pascua, adquiere un significado luminoso en relación con la escena de la tumba vacía y el anuncio a las mujeres, desde el valor narrativo (y teológico) del silencio de una y de otras.

La mujer de la unción se sitúa en un pasaje de densa cristología. Su amor excesivo anticipa lo que le va a ocurrir a Jesús mismo. De hecho, el relato de la unción es una historia de banquete, conectada con la última Cena.

En ambas cenas hay una acción ritual que simboliza la muerte de Jesús, y una referencia a su cuerpo. Ambas cenas terminan con un dicho de Jesús: “En verdad te digo” (14,9.30). Estas correspondencias refuerzan la impresión de que la mujer es un ícono de Jesús. Uno de estos dichos proclama la lealtad de la mujer, y el otro la deslealtad de Pedro.

Igual que la Pasión comienza con la historia de una mujer que unge el cuerpo de Jesús, termina con un grupo de mujeres que se disponen a hacer lo mismo. La fidelidad de las mujeres contrasta con la infidelidad de Pedro y los Doce.

Todo lo que acontece es mostrado al lector/a a través del narrador. El silencio de ella deja abierto el sentido de sus gestos y la única palabra válida sobre su significado proviene de Jesús. Las mujeres de la tumba no dicen nada, todo lo que el lector/a conoce de lo que les ocurre le llega a través de la voz del narrador. Tanto en la escena de la unción como en la de la tumba el lector accede desde las mujeres, el punto de vista donde el narrador lo coloca.

Contexto espacial

Estamos fuera de la ciudad santa, en Betania. Hay una inversión de lugares en el simbolismo espacial del relato.

Se trata de la casa de un leproso, en contraste con el templo santo. El espacio sagrado ya no es Jerusalén, ni el templo, sino la casa de un leproso. Se trata de toda una inversión del concepto de santidad. Tal como se dice en el capítulo 7, la pureza ya no es algo externo que puede ser amenazado por un contagio exterior. La pureza consiste en lo que sale de dentro. (7,23). Se han abolido los límites establecidos para proteger de un contagio. La pureza está ahora en la parte de las mujeres y de los leprosos. Es una mujer quien unge a Jesús como rey en la casa de un leproso.

Trama y personajes

Aparte de Simón el leproso, nombrado al principio, pero que no interviene, la única persona nombrada es Jesús. Esto le da un claro protagonismo. La mujer permanece sin nombre, lo cual resulta raro, a la vista de la proclamación universal de su acción.

Pero el anonimato es fundamental. Se suma a los personajes anónimos de Marcos: la hemorroísa, la hija de Jairo, la cananea, los niños, las mujeres presentes en la cruz, el centurión. También son anónimos los conspiradores. Este anonimato invita a los lectores a identificarse con uno u otro grupo de personas. De este modo los personajes asumen el rol de arquetipo.

Ella permanece a lo largo de toda la escena de dos modos diferentes. En el nivel de los hechos permanece a través de su acción, llena de riqueza simbólica y evocativa; está ella misma por sí misma. En el nivel de la interpretación

permanece primero oscurecida por la palabra crítica, y luego iluminada por el discurso de Jesús que, además, la catapulta hacia una dimensión abierta.

Para la mujer de Betania el estímulo es el mismo Jesús. Ella no solicita nada para sí, o para su familia. A diferencia de la hemorroisa, no habla directamente de sí y, a diferencia de la sirofenicia, no habla de sus preocupaciones afectando indirectamente a la misión de Jesús. Como la primera, actúa y, como la segunda, dice algo a Jesús sobre él, pero esta vez integralmente, abarcando persona, misión y destino final. Llega mucho más lejos que las precedentes, pero el lector puede verla en relación de serie con las otras. Puede percibirla en una dimensión de fe y adhesión a Jesús, avanzando sobre las otras. Lo que dice esta con su fe y su gesto sobre el mismo Jesús, está preparado narrativamente por las anteriores, pero lo sobrepasa con creces.



Y estando en Betania...

Betania pertenece a la tradición de la subida a Jerusalén (11, 1) y está unida a los signos de la higuera estéril y la destrucción del templo (11, 12-13). La unción sitúa nuevamente en ese espacio: es como si quedara un tema sin resolver, como si hubiera que expresar en otra perspectiva el sentido de la higuera (ahora fértil en Jesús) y el templo verdadero, interpretado en claves de muerte y anuncio de evangelio.

14,3

Comienza la perícopa con una localización: en Betania, aldea que está bajo el influjo ideológico de Jerusalén (11,2). Allí se encuentra Jesús, **en casa de Simón el leproso**, quien, como tal, está marginado por la sociedad a la que pertenece.

El sentido figurado es patente: en primer lugar, es inconcebible que el evangelista presente al lado de Jesús a un leproso en sentido literal y que éste no le pida a Jesús que lo libre de la lepra (1,40); esta lepra, por tanto, tiene que tener sentido figurado, como imagen de la marginación extrema.

Dentro del evangelio de Marcos aparecía el leproso de 1, 40-45, a quien Jesús curó de su enfermedad, mandándole a los sacerdotes, en gesto de sumisión y obediencia legal. El leproso no cumplía ese mandato: no iba a los sacerdotes, no se integraba en el espacio de la sacralidad israelita. De esa forma anticipaba la suerte del mismo Jesús quien es condenado por esos sacerdotes.

La mujer unge a Jesús en la cabeza, tomándole quizá como rey, pues conforme a la tradición israelita el rey era ungido en la cabeza (1 Sam 10, 1; cf. 1 Sam 16, 13; 1 Rey 1, 39). El texto ofrece además otras claves. Esta mujer realiza su signo en contexto de comida, es decir, de comunicación profunda, allí donde Jesús dirá después que el vino del banquete es (=simboliza) su misma sangre derramada²⁷¹.

Parece que nadie esperaba esta irrupción: de pronto, en la casa del leproso (del hombre que está fuera de la ley sagrada de Israel) aparece ella (*gynê*, sin artículo definido, *una mujer*), como símbolo de Dios (como profetisa de Israel), completando el signo y función del Bautista: él le había ofrecido en el principio el agua penitencial (1, 1-8); ella ofrece a Jesús el perfume de la culminación (sepultura y mensaje).

El testigo pasa a las mujeres. El episodio de la unción de Betania sirve a Marcos para introducir en su relato la intervención de las mujeres como testigos. Para asegurar la continuidad de esta acción —y en particular del drama que se va a desarrollar en seguida— es indispensable la presencia de testigos. Ahora bien, en el momento en que faltan los testigos escogidos por él y los discípulos están a punto de abandonarlo, la continuidad del testimonio queda asegurada por las mujeres. Esta mujer anónima, la primera. Luego seguirán otras mujeres testigos de la muerte (15, 40), de la sepultura (15, 47) y finalmente del sepulcro vacío (16, 1). Y de todas estas mujeres no se dice ni una palabra. Son testigos bajo la insignia del silencio.

²⁷¹ En contraste con Pedro, ella se niega a sí misma a causa de Jesús. En contraste con el rico, está dispuesta a desprenderse de sus objetos más preciosos. La ruptura del frasco tiene un elemento expresivo de generosidad sin límites. También el cuerpo de Jesús se habrá de romper en la cruz. Jesús debe romperse para que se expanda su perfume.

3 Καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ κατακειμένου αὐτοῦ ἦλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς· συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς.

3 **Estando él en Betania recostado a la mesa en casa de Simón el leproso, llegó una mujer llevando un frasco de perfume de nardo auténtico de mucho precio; quebró el frasco y se lo fue derramando en la cabeza.**

Se advierte una función connotativa que tiene que ver más con el nivel del discurso que con el de la historia. Ante el nombre y apodo de Simón ocurre como en el caso de Betania: no son necesarios a la acción, ésta no se modifica si se suprimen los nombres. Pero llama la atención que Simón sea el único nombre propio junto con el de Jesús. La casa en la que está Jesús pertenece a Simón. Por ello, las connotaciones del dueño, la casa y la comida adquieren sentido. Jesús está en una casa de alguien que tiene o ha tenido que ver con la impureza.

Del dueño de la casa sólo se indican nombre y apodo, *Simón el Leproso*. El narrador ha evitado cuidadosamente introducir en dicha condición ningún verbo, de modo que no hay forma de saber si leproso es una situación del pasado o si de alguna manera permanece. El sobrenombre podría indicar ambas cosas. Esta sobriedad permite abrigar sospechas acerca de su función connotativa, indicar que Simón fue un leproso y ya no lo es. En Mc, con frecuencia, los sobrenombres (que indican rasgos de personalidad, acciones y lugar de origen) son significativos del personaje. Añaden información para el lector. Pero esto ocurre cuando se trata de personajes y no es el caso de Simón, sin datos de identidad, ni acciones que atribuirle.

Jesús aparece *recostado a la mesa* como lo estuvo en el banquete con los discípulos y los «pecadores» (2,15); está, por tanto, entre los suyos, y «*el leproso*» representa a un seguidor de Jesús. Por otra parte, «la casa de Simón» recuerda la de Simón y Andrés, donde estuvo Jesús (1,29).

En casa de Simón, el leproso.... La primera casa donde entró Jesús fué la de Simón, llamado Pedro, para curar a su suegra y hacerla servidora de la casa (1, 29-31). Este pasaje parece evocar aquel recuerdo, para introducir el signo de esta nueva servidora de la unción. Pero aquí, en efecto de contraste, se dice que Simón es el leproso, como si el lector le conociera.

Lógicamente, el leproso reaparece aquí, en el momento oportuno, arriesgándose por Jesús y ofreciéndole su casa cuando los sanedritas deciden matarle. Frente a los impuros sacerdotes que trafican con la sangre y mantienen con muerte su dominio sobre el mundo, este puro leproso ofrece al Jesús amenazado casa y mesa.

Este *Simón*, es figura de Simón Pedro (que representa al grupo entero de discípulos), en cuanto, por ser seguidor de Jesús, es rechazado por los incondicionales del sistema judío (*Betania*). Y nunca se ha preocupado de pedirle a Jesús «que le cure». La condición de Jesús, al que quieren matar, pasa lógicamente a su comunidad: es una comunidad de excluidos. Pero Simón, que no ha roto su vínculo ideológico con el judaísmo, lo experimenta dolorosamente como una marginación (*leproso*).

La mujer «*llega*», es decir, no pertenece a la casa de Simón; aparece en el papel de esposa (cf. 2,19.20: el novio / esposo), según los textos del Cantar: 1,12: «mientras el rey (el esposo) estaba en su diván (*recostado*), mi nardo exhalaba su perfume», símbolo del amor de la esposa (cf. Cant 1,3: «perfume derramado es tu nombre», del esposo). Las mujeres en los evangelios siempre son figuras positivas. Representan a los verdaderos seguidores de Jesús. Esta mujer es figura de *la esposa* (*y la comunidad fiel a Jesús*) y *Jesús es el Esposo*.

El perfume²⁷² es *de mucho precio*, señal de la calidad del amor que se ofrece; *quebrar el frasco*, derramando todo el perfume / amor, simboliza la disposición a la entrega total (8,34s); este amor *unge la cabeza* de Jesús, es decir, reconoce y confirma su realeza (cf. 1 Sm 10,1), que va a ser proclamada en la cruz (15,26); los verdaderos seguidores son los que aceptan como rey a Jesús crucificado. La mujer / esposa es así figura de la comunidad ideal de Jesús: ésta responde al amor que él va a manifestar en su muerte con un amor que la lleva a identificarse con él en la entrega hasta el fin por el bien de la humanidad.

Una Mujer; No se dice su nombre. El texto la identifica por el perfume que lleva en la mano, como señal para la vida, frente a los sacerdotes que son sacrabilidad para la muerte. No se sabe si responde con su gesto a un gesto precedente de Jesús (como la suegra de 1, 29-31, y quizás como el leproso de 14, 3 que le acoge porque le ha limpiado) o si actúa de forma espontánea, como representante de la esperanza universal (israelita o humana) de la vida. Parece claro que ella es la humanidad (verdadero Israel) que recibe a su Mesías, reasumiendo en forma nueva y más alta, en el momento clave del drama mesiánico, con el perfume de muerte y vida, la función que al principio (1, 1-11) realizó el Bautista.

²⁷² **Perfume;** ungüento perfumado: traduce el griego *myroú*, sustantivo derivado del verbo griego *myro*, «fluir», que nada tiene que ver con mirra (gr. *smyrna* [15,23]). Pues traducirse bien por «ungüento», ya que la base del perfume era —como hoy en los productos caros— el aceite y no el alcohol. Por ello valía también para ungir la cabeza.

Rompiendo el [frasco de] alabastro lo derramó sobre su cabeza. El gesto de romper (*syntripsasa*) está aludiendo a la muerte de Jesús: quebrado el frasco no se puede ya recomponer (pues no tiene tapón); así Jesús debe romperse para que se expanda su perfume. Ella interpreta de esa forma toda la historia de Jesús, que ha curado a los leprosos, que ha dado de comer a la muchedumbre, y que ahora está dispuesto a entregar su propia vida, para iniciar de esa forma el banquete del Reino.

"se lo fue derramando en la cabeza". (Es la unción propia de un rey) por tanto la comunidad fiel seguidora de Jesús lo reconoce como su auténtico Rey. En **la mujer** Marcos está viendo la Iglesia pospascual, que contempla la Pasión de Jesús como esposa agradecida.

Entre el perfume del frasco que se derrama (*kata-kheō*) y la sangre derramada de Jesús (*ek-khynnō*: 14, 25) hay relación fonética, etimológica, estructural y teológica. Parece finalmente que Mc ha querido vincular la unción de esta mujer y el gesto de Jesús que se reclina para comer, desvelando así el más hondo sentido de su entrega, es decir, de su vida hecha comida para aquellos que quieran recibirla.

14, 4-5.-¿A qué viene este derroche?

Razonan desde claves económicas²⁷³. Ciertamente, lo hacen en actitud externa de servicio, señalando que el perfume se podía haber vendido por más de trescientos denarios (jornales), para dárselo a los pobres.

De esa forma, estos discípulos que critican a la mujer se sitúan, en la línea de los discípulos de 6, 37 que sólo entienden a Jesús desde el dinero y piensan que serían necesarios doscientos denarios para alimentar a la multitud que le ha seguido en descampado; frente a la lógica de compra monetaria, Jesús reveló entonces el gesto más valioso y creador de gratuidad que consiste en dar los propios panes, compartiéndolos de modo generoso.

Ahora, los participantes de esta mesa (que parecen ser los mismos discípulos) siguen argumentando de igual forma, aunque elevan la cantidad (han pasado a trescientos denarios). Entienden el camino de Jesús en claves monetarias y piensan que sólo se puede ayudar a los pobres (darles de comer) con dinero. Para ellos, el Mesías debería ser inmensamente rico, resolviendo con dinero los problemas de la tierra.

4 ἦσαν δέ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς, Εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη τοῦ μύρου γέγονεν; 5 ἡδύνατο γὰρ τοῦτο τὸ μύρον πραθῆναι ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων καὶ δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς· καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ.

4 Algunos comentaban indignados: "¿Para qué se ha malgastado así el perfume? 5 Podía haberse vendido ese perfume por más de trescientos denarios de plata y habérselo dado a los pobres". Y le reñían.

Algunos de los presentes critican la acción de la mujer: no entienden su significado ni ven su utilidad y reaccionan con indignación. Los que niegan valor al gesto de la mujer (entregarse como Jesús), lo niegan a la muerte de Jesús: para ellos, dar la vida es sólo una pérdida inútil (**malgastar**), esa muerte es sólo un fracaso.

Al proponer vender el perfume y darlo a los pobres, mantienen la distancia entre ellos y los pobres, no crean igualdad. Ven a los pobres como objeto de beneficencia. Están dispuestos a dar cosas, pero no su persona.

La valoración económica del perfume verifica su pureza y calidad. Nada dice el narrador sobre el efecto placentero que debía tener la invasión del aroma. Sólo registra que les indigna. Es la valoración económica la que los lleva a considerarlo un derroche, una pérdida, en función del uso que de él hace la mujer. Juzgan, por tanto, la mala administración que ella hace de su tesoro (de su dinero).

Los que protestan muestran que ellos valoran el perfume como un lujo que contrasta con la existencia de pobres, algo digno de reproche. Parece una buena lógica y revela en los presentes una buena conciencia judía, en cercanía a la Pascua, que, entre otras cosas, recordaba a los fieles la obligación de atender a los pobres.

El discurso considera a la mujer rica e inconsciente de la realidad de los pobres, que no es algo opcional a la religiosidad del israelita, sino una obligación ética fundamental (ayudar al prójimo). Al regañar a la mujer censuran el uso de su riqueza.

Los comensales críticos son judíos piadosos a los que importa la limosna, las obligaciones del amor por los más necesitados y la inquietud por un derroche que a este nivel adquiere rasgos de injusticia. Sin embargo, la censura de Jesús sobre el dato real de regañar a la mujer contrasta con esta sensibilidad por el prójimo. Es coherente que, si ellos consideran el gesto como un derroche injusto ante la realidad de los pobres, censuren a la mujer.

²⁷³ Los discípulos sólo entienden el valor de las cosas en términos económicos. En 6,37, pensaban que 200 denarios no bastarían para comprar pan. Ahora elevan la cantidad. Entienden el camino de Jesús en clave monetaria, y piensan que a los pobres sólo se les puede ayudar con dinero. El Mesías debería ser inmensamente rico para solucionar los problemas de la humanidad.

Los otros, discípulos varones, no han comprendido, siguen pensando que el Mesías debe obrar en plano de dinero y de poder del mundo. Ella, en cambio, ha entendido: Sabe que el camino de Jesús implica una fidelidad hasta la muerte. Jesús acepta su gesto y afirma que ella ha hecho lo que debía: ¡Ha ungido mi cuerpo para la sepultura! Lógicamente, cuando las mujeres de 16, 1-8 vayan al sepulcro con perfume abundante no podrán ungir su cuerpo, pues le ha ungido esta mujer para siempre, no sólo para la sepultura (para enterrarse), sino para la resurrección, anticipando así lo que será su vida pascual: un perfume expandido por la casa y por todo el mundo.

14,6.- Una Obra buena

El gesto de la mujer quebrando el frasco, define en signo, la realidad de Jesús, que al partirse derramará la fragancia de la resurrección. Es posible que aquí encuentre sentido la afirmación de Jesús: "Se ha anticipado para embalsamar mi cuerpo para la sepultura".

El calificativo de "**obra buena**" adquiere todo su sentido en el contexto de la piedad judía y de sus ideas sobre la beneficencia, donde se hacía una clara distinción entre limosna y obra buena u obra de amor. Exige siempre un compromiso personal, es decir, la donación de uno mismo. Realizando una obra de amor con Jesús, la mujer de Betania demuestra que ella es capaz de ver lo que los demás no ven: que Jesús, aun siendo víctima de la incomprensión más radical, es merecedor de amor, y no de odio.

Frente a los discípulos que siguen manteniéndose en el plano del dinero, ella ha entendido rectamente a Jesús y se lo ha dicho, ofreciéndole de un modo abundante (¡con derroche!) lo más grande que tiene (su perfume) y diciéndole que él mismo es en verdad perfume derramado por los otros.

6 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἀφετε αὐτήν τί αὐτῇ κόπους παρέχετε; καλὸν ἔργον ἡργάσατο ἐν ἐμοί.

6 Pero Jesús replicó: «Dejadla, ¿por qué la molestáis? Una obra buena ha hecho conmigo»

Jesús defiende a la mujer. No hay razón alguna para reprocharle lo que ha hecho. La obra excelente es la identificación con él por un amor (perfume) que no se detiene ni ante la entrega de la vida (romper el frasco).

Ha hecho una buena obra conmigo; propone el verbo **hacer** en lugar del **dar** a los pobres, del discurso de los comensales, pero al que se refiere sin duda. Jesús defiende a la mujer. No deben volverse contra ella; deben dirigirse a él. Así se hace una referencia al trasfondo del acontecimiento. La expresión «**buena obra**» constituye el término de partida de la interpretación. Los presentes censuraban la limosna que se ha dejado de hacer. En el judaísmo rabínico, la beneficencia distingue limosnas y buenas obras. Las limosnas consisten en donación de dinero y son posibles en cualquier momento. Las buenas obras requieren la actuación espontánea y personal; y son exigidas por la situación concreta. El cuidado relacionado con la sepultura de un muerto se cuenta entre esas buenas obras (cf. Tob 1, 18).

La ruptura del alabastro es apertura. El perfume derramado es ahora expandido y compartido sin límites, generosamente. Aunque el relato no vincula explícitamente el espacio cerrado de la casa que contiene a Jesús, con el espacio cerrado del alabastro, que contiene el precioso perfume, permite, en cambio, una relación metafórica, dado el carácter enigmático y provocativo, propicio a la interpretación, de la primera escena a la que responde el resto del relato. Y, aunque el relato tampoco establece relaciones explícitas entre el perfume expandido y el evangelio predicado (expandido), es posible percibir los paralelismos, por asociación metonímica y metafórica. La expansión del perfume sólo perceptible por la reacción de los que critican corre en paralelo con la elipsis de la muerte de Jesús y la resurrección. Si el alabastro debía romperse para expandirse abiertamente, debe ser roto (el cuerpo de) Jesús por la muerte y sepultado, para que el evangelio se expanda abiertamente. Del mismo modo que el efecto del perfume hace perceptible su valor, así será perceptible el valor de Jesús, evangelio por los efectos de su muerte, es decir, por la resurrección.

Según Jesús, la acción más correcta de cara a los pobres es hacerles el bien que incluye la limosna, pero no se reduce a ella. En cambio, lo que la mujer ha hecho sí es una obra buena: la unción de la sepultura (anticipada). Antepone esta obra buena que ningún israelita dudaría en señalar y que si ellos la han subordinado a la limosna es porque no la han captado. Los críticos comensales, a esta luz, aparecen con un nivel insuficiente de comprensión con respecto a Jesús y al sentido de su vida.

14,7

Todo en Jesús se ha centrado en los pobres (enfermos, marginados, hambrientos). En favor de ellos ha expandido su mensaje, por ellos ha subido a Jerusalén, dispuesto a morir para ofrecerles un camino de esperanza (destruyendo la cueva de bandidos del templo de Jerusalén donde Dios mismo se vuelve función del dinero: 11, 17).

Jesús debe culminar ese camino en favor de los pobres porque, como indica el texto, "**no siempre me tendréis**". Parece tratarse de un contexto de bodas, reflejadas en forma de banquete. Ella, la mujer, lo habría comprendido y

por eso unge a Jesús, como auténtico esposo, en gesto desbordante de derroche creador de vida. Jesús lo acepta, recibe el don de la mujer y responde como representante de los pobres: lo que ha hecho con él pueden y deben hacerlo todos con los pobres, conforme a una palabra antigua de Escritura (cf. Dt 15, 11).

7 πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ. ἔαυτῶν, καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοῖς εὗ ποιῆσαι, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.

7 «porque a los pobres los tenéis siempre con vosotros y podéis hacerles bien cuando queráis; a mí, en cambio, no me vais a tener siempre.

A continuación, refuta Jesús la manera de proceder con los pobres que ellos proponen. La ayuda a los pobres no ha de ser ocasional, distribuyendo un dinero, sino continua, porque la comunidad ha de estar *siempre* en contacto con ellos (**con vosotros**). *Hacer el bien* fue el modo como Jesús designó su acción con el hombre del brazo atrofiado; significa, por tanto, restituir a los pobres su capacidad de acción, ayudarles a encontrar su libertad; respecto de ellos, el objetivo principal de la comunidad no consiste en una esporádica ayuda económica recibida pasivamente, sino en procurar, desde todo punto de vista, su desarrollo humano. No se trata sólo de eliminar la pobreza material (lo más urgente), sino también y sobre todo la pobreza humana (lo más importante).

Jesús anuncia su muerte: *no me vais a tener siempre*, y antes de que llegue espera una respuesta y una expresión de solidaridad de parte de los suyos. El amor de la mujer, semejante al de Jesús, asegura la incorruptibilidad de éste (*perfumar / embalsamar el cuerpo para la sepultura*), es decir, perpetúa su presencia en la comunidad y en el mundo después de su muerte. Esto es lo que da sentido a su entrega: que sus seguidores estén dispuestos a continuar su misión. Es el único homenaje digno de la muerte de Jesús.

14,8

Ha ofrecido a Jesús su perfume para que él se vuelva **sôma**, cuerpo que se entierra. Así se ha situado (ha situado a Jesús) en ámbito de entrega. Le ha entendido, le ha dicho su palabra. No hace algo externo, no anuncia a Jesús algo para luego abandonarle, sino que le habla con el signo de su vida (de mujer, persona) hecha frasco de alabastro que se rompe y expande para iluminar su vida. Jesús lo entiende así, aceptando desde la exigencia de su entrega por el reino lo que ella está diciendo y haciéndose hermeneuta de su gesto.

Ella anticipa con su gesto aquello que Jesús define con su palabra, en perspectiva de pascua²⁷⁴. En realidad, Jesús ya ha muerto, está ungido: ha entregado su vida en favor de los humanos. Lógicamente, cuando las mujeres de 16, 1-8 vayan al sepulcro con perfume abundante no podrán ungir su cuerpo, pues le ha ungido esta mujer para siempre.

8 ὁ ἔσχεν ἐποίησεν προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν.

8 Ella ha hecho lo que podía: se ha adelantado a embalsamar mi cuerpo para la sepultura.

Naturalmente, la acción de la mujer no se justifica por la simple razón de que la obra buena merezca mayor aprecio que la limosna. Su acción adquiere importancia cristológica. La permanente presencia y existencia de los pobres no declara la pobreza como institución social con la que hay que contar siempre y necesariamente. El dicho se basa en una idea de Dt 15, 11 «*Los pobres jamás desaparecerán por completo de tu vida*», pero aquí está en antítesis con la frase «*pero a mí no me tenéis siempre*», en la que recae el acento. Esta frase es un claro anuncio de muerte, que es apremiante en el contexto de la unción. Marcos suavizó la antítesis al recordar con v 7b el cuidado de los pobres. De manera similar proseguía Dt 15, 11. «*Por eso te doy este mandamiento debes abrir tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es indigente y pobre en tu tierra*» La acotación «*si vosotros queréis*» no deja el cuidado entregado a la arbitrariedad, sino que pretendería poner en duda la seriedad de la objeción de los comensales.

14,9

El v. 9, en su totalidad, puede verse como alusión analéptica (retrospectiva) a la resurrección preanunciada por tres veces y, por otro lado, como prolepsis (anticipatoria) de la resurrección contada en Mc 16,1-8.

La mujer recibe la promesa de que su acción será mencionada en el juicio de Dios, por medio de Dios o de los ángeles. Porque ella ha honrado al rechazado por los hombres, será honrada. Ella ha participado a su manera del destino de muerte de Jesús.

Frente al templo ha dicho Jesús que el evangelio se proclamará a todas las naciones. Ahora, desde la casa del leproso, convertida en cámara de unción para la sepultura, afirma que se anunciará a todo el cosmos. En este contexto de anuncio pascual la Iglesia recuerda (¡debe recordar!) el gesto de la mujer.

²⁷⁴ La mujer que unge a Jesús es la primera que comprende el valor infinito de la muerte de Jesús, y es precisamente una mujer. Por eso el perfume que derrama sobre su cabeza cuesta el salario de un año, para indicar que la muerte que ha de sufrir Jesús no tiene precio y no se puede medir en dinero, porque vale más que cualquier perfume.

Se trata de un mandato que proporciona a la escena un estatus único en este evangelio, pues no hay en él ningún otro episodio en el que aparezca de una manera tan explícita una exhortación a recordar. Sin embargo, al considerar detenidamente la escena, no es fácil comprender por qué un gesto como éste debería ser evocado una y otra vez en relación con el anuncio del evangelio. El mandato de recordar lo que la mujer hizo con Jesús se convierte así en una invitación a profundizar en el significado de este gesto y en la relación que guarda con el anuncio de la buena noticia.

Es posible identificar a esta mujer innominada con la Iglesia, en su doble función de precursora (le unge para morir) y culminadora pascual (pertenece al kerigma). Mc ha presentado diversos personajes simbólicos, situándolos en lugares estratégicos. El endemoniado de Gerasa y la madre sirofenia (5, 1-20; 7, 24-30) eran signos del mundo gentil; el archisinagogo y la hemorroisa (5, 21-43) expresión del judaísmo. Pues bien, esta mujer es signo privilegiado de la Iglesia: aparece con Jesús en el momento clave de la muerte y pascua. Pudiéramos decir que pervive en el mensaje, quizás como señal de bodas (cf. 2, 18-22), uniendo su perfume a los signos del banquete: vino, vestidos buenos. Se decía que un día el novio faltará (será arrebatado: 2, 20). Aquí se añade que *no siempre le tendremos* (14, 7).

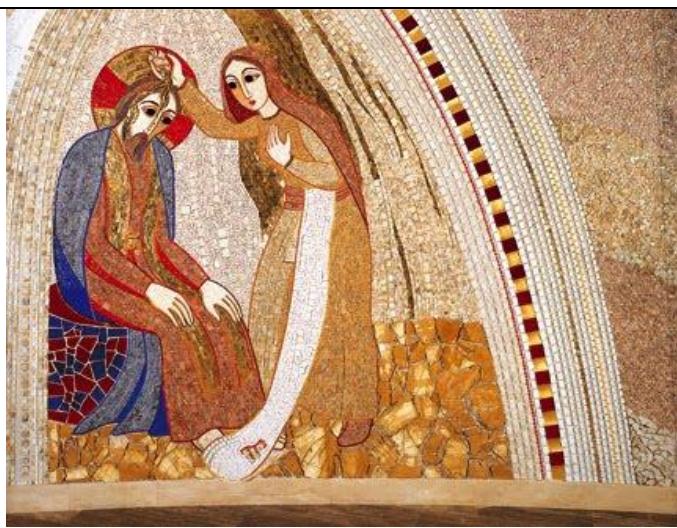
9 ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἔὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὁ ἐποίησεν αὐτὴν λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.

9 En verdad os digo que, en cualquier parte del mundo donde se proclame el Evangelio, se hablará de lo que esta ha hecho, para memoria suya».

Termina el elogio de la mujer con una sentencia solemne (**Os aseguro**): el relato de lo que ha hecho ella es parte de la futura proclamación de la buena noticia en el mundo entero, porque, para el seguidor de Jesús, el mensaje es inseparable de su traducción a la práctica; y la mujer, en su acción, ha expresado la perfecta respuesta al amor de Jesús manifestado en su entrega.

“Donde se proclame esta buena noticia”, lo importante es, como Jesús, anunciarlo. El anonimato tiene su función narrativa. Jesús parece proclamar que la identidad de la mujer está fundida con la identidad del núcleo del evangelio. Donde quiera que aquí se anuncie, deberá anunciarse lo que ella ha hecho, puesto que pertenece al evangelio. Y ésa será su memoria. El anonimato unido a su acción y a su sentido vuelve a la mujer única y distinta, pero también inclusiva. Ante el evangelio, las personas son importantes con o sin nombre propio. Al evangelio pertenecen, como ella, mucha gente anónima.

La ejemplaridad del gesto realizado por la mujer queda de este modo muy enfatizada. Al incluir el episodio entre las escenas de la traición, el evangelista quiso subrayar la actitud discipular de la mujer, en contraste principalmente con Judas, presentándola como un modelo para los grupos de seguidores a quienes dirigía su relato. Con el mandato de recuerdo, manifestó un especial interés en que este episodio no quedara en el olvido. Esta relación entre ejemplaridad y recuerdo es única en todo el evangelio. Según Marcos, el relato debe mantenerse como memoria viva capaz de recrear la identidad de la comunidad y de situarla permanentemente ante su propia misión. El texto recoge un mensaje que se consideró importante para la vida de los primeros cristianos y que, por ello, fue intencionalmente preservado.



Colocada justo al comienzo del relato de la pasión, la escena de la unción tiene, en cierto modo, una función “mistagógica”. En ella, en efecto, se ofrecen las claves para leerlo adecuadamente, pues desde el comienzo queda claro que la mujer que unge a Jesús es la única que ha entendido el sentido de lo que le va a suceder. Estas claves se revelan en lo que ella hace, es decir, en el hecho de ungirle en la cabeza, un gesto que evoca el ritual de la unción mesiánica definiéndolo de una forma completamente nueva. En esta nueva comprensión del rito, la unción no tiene que ver con la gloria y el poder, sino con la entrega de la propia vida (Mc 10, 45), que le lleva a Jesús hasta la sepultura. La unción anticipada anuncia que Jesús será constituido Mesías en el momento de su muerte.

A la cena en casa de Simón el leproso sigue la pascua (14, 12) de Jesús con sus discípulos. No es él quien la inicia, son ellos, ratificando así la tradición judía. Jesús acepta, pero transforma la celebración en gesto de suprema solidaridad, recreando los principios de la historia israelita (Mar Rojo, comida nacional) desde su propia experiencia

de entrega mesiánica. No es Jesús quien empieza, pero es él quien da sentido a esa comida, haciéndose pan para su Iglesia.

Tres interpretaciones más una

Este episodio es interpretado de tres maneras diversas, dos declaradas —los murmuradores y Jesús— y una no declarada la mujer-.

1. Los que denuncian el despilfarro tienen una visión bastante corta de las cosas, ya que no saben ir más allá de una mezquina contabilidad, por más que esté enmascarada con preocupaciones caritativas. No llegan a percibir el valor de la persona de Cristo y de su presencia.

2. La mujer anónima, con su buena acción, quiere manifestar honor y estima hacia Jesús, además de afecto. También reconoce en él al verdadero pobre. En aquel momento, Cristo es el pobre por excelencia: rechazado por la gente que cuenta, abandonado por la multitud, traicionado por un amigo, incomprendido por los discípulos, víctima de la soledad, sin séquito, sin poder, sin resultados, sin apoyo.

San Pablo dirá: «*Pues ya conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para enriqueceros con su pobreza*» (2Cor 8, 9).

3. Jesús va todavía más allá. La mujer consigue ver lo que los otros no ven, pero su visión aparece todavía limitada. La mirada de Jesús llega a dar a este gesto una interpretación profética que trasciende la intención misma de la mujer:

En realidad la unción es una historia profética, como la entrada en Jerusalén y el gesto sobre el templo. Como Juan bautizó a Jesús para su ministerio, ahora esta mujer unge a Jesús para su muerte.

El discipulado no es exclusivo de los 12. Cualquiera puede ser seguidor de Jesús. No hay restricciones de género o grados de pureza. Una mujer anónima y un leproso participan en la mesa de Jesús.

El discipulado no está basado en criterios de estatus, sino de acciones. La mujer muestra su fe en lo que realiza. Al hacer la voluntad de Dios se convierte en hermana y madre de Jesús (3,35). Las acciones de los escribas y de Judas muestran su falta de fe.

¿Por qué desaparece el anonimato de las mujeres inmediatamente después de que tenga lugar la escena de Betania?, ¿qué lugar ocupa esta escena en el paradigma? Contemplado desde el final, 14,3-9 marca un punto culminante en el paradigma y solo desde la escena de la cruz se puede saber que el narrador ha trazado, en ellas, los rasgos más claros del seguimiento ideal o pleno (no necesariamente perfecto, pues en el ideal y en la plenitud se incluye la imperfección). La relación entre el personaje, el gesto y su sentido ofrecido por Jesús, vinculado tan estrechamente (prolépticamente) a los acontecimientos pascuales, hace más patente lo que ha supuesto el discipulado y, ahora, el seguimiento. La memoria de estas mujeres no termina aquí y lo que pudiera parecer positivo será matizado en la escena de la tumba vacía. El narrador sigue reservando el anonimato, irónicamente, para los personajes verdaderamente importantes del evangelio, y ellos se caracterizan por la forma correcta de adherirse a Jesús.

14, 10.- Judas Iscariote

Ha seguido a Jesús sin que ello le transforme. Al final, se deja convencer por la razón de los sacerdotes que actúan como representantes de Dios y controlan el poder sacral del judaísmo: hace lo que debe hacer un buen israelita que asume la elección e identidad del pueblo de la alianza. En nombre del Dios sacral del templo (que Jesús ha declarado árbol sin fruto, guarida de ladrones: 11, 12-26) decide entregar a Jesús.

Sacerdotes y escribas manejan el dinero del templo (cueva de ladrones: 11, 15-19) y con él sobornan a Judas, dando un matiz económico al gesto. Mc deja que la misma trama del proceso revele la razón de cada personaje.

10 Καὶ Ἰούδας Ἰσκαριώθ ὁ εἰς τῶν δώδεκα ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς ἵνα αὐτὸν παραδοῖ [αὐτοῖς].

10 Judas Iscariote, aquel que era uno de los Doce, acudió a los sumos sacerdotes para entregárselo.

Judas²⁷⁵ no ha sido nombrado desde 3,19 (lista de los Doce). Es **uno de los Doce**, es decir, un miembro del Israel mesiánico. Al darse cuenta de la inevitable suerte de Jesús, busca la seguridad poniéndose del lado del más fuerte (oportunismo), insensible a la injusticia de la institución a la que acude. Quiere poner a salvo su vida dando a cambio la de Jesús (8,35). Los sumos sacerdotes (el poder religioso), a quienes acude Judas, desempeñarán desde ahora el papel principal en la condena de Jesús, que ha calificado el templo que ellos administran de «cueva de bandidos» (11,17). La acción de Judas es paradigma o figura de la multitud judía, que, aunque ha mostrado su

²⁷⁵ **Iscariote:** Hay diversas hipótesis sobre su significado. La más probable es «varón de (la villa) de Keriot», al sur de la más conocida Hebrón.

simpatía por Jesús (11,18; 12,12.37), nunca ha aceptado sus valores e, incitada por los sumos sacerdotes, pedirá su muerte (15,11s).

El texto nada dice de las razones o motivos que le llevaron a actuar de esa manera. En el irse se incluye su distanciamiento del círculo de los discípulos. (Algunos autores opinan que Judas se sentía inclinado al zelotismo y defraudado por Jesús. No es algo descabellado, ni mucho menos; pero sólo puede pretender el rango de hipótesis.)

No se refiere a un alejamiento del comedor en casa de Simón. Si se le presenta de nuevo como perteneciente al círculo de los doce (aquí con artículo) es para que sirva de advertencia. La estrechísima relación con Jesús no fue capaz de frenarle para llevar adelante la acción. Como «uno de los doce» debe él, tal vez, destacarse de los once restantes. Se dirige a los sumos sacerdotes, grupo adversario dirigente en la pasión. La ausencia de todo tipo de motivación psicológica, que habría podido introducirse fácilmente (cf. Mt 26,15), pretende iluminar el trasfondo teológico de su actuación.

11 οἱ δὲ ἀκούσαντες ἔχαρησαν καὶ ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι. καὶ ἐζήτει πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ.

11 Ellos, al oírlo, se alegraron y le prometieron darle dinero. Él andaba buscando cómo entregarlo y el momento oportuno.

La alegría de los sumos sacerdotes se debe al éxito previsto de sus planes. Han encontrado la manera de prender a Jesús a traición para darle muerte. Quieren matar al Hijo, el heredero (12,6-7), para quedarse con la viña y continuar su explotación del pueblo. Esperan que con la muerte de Jesús toda la expectación que él ha suscitado acabe para siempre. Ellos, la institución religiosa, aceptan en su seno al traidor y, como muestra de ello, le prometen *dinero*, haciendo a Judas cómplice de su injusticia con el pueblo. Judas se encarga activamente de cumplir el propósito de los sumos sacerdotes.

...prometieron darle monedas de plata; La mención de las monedas de plata podría haber dado pie a Mt 27, 9 s para iluminar la acción desde Zac 11, 12 s.

Va a comenzar la pasión de Jesús.

Si se sigue la cronología aparente del relato evangélico, comenzando con la Cena la víspera de Pascua, se llega a la contradicción de situar la ejecución de Jesús el día mismo de Pascua, lo que no estaba permitido en el mundo judío. Por otra parte, Marcos mismo señala que la sepultura de Jesús sucede en el día de la preparación (15,42), que coincide con el primero de los Ázimos, y a la misma hora que la Cena (14,17; 15,42). De todo ello se concluye que, usando un artificio literario, Mc desdobra “el primer día de los Ázimos”, el 14 del mes de Nisán, en dos secuencias que no han de ser entendidas como sucesivas en el tiempo, sino como superpuestas: la primera secuencia (14,12-26) propone una visión teológica de los sucesos del día, que culmina en la eucaristía con la interpretación anticipada de la muerte de Jesús como voluntaria y salvífica (14,24: la sangre ... que se derrama por muchos) y como inauguración de una nueva relación de los hombres con Dios a través de Jesús, formulada para el nuevo Israel en términos de alianza (de la alianza mía); la segunda secuencia (14,27-15,47 / 16,8) es de estilo narrativo y en ella Jesús es presentado como sujeto pasivo del acontecer histórico. El desdoblamiento presenta por separado la explicación y el hecho, unificados bajo la misma datación.

Historia sacramental. Jesús recrea proféticamente la cena de pascua judía a la luz de su entrega y creatividad evangélica. Pero más que el rasgo profético importa aquí el sacramental, releído por la Iglesia en clave eucarística. Jesús condensa en el pan su mensaje de casa, comida y familia, su vida entregada y su muerte salvadora.

14, 12-31.- Última Cena: traición y eucaristía

El texto anterior (14, 3-9), que exponía la cena de Jesús en casa de un leproso, ha venido a convertirse, por la acción de la mujer y la respuesta de Jesús, en antílope del misterio pascual, condensado en la Última Cena. Este 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, como signo de la plenitud escatológica de Israel. Aquí se condensa lo más alto (la decisión mesiánica de Jesús, que da su vida por el Reino) y lo más bajo (la traición mesiánica de sus discípulos, que le entregan y huyen).

A lo largo de los preparativos de la cena (14,12-16), Jesús manifiesta un saber de tipo profético. Sabe lo que va a suceder. Aparece el mismo esquema que durante los preparativos de la entrada en Jerusalén (11,2-6):

- envío de dos discípulos,
- orden de Jesús,
- anuncio de lo que los enviados van a encontrar,
- consignas que hay que ejecutar,

- los discípulos encuentran las cosas como Jesús les ha anunciado y ejecutan las órdenes.

Asociada a los tres anuncios de la pasión, la disposición de los dos relatos sugiere que Jesús se encamina consciente y libremente hacia la cruz.

14,12-16.- Preparativos para la cena pascual (Mt 26,17-19; Lc 22,7-13)

Marcos da mucho relieve a la cena, que para él es pascual. El relato de la preparación se inspira en 1 S 10,2-5 y tiene como finalidad dar realce a la cena pascual, que se narra a continuación, y subrayar la presciencia sobrenatural y la libertad del Maestro (sólo aquí Jesús se llama maestro), que se dispone a dar una lección especial.

En efecto, el pasaje identifica la última cena como una cena pascual en el sentido estricto de que tuvo lugar el 15 del mes de nisán; los otros evangelistas sinópticos siguieron la cronología de Marcos. Sin embargo, Jn 19,14 sitúa la muerte de Jesús en la tarde del 14 de nisán y así hace de la última cena una cena prepascual. La cronología de Juan parece, probablemente, más correcta, puesto que es dudoso que los sumos sacerdotes y escribas hubieran actuado de aquella forma el primer día de la pascua. El objetivo de la identificación marcana era conectar más estrechamente la muerte de Jesús con los temas pascuales del sacrificio y la liberación.

En este extraño relato hay un verbo que se repite cuatro veces: «preparar». De principio a fin todo está dominado por la idea de *preparar* la cena de Pascua. La preparación es compleja, pero Marcos solo se fija en un detalle: el lugar de la celebración y cómo llegar a él.

14,12

Es tiempo de pascua judía, y los discípulos quieren que Jesús la celebre. 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.

No se plantea aquí el tema de la historicidad, decidiendo si la cena de Jesús con los discípulos fue o no fue pascua judía. Marcos 14, 12 supone que sí; en cambio, Jn 13, 1-2 parece negarlo. Lo que importa en el texto no es la historicidad externa del hecho, sino el paso de la vieja a la nueva pascua. Por eso, Marcos empieza interpretando la cena de Jesús en contexto de pascua israelita, para superar después (por dentro) ese nivel, haciendo así que se pase 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 ese fondo, celebrar la pascua en Jerusalén significa volver a respetar los rituales sagrados.

12 Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, Ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἔτοιμάσωμεν ἵνα φάγης τὸ πάσχα;

12 El primer día de los Ázimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dijeron sus discípulos: ¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de Pascua?

Nueva datación (cf. 14,1): *el primer día de los Ázimos*²⁷⁶ era la víspera de Pascua; la cena pascual se celebraba a la puesta del sol, cuando, según el cómputo judío, daba comienzo el día de Pascua. La festividad duraba siete días, durante los cuales no se comía pan fermentado (Ex 23,15; 34,18). La mención del sacrificio del cordero pone a toda la narración siguiente, hasta la muerte y sepultura de Jesús, bajo el signo de la Pascua. La iniciativa de celebrarla no es de Jesús, sino de los discípulos (seguidores israelitas), que pretenden preparar la cena pascual judía; Jesús les indicará qué pascua es la que tienen que preparar.

Desde el punto de vista judío, la dificultad de la doble indicación de tiempo consiste en que ciertamente la fiesta de

²⁷⁶ Según el cómputo marcano es el día quinto, jueves, preparación de la Pascua que comienza ese mismo día al atardecer. Es el 14 de nisán. Pero se produce a menudo una gran confusión cronológica porque —según el modo romano que sigue en este momento Mc— por la mañana, al alba (hacia las seis de la mañana), concluye el jueves y comienza el viernes 14 de nisán, la Pascua. Por tanto ese día 14, jueves, sería el día preparatorio para la Pascua hasta el atardecer según el modo judío. En ese día judío sería el momento del sacrificio de los corderos en el Templo por los sacerdotes, que tenían tiempo hasta el atardecer. La cena tendría lugar inmediatamente después del sacrificio; pero al ser ya por la noche, habría comenzado ya el viernes 14 de nisán para los judíos, pero todavía no para los romanos. La crucifixión fue al día siguiente, viernes, al modo tanto judío como romano, a las quince horas. Pero tal acontecimiento ocurriría según Marcos nada menos que en el día judío de la Pascua, que acabaría al día siguiente, por la tarde de ese mismo viernes al modo judío y al alba siguiente, al modo romano. El sábado, 15 de nisán, está Jesús en la sepultura hasta el alba del primer día de la semana, el domingo, 16 de nisán.

Que Mc utilice en este momento la cronología romana no quiere decir que fuera un ignorante de las costumbres judías, sino que era quizás un judío educado en la diáspora, o mejor, que escribe para conversos paganos que cuentan los días al modo normal romano. La doble indicación temporal del v. 12 indica que los lectores del evangelio son gentiles, que pueden desconocer las costumbres judías.

los panes ázimos puede llamarse pascua a secas, pero la matanza de los corderos se llevaba a cabo la víspera de la fiesta de la pascua. Según datos rabínicos, la matanza comenzaba después del sacrificio vespertino del día de la preparación, es decir, hacia las 14,30 h. Si la fiesta de pascua caía en sábado, se comenzaba una hora antes. Puesto que la pascua era una «fiesta fija» y caía siempre el 15 de nisán, el día de la preparación es el 14 de nisán. Mas como Marcos, en atención a su público cristiano venido de la gentilidad, hace que el día comience con la mañana, para la mentalidad judía se produjo una confusión inadmisible de día de preparación y día de la fiesta.

13 καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς, Ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν, καὶ ἀπαντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων ἀκολουθήσατε αὐτῷ,

13 **Él envió a dos de sus discípulos diciéndoles: «Id a la ciudad, os encontraréis con un hombre que lleva un cántaro de agua; seguidlo.**

Jesús envía dos discípulos a *la ciudad*, el centro que domina al pueblo con su ideología y su aparato institucional (no aparece ya el nombre de Jerusalén), como antes los había enviado a «la aldea», subordinada a ella (11,2).

Para que lleguen al lugar donde Jesús va a celebrar su Pascua, les da una señal: encontrarán un hombre que, contra la costumbre, lleva un cántaro de agua (tarea propia de mujeres). El individuo sabe lo que tiene que hacer, conducir a los discípulos a un lugar determinado. Todo el episodio tiene sentido figurado: el hombre que lleva el *agua* alude a Juan Bautista, el que bautizaba con agua (1,8), como señal de cambio de vida. *Seguir al hombre del cántaro* significa que tienen que cambiar, rompiendo con un pasado. Han acompañado a Jesús aferrados a su mentalidad; como no se desprendan de ella, no participarán de la Pascua que él va a celebrar.

.-Envío a dos de sus discípulos = (dos es el número de la misión)

El hecho de “*salirles al “encuentro”*”, el “*cántaro de agua*”, la invitación a “*seguirlo*”, la repetición de los términos *preparado*, “*preparad*” (Mc 1,2-3: “*él (Juan Bautista) preparará tu camino*” (*Preparad el camino al Señor*)). Está indicando que deben tener un cambio de vida como el que anunciaba Juan Bautista. Se podría tratar de un discípulo de Juan que se dirigiese a una comunidad determinada, conocida de Jesús, pero no de los Doce. Dentro del grupo de los Doce había discípulos de Juan.

Para el cumplimiento de su tarea se les da una señal que les ayudará en el camino. La particularidad de esta señal consiste, precisamente, en su cotidianidad. Porque de seguro podía encontrarse en todo momento en Jerusalén a gente que llevaba agua de la fuente de Siloé. No obstante, ellos tenían que seguir a éste que llevaba el agua hasta su casa. El recado que tenían que transmitir al dueño de la casa, recado que les documentaba como verdadera delegación, recibía su fuerza del título *didaskalos*. Este hace que el dicho no aparezca como petición, sino como orden.

Precisamente la cotidianidad del transportar agua debe enseñar a conocer que el camino de Jesús hacia el sufrimiento estaba fijado de antemano hasta en sus detalles; que, por consiguiente, él lo conoce y lo acepta en obediencia. Así, de igual manera que en 11, 1ss, junto a su majestad se encuentra su anonadamiento.

14,14-15

La sala adquiere un carácter sagrado con las circunstancias especiales de su elección²⁷⁷. De este modo, el comportamiento habitual de los habitantes de Jerusalén, que solían ser generosos con los que peregrinaban a la fiesta acogiéndolos, habría sido recogido por la tradición para hacer notar un acontecimiento maravilloso, que Marcos incorpora a continuación. Con su decisión de no explicitar los términos referentes a la casa, habría querido destacar especialmente la sala donde tiene lugar la cena como el espacio fundamental asociado a la memoria celebrativa que era actualizada en el presente.

14 καὶ ὅπου ἐὰν εἰσέλθῃ εἴπατε τῷ οἰκοδεσπότῃ ὅτι Ὁ διδάσκαλος λέγει, Ποῦ ἔστιν τὸ κατάλυμά μου ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω; 15 καὶ αὐτὸς ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον ἔτοιμον· καὶ ἐκεῖ ἔτοιμάσατε ἡμῖν.

14 y en la casa adonde entre, decidle al dueño: “El Maestro pregunta: ¿Cuál es la habitación donde voy a comer la Pascua con mis discípulos?”. 15 Os enseñará una habitación grande en el piso de arriba, acondicionada y dispuesta. Preparádnosla allí».

El hecho de que el hombre del cántaro guíe a los discípulos subraya la misión de Juan como precursor que, como tal, lleva a Jesús: *mi posada* indica el fin del camino (1,2); Jesús va a celebrar *la Pascua* verdadera; el local *en alto*, alude sin duda al monte donde se realizó la antigua alianza (Ex 24,4-8) y a la cruz, levantada sobre la tierra; es

²⁷⁷ La tradición jurídica señalaba que las casas de Jerusalén eran propiedad del pueblo y, por consiguiente, no podían alquilarse por dinero. Ni siquiera por cojines y almohadas se cobraba alquiler; cf. mPes 10,5. Los huéspedes ofrecían tan sólo la piel del cordero como contraprestación.

grande, porque está destinado a «muchos» (14,24); está **preparado** por parte de Jesús, pero los discípulos, después de romper con la injusticia (1,4: «enmienda»), haciendo caso a Juan, han de colaborar en la realización de la nueva Pascua (**preparádnosla allí**); lo harán con su entrega personal (alusión a los puestos a la derecha y a la izquierda, 10,37).

Jesús va a celebrar en medio de Israel una pascua alternativa que dará realidad a lo que anuncia la antigua; será liberación definitiva, creará el nuevo pueblo de Dios, que se extenderá a toda la humanidad. Los discípulos tienen que contribuir a la preparación de ese nuevo éxodo siempre abierto en la historia. En medio de este sistema opresor (Jerusalén) se celebra la verdadera liberación.

Un local grande; (= porque en esa Pascua va a caber la humanidad entera)

Una sala grande, ya cubierta y preparada (con alfombras). El dueño de la casa ofrecerá a los discípulos una gran sala en el piso superior. Por lo general, en las casas ciudadanas la habitación mayor se encontraba en el piso superior. Puesto que para la celebración de la pascua tenían que reunirse al menos diez personas, la *mishná* prescribía un espacio de 10 varas cuadradas (unos 23 m²) ἐστρωμένον, que se traduce generalmente por piso de ladrillo, enlosado, entarimado, debe traducirse aquí por **«cubierto con alfombra»**.

A diferencia de la primera pascua y de los samaritanos, los judíos celebraban la pascua como banquete durante el cual se estaba en la mesa. La postura yacente pretendía expresar que el pueblo había pasado de la esclavitud de Egipto a la libertad. Incluso el más pobre tenía la obligación de tomar la comida pascual en esta postura.

16 καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ καὶ ἥλθον εἰς τὴν πόλιν καὶ εὗρον καθὼς εἴπεν αὐτοῖς, καὶ ἤτοιμασαν τὸ πάσχα.

16 Salieron los discípulos, llegaron a la ciudad, encontraron las cosas como les había dicho y prepararon la cena de Pascua.

Los discípulos ejecutan las instrucciones. En el plano narrativo, se trata de la preparación de la cena; en el teológico, de la disposición personal a una entrega como la de Jesús.

En el relato de Marcos sobre los preparativos de la cena pascual, hay un significativo desplazamiento de lenguaje. El texto comienza diciendo: «*El primer día de los ázimos, cuando se inmolaba la víctima pascual, le dicen los discípulos: ¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de Pascua? ...*» (Mc 14,12). Sin embargo, cuando es Jesús quien da las instrucciones para el dueño de la casa, habla de «cenar con mis discípulos», desaparecen las alusiones a lo litúrgico y no hay ya ni una palabra sobre ázimos, cordero, hierbas amargas, oraciones o textos bíblicos: solo pan y vino, lo esencial en una comida familiar. Quiere cenar con los suyos y para eso necesitan encontrar una sala en la que haya espacio para estar juntos: ese es el único objetivo que permanece y que Lucas subraya aún con más fuerza «*¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua!*» (Lc 22, 15). El «con vosotros» es más intenso que la conmemoración del pasado, lo ritual deja paso a los gestos elementales que se hacen entre amigos: compartir el pan, beber de la misma copa, disfrutar de la mutua intimidad, entrar en el ámbito de las confidencias.

14, 17-21.- Bajo el peso de la traición

Los Doce, que representan a Israel, van a fallar. Uno lo va a entregar. El día de la Pascua precisamente. Pero la debilidad mayor de ellos se halla en que todos dudan de sí mismos: **“¿Acaso soy yo?”**. Cada discípulo, en el texto, se descubre capaz de traicionar a Jesús. Buena actitud para comenzar el relato de la Pasión.

En boca tanto de Judas como de los otros once, su pregunta es altamente reveladora. Tal como está formulada en griego, hace esperar una respuesta negativa: «*Ciertamente no soy yo, ¿verdad?*» Tal como la expresa Judas, la pregunta lo delata como mentiroso, porque él la hace después de haber sellado ya su pacto con los sumos sacerdotes (14,10-11). Tal como la formulan los once, manifiesta su enorme sentido de falsa confianza en sí mismos: todos están seguros de que son incapaces de traición. Y cuando Jesús predice en el Monte de los Olivos que todos los discípulos lo abandonarán y que Pedro lo negará, Pedro responde dos veces y en ambos casos con grandes frases de falsa convicción (14,26-31).

14,17

Entrada la tarde: aunque Mc siga el modo romano de contar los días, la mención expresa de la tarde puede ser un guiño al modo judío: hacia las seis comenzaba el viernes, día sexto, que para él era la Pascua. Es posible que, como en Jn 13,30, la oscuridad tenga quizás en Marcos un sentido simbólico negativo.

17 Καὶ ὥψιας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.

17 Caída la tarde fue allí con los Doce.

Nuevo momento, «*caída la tarde*», la misma hora de la sepultura de Jesús (15,42); esta indicación temporal coloca

siempre la escena en que aparece bajo el signo de la incomprensión (1,32; 4,35; 6,47). Acompañan a Jesús los Doce, el nuevo Israel, que se identifican con “*los discípulos*” del v.14.

En el evangelio de Marcos se distinguen dos grupos de seguidores de Jesús, unos procedentes de la religión judía a quien llaman discípulos, o los Doce (número simbólico que abarca a todos los que provienen de la religión judía, ahora el nuevo Israel) y otros provenientes del paganismo.

Llegado, el anochecer viene en compañía de los Doce... El anochecer evoca oscuridad, indica que se está apagando la poca luz que había.

La discrepancia que se derivó del hecho de que Jesús habría enviado a dos discípulos y, obviamente, no podría haber venido sino con diez, demuestra que v. 17 no es tradición antigua. Al evangelista le interesaba propiamente presentar a los doce como partícipes de los sucesos que tendrán lugar a continuación. Él mismo habría introducido en v. 20 la caracterización del traidor como «*uno de los doce*».

El contexto de la narración indica a Betania como punto de partida con los doce a la ciudad. Debe contarse entre los doce a los dos discípulos enviados (14,13) Marcos acepta la incongruencia porque está sumamente interesado en dejar bien claro que los doce son testigos de los acontecimientos que sucederán a continuación. La presencia de los doce se refiere no solo a la comida, sino a todo lo que sigue, hasta la disolución de su círculo (14, 50)

18 καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθίοντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἄμην λέγω ὑμῖν ὅτι εἰς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με, ὁ ἐσθίων μετ. ἐμοῦ.

18 Mientras estaban reclinados a la mesa comiendo, dijo Jesús: “Os aseguro que uno de vosotros me va a entregar, uno que está comiendo conmigo”.

Compartir la comida, signo de amistad e intimidad. En la escena no se menciona el nombre del traidor, subrayando su carácter representativo.

La postura para comer es “*reclinados*”, la propia de hombres libres²⁷⁸, en una comida festiva y típica de la cena pascual; la pascua judía celebraba la liberación de la esclavitud de Egipto, pero está vacía de sentido porque la sociedad judía es opresora, la pascua judía era un mero recuerdo, la de Jesús, una nueva realidad: él va a efectuar la liberación definitiva.

La postura reclinada contradice las normas del rito de la Pascua (cf. Ex 12,11), que ya no se seguían al pie de la letra (comer de pie, por ejemplo). Los verbos utilizados por Marcos son *anakeimai* y *katakeimai*, y aunque son muy similares, el segundo expresa con mayor propiedad la postura yacente, y ambos se refieren a sentarse a comer en un banquete.

Esta postura no deja de ser ambigua, pues los comensales podían recostarse en las comidas de las fiestas (2,15), banquetes reales (6,26), comidas ofrecidas a huéspedes (12,39; 14,3) y banquetes de bodas, de modo que condensa diferentes momentos y tipos de comida recogidas en los relatos del evangelio y propias de la cultura del mundo de la historia. Estas evocaciones, así, ponen en contacto el escenario del banquete, la comida festiva, con aquellos conflictos humanos en los que Jesús participa, el conflicto de la exclusión y la inclusión por prejuicios ético-religiosos (banquete de Leví, la mujer del perfume).

No se menciona en esta cena ninguna de las viandas propias de la cena judía, ni siquiera el cordero; el evangelista indica así que Jesús no celebra aquella pascua, sino que anticipa la suya.

19 ἥρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἰς κατὰ εἰς, Μήτι ἐγώ;

19 Ellos comenzaron a entristecerse y a preguntarle uno tras otro: «¿Seré yo?».

El anuncio de Jesús produce inquietud en los discípulos. No discuten su afirmación, y les produce tristeza. Cada uno se ve como posible traidor: no están seguros de su propia fidelidad. La pregunta que hacen uno por uno indica que no tienen indicio alguno que les permita identificar al traidor; hasta este momento no se ha señalado nunca por su oposición a las palabras o acciones de Jesús.

Para **λυπεῖσθαι**, (= *dejando ver su pesadumbre*, cf 10, 22). En LXX, el verbo tiene significados marcadamente diversos: enfadarse (1Re 29, 4), excitarse (Gen 45,5), lamentar (Is 15,2), estar preocupado (Is 19, 10).

²⁷⁸ Recostados: el texto de Ex 12,11 señala que la cena pascual ha de tomarse de pie y con ánimo viajero para recordar la salida de Egipto. Con el tiempo, sin embargo, los judíos cambiaron la costumbre, y los rabinos dictaminaron que la postura durante la cena debía de ser solemne, recostados en triclinios —o en algún sitio si se era pobre— de modo que la posición misma reflejara la libertad del pueblo de Israel, ya que el comer recostado estaba prohibido a los esclavos.

14, 20.- Inquietud de los discípulos

Entregar al Hombre, renunciar a todo valor humano e intentar suprimirlo; Judas, cómplice e instrumento de la institución, por miedo a perder su vida (14,11). Esa traición a sí mismo y al hombre en general es el fracaso total de la existencia (cf. 8,36). Jesús conoce y acepta su próxima muerte.

En cuanto a la identidad del traidor, Marcos no hace referencia expresa a Judas. Lo importante no es el nombre del traidor sino su calidad²⁷⁹: uno de los Doce, de los elegidos, de los invitados a la cena de Pascua.

20 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Εἰς [ἐκ] τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ. ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον.

20 Pero él les dijo: —Uno de los Doce, el que moja commigo en el plato

Acentúa Jesús que es *uno de los Doce*, de los que él convocó llevado por su amor a Israel (3,13: “a los que él quería”), uno que exteriormente está tan cerca de él que comparte su misma comida (*en la misma fuente que yo*²⁸⁰), en teoría, su misma vida.

Jesús anuncia la traición, sin mencionar el nombre del traidor; éste aparece como un prototipo. Sólo indica Jesús que es uno que está comiendo con él, uno al que ha dado prueba de su amistad invitándolo a su mesa; alude al Sal 41,10: “*Mi amigo, del que yo me fiaba, y que compartía mi pan, es el primero en traicionarme*”; subraya así la gravedad de la traición. El salmo trata de uno que está enfermo, es perseguido y del que se distancian los amigos.

Al acentuar Marcos el fracaso de los discípulos, la pregunta de éstos adquiere en él la autonomía de la propia inseguridad y la tristeza se convierte en expresión de la falta de conocimiento. En su respuesta, Jesús no entra en la pregunta de los discípulos, sino que vuelve a repetir, de forma más concreta, su anuncio: es uno de los doce, el que moja en el plato con él. De nuevo se pone en entredicho a la totalidad del círculo de los doce, no se desenmascara al traidor (como Jn 13, 26), aunque está presente. Marcos no informa de su marcha, que ha debido tener lugar antes de 14,43.

14, 21. -El Hijo del hombre se va

“Irse” no es una expresión equivalente a morir; se puede referir, según la amplia terminología bíblica, al hecho de ir por el camino señalado por Dios.

Caminar ante Dios quería decir hacer la voluntad de Dios. Ya en 9, 12 había explicado que la pasión del hijo del hombre está preanunciada por la Escritura, y también la asociación del término “hijo del hombre” con el verbo (*paradidomai* = entregar, hacer arrestar)

.-Según está escrito. Aunque el cumplimiento del AT es un tema principal en el relato marcano de la pasión, no hay ningún pasaje del AT que hable de los sufrimientos del Hijo del hombre²⁸¹.

21 ὅτι ὁ μὲν νιὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι. οὐ ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἀνθρώπος ἐκεῖνος.

21 Porque el Hombre se marcha, según está escrito acerca de él, pero ¡ay del hombre ese que va a entregar al Hombre! Más le valdría a ese hombre no haber nacido.

El Hombre (= es el modelo de hombre que alcanza toda su plenitud humana; ser semejante a Dios, vivir su propia vida)

El Hijo del hombre se marcha indica la voluntariedad de su muerte. La alusión a la Escritura recuerda Jr 43,19: «*No sepa un hombre adónde te marchas*», que podría sugerir el fracaso de la traición, cuyo desenlace no será la muerte, sino la vida, aunque el traidor no lo sepa. Ya en 9,31 había aparecido el antagonismo entre los «hombres» y “el Hijo del hombre”, portador del Espíritu; “hombre” designa al que, por su ideología y su praxis, bloquea su propio desarrollo humano y lo impide en los demás; es enemigo a muerte del Hijo del hombre, paradigma de la plenitud humana, que invita a todos a esa plenitud. El primero va al fracaso existencial; el segundo es la cima de la condición humana. **Entregar al Hijo del Hombre** significa querer anular todo valor humano, todo desarrollo y plenitud del hombre. Quien tiene ese propósito es traidor a sí mismo y al hombre en general. Al condenarse a sí

²⁷⁹ ¿Desea Marcos que el lector del evangelio considere, como cualquiera de los Doce, la posibilidad de traicionar a Jesús? Las circunstancias del siglo I, tan duras para muchos cristianos, podrían dar pie a pensarlo. Pero Marcos no hace la menor alusión en este sentido. En todo caso, deja al lector la libertad de interrogarse.

²⁸⁰ Pertenecía al *séder*, u orden de procedimiento, de la Pascua que hubiera uno (o varios platos) con una salsa denominada *parad*, compuesta de almendras, higos, dátiles, vinagre y alguna especia, donde se mojaba el pan comunalmente.

²⁸¹ No se logra identificar exactamente la Escritura concreta a la que pueda referirse el pasaje. Lo más seguro es que Marcos englobe diversas figuras dolientes mediante las cuales Dios ha llevado adelante su proceso de salvación como pueden ser el Siervo, el justo del salmo 22, la historia de Jeremías y el justo doliente de Zacarías (12, 9-14). En todos estos casos se han dado traiciones y Dios ha seguido su proyecto salvífico a través de ellas.

mismo al fracaso, se convierte en un aborto de hombre. No vale la pena nacer para eso.

Si hasta el presente se centró la atención en el hecho de la traición, ahora ocupará el lugar central la partida del Hijo del hombre. **Marchar** (*όπαγεται*) es un eufemismo para indicar la muerte. La palabra, que en el cuarto evangelio designa el retorno del Hijo al Padre (Jn 7, 33; 8, 14.21 entre otros), mira aquí sólo al destino de muerte, pero lo presenta como aceptado activamente. Aquí está lo especial de esta profecía de muerte. El destino aceptado responde a la voluntad de Dios preanunciada en las Escrituras. El dicho aislado no se refiere a pasaje escriturístico concreto alguno, pero en el contexto parece sugerirse una referencia a Sal 41.

La eucaristía (Mt 26,26-30; Lc 22,15-20; 1 Cor 11,23-25)

El relato de la institución de la Eucaristía habla, más que de un verdadero banquete pascual, de una atmósfera pascual. Sin alusión alguna al cordero, que ocupaba el centro de aquella comida, el acento recae en los gestos y palabras de Jesús. Estos gestos y palabras han llegado envueltos en el ropaje de las reflexiones comunitarias y, aun en el firme terreno de la historia, es difícil poder remontarse al acontecimiento en su tenor original.

Los que acompañan a Jesús en la Cena han sido designados como “los discípulos” (14,12-14,16) y como “los Doce” (14,17.20), indicando que la Cena tiene un aspecto que les atañe en cuanto seguidores de Jesús (discípulos) y otro en cuanto representan al Israel definitivo (los Doce). El primer aspecto se refiere a la comida con Jesús (cf. 2,15) y a la participación de su pan/cuerpo y su vino/sangre, que será común con los demás seguidores; el segundo, exclusivo para ellos, se refiere a la interpretación de la Cena en categorías tomadas del AT. De hecho, el relato de Mc tiene como trasfondo el de Ex 24,6-8, donde se describe el rito que sellaba la antigua alianza entre Dios y el pueblo. En la Cena, Jesús expresa la voluntariedad de su entrega y muerte, que fundan la nueva alianza.

Marcos ha transmitido la fórmula más primitiva de la institución de la Eucaristía. Las palabras de Jesús en su lengua materna (el arameo) expresan más profundamente la realidad que allí se estaba ofreciendo a los hombres. Jesús dijo en realidad: “*esto que ahora tengo entre mis manos en adelante seré yo mismo*” en totalidad. Yo mismo transformado o presencializado en el Pan. No es una parte de su ser lo que se entrega sino la totalidad del ser humano y divino de Jesús. Esta es la única explicación adecuada habida cuenta del sentido de los términos utilizados por el Maestro.

En Marcos 14, 22-26 sorprende no encontrar, si se exceptúa *ὑμνήσαντες*, alusión alguna a la fiesta de la pascua ni la mención del cordero pascual, a pesar de que el contexto de Marcos presupone una comida pascual. Se explica esto por el empleo del texto en la comunidad, que, ciertamente, celebró la eucaristía, pero no la pascua.

14, 22-26.- Pan y vino. La nueva copa en el Reino

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 nueva Cena de Jesús: enfrentado con la traición y superando todo gesto de violencia o venganza, invirtiendo así el proceso de muerte. 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 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 ya caducado (higuera seca, templo destruido) y para culminar lo que se hallaba prometido o anunciado en las multiplicaciones.

Precisamente allí donde le traicionan y quieren matarle, en el mismo lugar donde se rompe el signo y realidad de la grandeza israelita despidiéndose de los discípulos, 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 de nuevo en el reino de Dios. Esto significa: yo os invito al Reino.

El gesto de la Última Cena recoge, por tanto, el sentido y las implicaciones de las comidas de Jesús en Galilea, a campo abierto, con todos los que vienen y están necesitados, para saciar el hambre y anunciar la llegada del Reino.

En el momento final de su entrega, él ha podido identificarse con el pan que ofrece a quienes le traicionan, superando el modelo mesiánico centrado en los Doce de Israel y fundando la iglesia sobre el signo de su cuerpo convertido en fuente de existencia (encuentro) para todos los hombres.

Ésta es la señal que los fariseos discípulos no entienden (cf. Mc 8, 11-21), el sacramento mesiánico: lo que Jesús ha hecho en Galilea (multiplicaciones) se cumple así en Jerusalén. Lógicamente, los discípulos tendrán que volver a Galilea tras la pascua reasumiendo el camino del pan multiplicado.

14, 22.- Signo del pan

Jesús asume y condensa en el pan de la cena (bendecido, partido, dado) el gesto más profundo de su vida. Lo que ha sido antes el pan compartido y multiplicado (cf. 6, 6b-8, 26) es ahora su cuerpo (*sôma*), ungido para la sepultura por la mujer del vaso de alabastro (cf. 14, 8). De esa forma condensa Jesús el camino y verdad de su evangelio.

Este signo (*y tomando el pan...*) retoma y actualiza el gesto de las multiplicaciones (cf. 6, 30-44; 8, 1-10), que los discípulos no habían entendido (cf. 8, 21). Ahora deberían comprender, aunque por 14, 27-72 parece que tampoco han entendido, cuando Jesús les dice claramente que el pan es su cuerpo.

Lo bendijo, lo partió y se lo dio. Es evidente que al fondo de ese signo se halla el gesto de un padre de familia (o representante de grupo) que, presidiendo la mesa, pronuncia la oración y reparte el pan. Pero aquí se actualiza también el recuerdo de las multiplicaciones de Jesús que toma los panes, bendice a Dios, los parte... (6, 41; 8, 6). De todas formas, en medio de la continuidad hay una profunda diferencia. Antes, en las multiplicaciones, Jesús daba el pan a los discípulos para que lo repartieran a la muchedumbre, en gesto de servicio. Ahora les ofrece su propia vida como pan, para que ellos coman, creando con él una comunidad somática (un cuerpo).

Tomando el pan. De los panes y peces del campo, que expresaban el gozo mesiánico del pueblo que se unía y saciaba en la comida, se pasa al mismo Jesús que, dando el pan, se da a sí mismo (muriendo por los otros). Entre las multiplicaciones y la eucaristía se establece un camino de ida y vuelta: sólo se multiplica el pan allí donde el creyente entrega su vida por los otros, volviéndose comida y creando comunión con (para) ellos. El signo central de la pascua judía era el cordero sacrificado y compartido en familia de puros. La pascua cristiana se expresa en el pan que Jesús ofrece a todos.

La palabra hebrea que traducen al griego por *σῶμα*, no significa exactamente cuerpo. En la antropología judía, el ser humano era un todo único, pero podía distinguirse distintos aspectos de ese todo: hombre carne, hombre cuerpo, hombre alma, hombre espíritu. Hombre cuerpo no hace referencia a la carne, sino a la persona sujeta de relaciones. El *σῶμα* griego tiene varios significados, pero al traducirlo al latín por “corpus”, terminó por imponerse el significado material físico y esto distorsionó el mensaje original. En ese sentido, Jesús no dijo: Esto en mi cuerpo sino esto soy yo, esto es mi persona que se entrega.

22 Καὶ ἐσθίοντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἐκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν, Λάβετε, τοῦτο ἔστιν τὸ σῶμά μου.

22 Mientras comían cogió un pan, pronunció una bendición, lo partió y se lo dio a ellos, diciendo: «Tomad, esto es mi cuerpo».

En la comida, Jesús ofrece el pan (**Tomad**) y explica que es **su cuerpo** (gr. *sôma*). En la antropología del tiempo, el *sôma* significaba la persona en cuanto identidad, presencia y actividad; en consecuencia, al invitar Jesús a tomar el pan/cuerpo, invita a asimilarse a él, a aceptar su persona y actividad histórica como norma de vida; él mismo da la fuerza para ello (pan/alimento). No se indica que los discípulos coman el pan.

Jesús pronuncia sus palabras, en medio de la comida, y sorprende, para quienes esperan la comida pascual, que no se incluya el cordero en medio de la bendición del pan y de la copa de vino, como era la costumbre. La narración en la voz del narrador y en el punto de vista de Jesús sobre el pan incluye una secuencia ritual que evoca en el lector la escena de la multiplicación de los panes del cap. 6 y 8.

Y dijo: tomad. Ha desaparecido el cordero como principio de unidad y comunión del pueblo y en su lugar aparece Jesús con un pan en las manos. Ya no pronuncia una palabra y signo de sacralidad exterior, como si un cordero fuera expresión y presencia de Dios, sino que el “sacrificio” se identifica con su misma vida compartida.

Λάβετε, τοῦτο ἔστιν τὸ σῶμά μου. Podría traducirse **tomad esto; significa mi cuerpo**, o bien la más habitual **tomad, esto es mi cuerpo**, pero manteniendo la condición explicativa del gesto profético. En cualquiera de los casos esto se refiere al pan partido, es decir, a los trozos de pan. El sentido viene a decir: **tomad, yo soy esto**.

Entre las multiplicaciones y la eucaristía se establece un camino de ida y vuelta: sólo se multiplica el pan allí donde el creyente entrega su vida por los otros, volviéndose comida y creando comunión con (para) ellos (como hace Jesús). El signo central de la pascua judía era el cordero sacrificado y compartido en familia de puros. La pascua cristiana se centra en el pan que Jesús ofrece a todos, ofreciéndose él mismo por ellos.

14, 23-24.- Signo de la copa

El cáliz de vino condensa la entrega ya anunciada de Jesús (cf. 8, 27-10, 52). Asumiendo y superando la pascua judía, Jesús ofrece a sus discípulos la copa del agradecimiento que es la sangre de su alianza. El tema resulta más complejo que el del pan; las palabras de Jesús (alianza, sangre) parecen más novedosas, aunque tienen un profundo simbolismo en la historia israelita; por eso Marcos ha tenido que explicarlas con cierta detención.

Marcos ha hablado ya del cáliz como “*bautismo de vida*”, es decir, como muerte a favor del Reino (cf. 10, 35-45). En ese contexto, él ha añadido que Jesús, Hijo del Hombre, «ha venido a servir a los demás y a dar su vida (*psykhē*) como redención por muchos» (10, 45). Desde ese fondo entiende el signo del vino, interpretado como “sangre” en el sentido radical de “vida” (Gen 9, 4-5; Lev 17, 11.14; Dt 12, 23). Por eso (a diferencia de Pablo), él identifica el cáliz con la sangre (vida) de Jesús y no sólo con su alianza.

23 καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἐπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

23 **Y, cogiendo una copa, pronunció una acción de gracias, se la pasó y todos bebieron de ella.**

Al contrario que el pan, Jesús da la copa sin decir nada y, en cambio, se afirma explícitamente que *todos bebieron de ella*. Las palabras que explican el significado de la copa las pronuncia Jesús después que todos han bebido (*y les dijó: etc.*) *La sangre... derramada* significa la muerte violenta o, mejor, la persona en cuanto sufre tal género de muerte. *Beber de la copa* significa, por tanto, aceptar la muerte de Jesús y comprometerse, como él, a no desistir de la actividad salvadora (representada por el pan) por temor ni siquiera a la muerte (8,34; 10,38.45; 13,37; 14,3; cf. 10,38, «el trago/copa»); a este compromiso responde el don del Espíritu (cf. 1,10).

Estos datos indican que «comer el pan» y «beber de la copa» son actos inseparables; es decir, que no se puede aceptar la vida de Jesús sin aceptar su entrega hasta el fin, y que el compromiso de quien sigue a Jesús incluye una entrega como la suya, por causa suya y del evangelio (cf. 8,35). De este modo, la participación en la eucaristía renueva el compromiso hecho en el bautismo de seguir a Jesús hasta el final. Es precisamente el contenido del mandamiento de Jesús a sus seguidores (13,34.35.37: «mantenerse despierto»).

Se discute si en la comida pascual y también en los banquetes judíos se bebía de una copa común o si era habitual el uso de copas individuales. Aunque no se puede excluir la primera alternativa, también a causa de la analogía con el pan partido-, tal vez la copa común habría estado vigente como señal de la comida eucarística comunitaria (cf. 1 Cor 10, 16) 128. No existe una polémica contra una praxis eucarística sin vino.

Cáliz es el utensilio (copa o vaso) y es también la bebida que contiene. Preguntando a los zebedeos si estaban dispuestos a beber el cáliz que él iba a beber (cf. 10, 38-39), Jesús lo relaciona con la entrega de la vida. Más tarde, el relato de Getsemaní (14, 36: ¡Apara de mí...!) presenta el cáliz como expresión dolorosa de entrega de vida hasta la muerte. Pues bien, ahora Jesús interpreta su vida como copa/cáliz que ofrece y comparte solidariamente, de forma que todos beben de ella y se comprometen a participar en su destino. Beber el cáliz de Jesús en este contexto significa asumir el riesgo y entrega de su evangelio, en generosidad o donación hasta la muerte.

14,22.- Y les dijo: ésta es la sangre de mi alianza.

El texto (Τοῦτο ἔστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης) se puede traducir de dos maneras.

(a) **Ésta es la sangre mía de la alianza**, uniendo *mou* (mía) con *haima* (sangre), para destacar la novedad de la sangre de Jesús, como suponiendo que la alianza resulta conocida (sería la misma de Ex 24, 8) y que la novedad es la sangre.

(b) **Es la sangre de mi alianza**, uniendo *mou* con *diathēkēs*, para destacar así la novedad de la alianza de Jesús (en una línea más cercana a Pablo).

Sea como fuere, la sangre de la alianza de Jesús no es fuerza biológica de generación (como la de Abrahán, y los Doce patriarcas, con sus descendientes carnales), pues ella supera de una vez y para siempre la sacralización de los aspectos nacionales o raciales de la vida.

24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τοῦτο ἔστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

24 **Y les dijo: «Esta es la sangre de la alianza mía, que se derrama por todos».**

El segundo aspecto de la Cena, propio del nuevo Israel (los Doce) está expresado sobre todo en la explicación de la copa: *Esta es la sangre de la alianza mía*. Por alusión a Ex 24,8b, Jesús les interpreta su muerte en términos de alianza; quiere hacerles comprender que, para el nuevo Israel, la alianza del Sinaí queda sustituida por la suya (cf. 2,19s, «el Esposo/novio»).

Los paralelos con la institución de la primera alianza son numerosos: Moisés cogió el libro/código de la alianza, que contenía la Ley; Jesús coge el pan (a la Ley se la llamaba «pan»). A la lectura de la Ley hecha por Moisés en presencia de todos corresponden las palabras de Jesús: *esto es mi cuerpo*: su persona y actividad son el pan/Ley de su alianza. Con la lectura de la Ley pretendía Moisés que el pueblo se comprometiera a cumplir el código de la alianza; la invitación de Jesús: *Tomad*, exhorta a los Doce a adoptar su persona como norma de vida.

La significación de su sangre reitera el gesto del cuerpo, pues la sangre significaba la vida, la persona. El sentido dado por Jesús, como afirman los comentaristas, alude analépticamente al texto de los LXX de Ex 24,8. Es de notar

que Jesús invita a beber de la copa **a todos** de forma que Judas, en la línea ya indicada de hacerle consciente de que no todo está decidido, queda incluido en la comunión con Jesús, en la comunión con el sentido de sí y de su destino.

Esta es la sangre de la alianza mía. Existe, pues, una alianza de Jesús que deroga la antigua. Moisés roció con la sangre al pueblo y el altar, expresando la unión de Dios con Israel. En la Cena, en cambio, el vino/sangre se bebe: su penetración en el interior del hombre expresa la comunicación del Espíritu, fuerza divina que lo capacita para cumplir el código propuesto.

Sangre de la alianza; en el mundo judío la expresión designa frecuentemente la circuncisión- es alusión a Ex 24. Allí Moisés rocia al pueblo con la sangre de animales después que le ha inculcado la obligación de seguir la ley y después del sacrificio. Y dice: «*Esta es la sangre de la alianza que el Señor ha contraído con vosotros en virtud de todas estas palabras*». A continuación, Moisés celebra una comida fraterna con los nobles del pueblo (24, 11). En virtud de la muerte de Jesús entrará de nuevo en vigor una alianza que ocupará el lugar de la anterior. La sangre de Jesús entra en contraposición tipológica con la sangre de la antigua alianza. Según Zac 9, 11, los prisioneros serán liberados de la mazmorra «*en virtud de la sangre de esta alianza*».

Pero, además, la sangre de Jesús no se derrama sólo por Israel, sino **por muchos/todos** (cf. Is 53,12). Es una alianza universal. Los muchos son un concepto que se utiliza en los manuscritos de Qumram en sentido restringido y referido a la comunidad. Pero desde el trasfondo de los cantos del siervo de Dios no puede circunscribirse a Israel. Designa la universalidad del mundo, al igual que puede llamarse al siervo, “luz para todos los pueblos”.

14, 25.- La nueva copa en el Reino

Para indicar el sentido de los dos signos anteriores, Marcos pone al final el más antiguo de todos, el signo de la copa definitiva, que indica la culminación del camino (todo se ha cumplido) y que aparece como invitación definitiva al Reino. Precisamente allí donde le traicionan y abandonan, Jesús ofrece a los Doce (y por ellos a todos) su mesa y su vino de Reino.

25 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἔως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸς πίνω καὶνὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

25 «Os aseguro que ya no beberé más del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba, nuevo, en el Reino de Dios».

Termina Jesús con un dicho solemne (**Os aseguro**): no basta ya el fruto de la antigua vid/Israel (12,1ss.29-31: los dos mandamientos); *el día aquel* es el de su muerte-exaltación (2,20), cuando dará el Espíritu (15,37: «expiró»); *el vino/amor nuevo* (2,21), expresado en el mandamiento de Jesús (13,34.37), será la vida entregada de sus seguidores (8,34s), figurada en la unción hecha por la mujer en Betania (14,3); *en el Reino de Dios*, es decir, en la sociedad nueva cuya primicia es la nueva comunidad: Jesús estará presente en ella en la misión y en la eucaristía (2,15; 9,1; 10,15s).

14,26-31.-Marcha hacia el monte de los Olivos

No se puede saber si es históricamente plausible que Jesús presintiera que, si él moría efectivamente, los discípulos se dispersarían. Y si Jesús lo manifestó, esta perícopa recogería este hecho, aunque dándole un matiz cristiano, teológico y profético por la mano de Mc. El resultado final resulta una escena verosímil, aunque no en sus detalles.

26 Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν.

26 **Y después de cantar salieron para el Monte de los Olivos.**

Salen para **el Monte de los Olivos**. El punto de partida es «el local grande, en alto», situado en «la ciudad» (14,13.16), donde se ha celebrado la eucaristía, que simbolizaba anticipadamente la muerte voluntaria de Jesús, y donde el beber de la copa era señal del compromiso de los discípulos a entregarse como él. La meta final, el estado glorioso que sigue a la muerte está simbolizada por el Monte de los Olivos (13,3). Por eso, cuando pase Mc de la secuencia teológica a la narrativa, no se hablará de ese monte: Jesús y los discípulos llegarán simplemente a un terreno llamado Getsemaní.

Y después de cantar los himnos... El canto de un himno cuadra con la comida pascual, pero también con la celebración eucarística. Dado que se presupone una comida pascual, cabe pensar en el pequeño Hallel (recitación de los salmos 114 o 115-118), que tenía lugar al final de la celebración.

La prescripción de Ex 12,22, en la que se prohibía abandonar la casa durante la noche de pascua, no estuvo vigente en el tiempo posterior. En ella se mandaba no abandonar la zona ciudadana de Jerusalén. La vertiente sur del monte de los Olivos entraba dentro de tal circunscripción.

Presumiblemente Jesús y los suyos tenían que haber vuelto a Betania, donde parece que han estado pernoctando

desde que llegaron a Jerusalén. El narrador ha estado relacionando las noches inmediatas al arresto a un lugar de acogida y descanso donde ha recibido apoyo y fuerza. Jesús pasará una sola noche en Jerusalén, donde se darán cita, ya desde ahora, las sombras más negras del símbolo nocturno.

Camino de Getsemaní. Predice las negaciones de Pedro (Mt 26,31-35; Lc 22,31-34; Jn 13,36-38)

Ante la gravedad de la situación, Jesús predice a los discípulos que van a abandonarlo, pero considera su defeción pasajera y les da cita para después de resucitado. Los discípulos, acaudillados por Pedro, se niegan a admitir la predicción de Jesús. Aparece claramente que, en la secuencia teológica, especialmente en la escena de la eucaristía, no se anticipaba la conducta real de los Doce; se exponía la situación ideal, el modo como los discípulos, respondiendo a Jesús, habrían debido comportarse.

27 Καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται, Πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται·

27 Jesús les dijo: Todos vais a fallar, como está escrito: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas.

De camino hacia el monte de los Olivos, Jesús revela a los doce, que continúan siendo sus acompañantes, el fracaso total que les aguarda. Escandalizarse es, en el sentido de la pérdida de la fe, un término de la tradición bíblica judía y en los evangelios va unido a Jesús (Mt 26, 31) o la palabra (Mc 4,17). No que alguien será tentado al pecado, sino que los discípulos no superarán la prueba de fe que supondrá para ellos el sufrimiento de Jesús. Y se motiva esto recurriendo a Zac 13, 7. El texto profético, que se cita según una versión de la traducción griega de la Biblia, habla del juicio que caerá sobre el pastor y el rebaño y que conducirá a la desaparición de éste.

Citando, por tanto, Zac 13,7 describe Jesús lo que va a suceder. La muerte no interrumpirá su vida.

Jesús, que conoce los ideales mesiánicos de sus discípulos, sabe que no van a resistir la prueba de su entrega; van a fallar porque “no tienen raíz” no ha penetrado en ellos el mensaje (4,17). Jesús se lo avisa, incluyéndolos a todos en el fallo e ilustrando su predicción con el texto de Zacarías (13,7); *el pastor* de Israel es el Mesías (cf. 6,34; Ez 34,23); según el estilo del AT, el texto del profeta atribuye a Dios (**Heriré**) lo que es efecto de la lógica de la historia.

Iré delante de vosotros a Galilea

Imaginar que los discípulos ven a Jesús en Galilea después de Pascua es imaginar al menos tres cosas:

- a) que Jesús reúne a los discípulos dispersos y, por tanto, los reconcilia consigo;
- b) que los discípulos, al ver a Jesús como el Hijo de Dios resucitado y crucificado, comprenden finalmente tanto el secreto de su identidad como el objetivo de su ministerio;
- c) que, al comprender la esencia del ministerio de Jesús, comprenden también que el servicio es la esencia del discipulado.

En consecuencia, la resolución del conflicto de Jesús con los discípulos en el relato de Marcos no es, en último término, alienación, sino reconciliación. Reconciliados con Jesús y viendo ya la realidad desde su punto de vista, los discípulos caminan hacia el futuro que Jesús les describió en su discurso escatológico del capítulo 13.

14, 28

Hay que situar Getsemaní al otro lado del torrente Cedrón. El nombre es hebreo (no arameo) y, por consiguiente, presumiblemente antiguo. No es segura su derivación etimológica: lagar de olivar (*gat shemanim*); menos probable, “valle de aceite o lagar de los signos” (entonces por influencia del griego *semeion*). Lagar de aceite como nombre para un lugar donde se prepara el aceite no está documentado en otra parte. Se piensa también en una cueva, ciertamente para armonizado con el lugar de la tradición de los peregrinos. Sin embargo, tal vez sea atinada la tradición joánica del jardín.

28 ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναι με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

28 Pero cuando resucite iré delante de vosotros a Galilea.

Jesús espera, sin embargo, que la crisis de los discípulos sea pasajera. La muerte no interrumpirá su vida, y les promete, para después de su resurrección, un encuentro en Galilea, región limítrofe con el mundo pagano (4,35; 5,1; 7,24.31; 8,22a). Su actividad no va a cesar, él va a marcar el nuevo camino. Según eso, los discípulos habrán de abandonar Jerusalén, (= renunciar a los ideales judíos) centro de la institución judía, y con ella, el nacionalismo y la expectación mesiánica del judaísmo, e ir a Galilea; (el lugar fronterizo entre el mundo judío y pagano, el límite simbólico de la apertura a toda la humanidad) donde Jesús empezó su labor con el pueblo judío (1,14), han de empezarla ellos con los pueblos paganos, para emprender la misión universal: el nuevo Israel ha de ponerse al

servicio de toda la humanidad.

Es interesante atender al doble sentido del verbo *proagô*, “adelantarse a” o “preceder”, y, también “guiar”. El Jesús que les precederá en Galilea también les guiará hacia allí.

29 ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ, Εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ. οὐκ ἐγώ.

29 Pero Pedro le declaró:-Aunque todos caigan, yo no.

Presunción de Pedro, pretensión de superioridad sobre los otros. Aunque Jesús ha predicho la defeción de todos, Pedro, el obstinado, se destaca del grupo para constituirse en excepción; él se conoce mejor de lo que lo conoce Jesús. Lo que Jesús dice, lo admite para los demás, pero, él no es uno de tantos.

30 καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Άμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σύμερον ταύτη τῇ νυκτὶ πρὶν ἡ δις ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ.

30 Le dijo Jesús:”Te aseguro que tú, hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces, renegarás de mi tres”.

Su defeción será más grave; quien no «reniega de sí mismo» (8,34) acaba renegando de Jesús; *tres veces*, de manera total y absoluta.

Jesús insiste para hacerle ver la magnitud de su presunción: no sólo no es superior a los demás, sino que su defeción, que tendrá lugar dentro de pocas horas (*hoy, esta misma noche*), será más grave: los otros abandonarán a Jesús, pero Pedro, además, renegará públicamente de él. Jesús acumula los detalles (*el gallo, dos veces, tres veces*) para convencer a Pedro.

31 ὁ δὲ ἐκπερισσῶς ἐλάλει, Ἐὰν δέη με συναποθανεῖν σοι, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι. ὡσαύτως δὲ καὶ πάντες ἔλεγον.

31 Pero él insistía con vehemencia:-Aunque tuviese que morir contigo, jamás renegaré de ti. Y todos decían igual.

La obstinación de Pedro²⁸² llega a su máximo y se atreve a desmentir a Jesús (cf. 8,32): él es capaz de todo; en caso necesario, estaría dispuesto a morir al lado de Jesús en la lucha por instaurar el reino mesiánico, pero nunca renegará de él. Los demás habían aceptado en silencio la predicción de Jesús, pero se dejan arrastrar por Pedro a su misma postura, enfrentándose con Jesús. Ya no es Jesús el líder del grupo, sino Pedro; ya no siguen a Jesús, sino a Pedro. Jesús no responde.

En Getsemaní. Oración de Jesús (Mt 26,26-46; Lc 22,39-46)

Ante el fracaso de su labor con Israel y la perspectiva de la ruina de la nación, Jesús experimenta la gran tentación: ¿ha sido equivocado renunciar al poder y respetar la libertad de opción del pueblo? Junto a la oración de Jesús aparece la insolidaridad de los discípulos.

El evangelista había dicho que salieron para el monte de los olivos, pero no llegaron nunca expresamente allí. Ahora llegan a una finca llamada Getsemaní. Se ha especulado no poco con el posible nombre de este lugar. Marcos quiere fijar el hecho en un lugar concreto. Jesús ha asumido la tragedia del hombre, no es un mito, sino una realidad humana comprobable, Getsemaní lo atestigua; además si se acepta el significado: “el lugar donde se hace el aceite (se tritura la aceituna)”, pudiera utilizarlo Marcos para presentar la situación por la que va a pasar Jesús. En la falda del monte de los olivos ha comenzado propiamente la Pasión. Jesús va a ser triturado.

32 Καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὐ τὸ ὄνομα Γεθσημανί, καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, Καθίσατε ὡδε ἔως προσεύξωμαι.

32 Llegaron a una finca llamada Getsemaní, y dijo a sus discípulos: “Sentaos aquí hasta que termine de orar.”

Llegan a Getsemaní²⁸³, todavía no al Monte de los olivos (14,26). Va con Jesús el grupo completo de discípulos (*sus discípulos*); Judas ha dejado de serlo. El propósito de Jesús es orar a solas (*sentaos aquí*). La oración, que es una petición, responde a una necesidad personal de Jesús, a una dificultad que experimenta. No puede asociar a ella a los discípulos, es asunto que él ha de tratar con el Padre.

²⁸² Decía con vehemencia: es muy claro por el contexto el sentido durativo de este imperfecto, es decir, varias veces «insistía». El adverbio griego *ek- perissós* indica todo lo que supera la línea de la medida.

²⁸³ **Getsemaní**, es un topónimo que no aparece en las antiguas fuentes judías. Jn lo llama «huerto» (18,1), pero sin añadirle nombre alguno. El griego *chorón* significa un «lugarcejo», por tanto, un campito o algo parecido. El étimo de este vocablo es *gat sbemanim*, «lagar de aceite». Es posible que el propietario fuera un amigo/partidario de Jesús.

14,33

Fracaso de su obra, inutilidad de su muerte. Jesús había predicho la destrucción del templo (13,2); ahora, perseguido por las autoridades, que se aprestan a darle muerte, hace el balance de su labor. Él se había enfrentado con los dirigentes, que explotaban al pueblo y lo llevaban a la ruina, para ofrecer a éste una alternativa, pero, aparte de una popularidad pasajera, no lo ha conseguido, y el pueblo va derecho a su ruina total.

Pedro, Santiago y Juan han sido los testigos privilegiados de la resurrección de la hija de Jairo (5,37) y de la transfiguración (9,2). En Getsemaní no serán los testigos de la «desfiguración» (temor y angustia) que va a alcanzar al Hijo del hombre, pues se van a quedar dormidos.

33 καὶ παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ [τὸν] Ἰάκωβον καὶ [τὸν] Ἰωάννην μετ. αὐτοῦ, καὶ ἥρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν,

33 Se llevó con él a Pedro, a Santiago y a Juan, y empezó a sentir espanto y angustia,

Oración de Jesús e insolidaridad de los discípulos. Los tres que habían sido testigos del poder de Jesús sobre la muerte (5,37) y de su victoria sobre ella (9,2ss); debían estar preparados para aceptar la muerte de Jesús y hacerla suya.

Sin embargo, *se lleva con él a Pedro, Santiago y Juan*, llamados desde la primera hora (1,16-21a), los tres más destacados en el grupo y, por su apego a los ideales del judaísmo, más reacios a aceptar el mensaje (8,32;10,37); son los mismos a los que él impuso un sobrenombre que reflejaba su actitud (3,16.17), aunque por sus experiencias anteriores en el episodio de la hija de Jairo (5,37ss) y la transfiguración (9,2ss) debían haber sido los más preparados para afrontar esta situación.

Mc enlaza esta escena ante todo con la de la transfiguración: la manifestación en el monte pretendía convencer a los tres discípulos de que el programa mesiánico expuesto por Jesús y que anuncia su muerte era el programa de Dios, de que sufrir la muerte por llevar adelante la labor en favor de los hombres no significa el fracaso de la persona, sino su máximo éxito existencial. Aquel episodio del que fueron testigos debía haberlos preparado para superar con Jesús la angustia ante la muerte. La vida y la gloria manifestadas en el monte han de superponerse a la angustia y muerte que van a manifestarse a partir de Getsemaní: esta muerte implica aquella vida.

Delante de los tres discípulos *deja ver* Jesús su estado de ánimo, que el evangelista describe como *desconcierto* y *angustia*. El motivo de su desconcierto es el fracaso de su obra con el Israel histórico e incluso con el nuevo que él ha fundado (*los Doce*), que el plan de Dios fracase de manera tan rotunda. La angustia se debe a que, por culpa de los dirigentes, Israel va a rechazar al Mesías (cf. 15,29-32) y va a condenarse a la destrucción (cf. 12,9).

14,34.- Petición a los amigos: ¡Permaneced aquí!

Me muero de tristeza (lit, «tristísima está mi alma, hasta la muerte»), cf, Sal 42,5.11; 43,5. La angustia se debe a que Israel va a rechazar a un Mesías que muere (15,29-32). Y va a condenarse a la destrucción (cf. 12,9); amor a Israel.

El mismo Jesús que ha pedido ayuda a Dios, pide a los suyos compañía en el peligro. No es un orgulloso solitario, seguro de sí, resentido... Es hombre frágil que abre su angustia a Dios, su soledad a los discípulos, mostrándoles el miedo que le embarga. No teme perder su autoridad descubriendo tan débil ante ellos.

34 καὶ λέγει αὐτοῖς, Περιῆλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου· μείνατε ὅδε καὶ γρηγορεῖτε.

34 Y les dice «Mi alma está triste hasta la muerte. Quedaos aquí y velad».

Expresa su estado de ánimo con palabras de un salmo: *Me muero de tristeza*. El salmista emitía esta queja al encontrarse rodeado de gente pagana, que se burlaba de él porque su Dios no lo socorría ni lo defendía de su hostilidad. La angustia de Jesús se debe a que su muerte va a provocar la pregunta: “¿Dónde está tu Dios?” (Sal 42, 4). Si el Mesías, el Hijo de Dios, muere condenado, los hombres van a rechazar a ese Dios que no lo defiende. El fracaso de Jesús es el descrédito del Padre, que aparecerá como un dios impotente, incapaz de salvar. Van a triunfar los enemigos de Dios, los opresores del hombre. No dice a los discípulos que oren, ellos deben comprender que lo necesitan. Tienen que *mantenerse despiertos*, según el mandamiento de Jesús, que implica el seguimiento hasta el fin. Aquí está el fin, tienen que asumirlo.

35 καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ προσηγέρθη ἵνα εἰ δυνατόν ἐστιν παρέλθῃ ἀπ. αὐτοῦ ἡ ὥρα,

35 Y, adelantándose un poco, cayó en tierra y rogaba que, si era posible, se alejase de él aquella hora;

Jesús se separa del grupo de los tres, pero a poca distancia; se deja caer en tierra, como derrotado; no es una postura de oración, sino de abatimiento. Pide que *la hora* que se avecina se aleje, no llegue nunca para él. No es una

petición firme, sino condicionada: *si es posible*. Aflora aquí la duda interior de Jesús: si su muerte va a ser inútil, si no va a servir más que para descrédito suyo y de Dios mismo, no tiene sentido morir de esa manera; pero no está seguro de que eso sea factible; las cosas han ido demasiado lejos para que puedan volverse atrás. Sería deshacer la historia, romper su compromiso en el bautismo.

14,36

Mc pone en estilo directo la invocación de Jesús al Padre. Se dirige a él con el apelativo íntimo *Abba*, que corresponde a las palabras que oyó en el bautismo: “Tú eres mi Hijo, el amado” (1,11, cf. 9,7), y que está lleno de calor filial: la revuelta de los sentimientos interiores no ha apagado su experiencia profunda: sabe que todo el plan del Padre significa amor al Hijo. El apelativo *Abba* se conservó en las comunidades cristianas (Rom 8,15; Gál 4,6). Como siempre en Mc, el uso del término arameo relaciona el pasaje con el antiguo o el nuevo Israel; en este caso, además, muestra a los discípulos cuál debería ser su relación con Dios.

Potérion (=cáliz, trago) expresa el sentido de su Cena: se ha hecho cáliz de bebida para los humanos (14, 23-24). Se ha dado, ha ofrecido lo que tiene para vincularse con sus seguidores. Evidentemente no se pertenece: no le queda nada de sí, pueden prenderle y destruirle. Tiene miedo, es duro hacerse cáliz.

36 καὶ ἔλεγεν, Αββα ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ. ἐμοῦ· ἀλλ. οὐ τί ἔγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ.

36 y decía: «¡Abba!, Padre: tú lo puedes todo, aparta de mí este cáliz. Pero no sea como yo quiero, sino como túquieres».

Todo es posible para ti: quiere conectar con la potencia de Dios su deseo de escapar de la hora/ muerte; no quiere obrar por cuenta propia, sino contar con la colaboración del Padre. La petición se formula ahora así: *aleja de mí este trago* o prueba (lit. “esta copa”, cf. 10,38; 14,23); es su reacción instintiva, su tentación, pero inmediatamente se corrige para dejar clara su adhesión total al designio del Padre (*no lo que yo quiero, sino lo que quieras tú*). La tentación de Jesús es “la idea de los hombres” (8,33), el deseo de una intervención divina de poder, desde fuera de la historia, que cambie la situación sin contar con la libertad humana, pero acepta desde el principio lo que el Padre decida.

La muerte de Jesús va a ser la revelación de la debilidad de Dios; su amor al hombre está a merced de la libertad humana; ante el rechazo de Israel, Dios queda impotente; sin embargo, en la línea del amor es el único plan posible. No hay respuesta del Padre; Jesús mismo lo comprende y lo acepta.

14,37

Jesús vuelve al lugar donde están los tres discípulos. A pesar de su exhortación anterior (34: manteneos despiertos”), los encuentra dormidos: “**estar dormido**” significa renunciar a la actividad, no estar dispuestos a la entrega (13,36). Los discípulos no se muestran a la altura de las circunstancias.

37 καὶ ἔρχεται καὶ εύρισκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ, Σίμων, καθεύδεις; οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγορῆσαι;

37 Vuelve y, al encontrarlos dormidos, dice a Pedro: «Simón ¿duermes?, ¿no has podido velar una hora?

Una hora es un mínimo espacio de tiempo. Se trata de una “**hora**” simbólica que abarca toda esta situación de congoja y abatimiento durante la cual Jesús se queda orando y ellos durmiendo. «*Velad y orad...*» Es la tercera vez que se repite esta palabra, uno de los tres temas centrales de esta perícopa: **velar** (vv. 35.37.38), contrario de “**dormir**” (vv. 37a.37c.40.41), y el complementario “**orar**” (vv. 32.35.38.39).

Este sueño no tiene solo características materiales, sino sobre todo espirituales: incomprendión hacia Jesús; dejadez espiritual, etc. La noche está avanzada. En este sueño resuena aquí lo que Pablo dice metafóricamente en Rm 13,11: «*La noche está avanzada. El día se avecina. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz.*

Se dirige a Pedro llamándolo con su nombre (Simón), no con el sobrenombre que él mismo le impuso (“Piedra/Pedro”), y que denotaba su obstinación. Le hace ver su debilidad (¿no has tenido fuerzas, etc.?): el que se jactaba de ser capaz de todo por fidelidad a él (14,31) no lo ha sido de realizar lo que le ha pedido. Con el sueño, los discípulos se han desentendido de la situación; no tienen verdadera adhesión a este Jesús, sino al Mesías glorioso que ellos imaginan. Aunque saben el estado de abatimiento en que Jesús se encuentra (33-34), no muestran interés ni solidaridad con él.

38 γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.

38 **Velad y orad, para no caer en tentación; el espíritu está pronto, pero la carne es débil».**

Un arco semántico de palabras que tienen un significado correlacionado ¡no caigáis en tentación!, la “tentación” del poder en que ya ha caído Judas y caerán ellos en seguida. Es la tentación de que Dios actúa con un golpe de poder destruyendo así los enemigos. Es la tentación de la falta de amor. Están siendo puestos a prueba en este momento, porque, en vez de hacer guardia, se han dormido. Para poder afrontar esta situación, la única solución es velar y orar, como recomienda Jesús al final del Padrenuestro.

Pedro no responde y Jesús se dirige esta vez a los tres; vuelve a exhortarlos: “**manteneos despiertos**”, en la línea del seguimiento; deben hacer además lo que ellos mismos deberían haber comprendido: orar para no ceder a la tentación, la misma que él sufre: lo que sucede con él es parte del itinerario de todo discípulo; al ver la debilidad de Jesús, deberían haber comprendido la propia. Ser discípulo incluye seguir a Jesús también en esta circunstancia y aceptar la prueba confiando en el Padre (13,32).

La frase final: “*el espíritu es animoso, pero la carne es débil*”, muestra las dos facetas del hombre: su entusiasmo por una causa noble y su flaqueza para llevarla a cabo. Por eso deben orar: el hombre, débil y mortal (carne) no puede apoyarse sólo en sí mismo; unido a Dios, puede hacerlo todo (10,27). Hay una posible alusión a las bravatas de Pedro (14,29.31). El “espíritu” humano es ímpetu, aspiración, pero puede ser vencido por la debilidad. Necesitan el Espíritu de Dios.

39 καὶ πάλιν ἀπελθὼν προσηγένετο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών.

39 De nuevo se apartó y oraba repitiendo las mismas palabras.

Jesús repite su oración: esto indica que la angustia persiste, y también su aceptación del designio del Padre; sigue orando para reforzarla.

Jesús ha pedido al Padre que cambie el rumbo de la historia, que suprima las consecuencias de su opción y su actividad, que lo llevan a la muerte. La historia, sin embargo, no puede cambiarse; el hombre es responsable de su compromiso y debe aceptar sus consecuencias.

Dios mantiene su fidelidad, sosteniendo a Jesús y acompañándole en la noche de su entrega. A nivel exterior no hay milagro, no hay voz celeste, ni ángeles custodios, ni prodigios materiales. Pero desde su silencio Dios responde de un modo que luego se entiende y tiene sentido en la pascua (16, 6).

40 καὶ πάλιν ἐλθὼν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας, ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὄφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι, καὶ οὐκ ἤδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ.

40 Se acercó a ellos y de nuevo los encontró dormidos, pues no conseguían tener los ojos abiertos; y no sabían qué decirle.

El evangelista acentúa la indiferencia de los discípulos ante la situación de congoja de Jesús. A Jesús, la plegaria, tan recalcada por el evangelista, le ha servido para verlo todo más claro, para discernir cuál de las opciones que se le presentaban estaba más de acuerdo con el proyecto de Dios. El evangelista explica en un paréntesis porqué, en vez de “velar y vigilar”, continuaban “durmiendo” y desinteresándose de lo que se estaba gestando a su alrededor: «*Es que sus ojos estaban cargados y no sabían qué contestarle.*» Pero, no son en absoluto los ojos exteriores, sino los interiores los que están abrumados por la situación que se ha ido tejiendo alrededor de Jesús. La situación les sobrepasa, no les interesa qué le pueda pasar a Jesús. Ellos tienen otro proyecto, no pueden aceptar un Mesías paciente que les lleva al fracaso. En lugar de afrontar la situación, han preferido cerrar los ojos.

14, 41

No se menciona que Jesús ore por tercera vez (el número tres completa y cierra una situación, (cf. Nm 24,10; 1 Sm 3,8), como si su diálogo con el Padre fuera a continuar durante toda la pasión. La actitud de los discípulos sí queda fijada para lo sucesivo (tercera vez). La pregunta de Jesús (¿Todavía durmiendo?) pone de relieve lo improcedente de semejante conducta. Jesús interrumpe el descanso de los tres: la razón es que **ha llegado la hora**, que es la de la pasión.

Falta de respuesta de los discípulos; **dormir**, (=no estar dispuestos a la entrega); manteneos despiertos, el mandamiento (13,34.37); deben asociarse a su oración para vencer la misma tentación. El Hombre va a ser entregado, cf. 9,31.

41 καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς, Καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε; ἀπέχει· ἥλθεν ἡ ὥρα, οἶδον παραδίδοται ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀμαρτωλῶν. 42 ἐγείρεσθε ἄγωμεν· οἶδον ὁ παραδίδούς με ἥγγικεν.

41 Se acercó por tercera vez y les dijo: -¿Todavía durmiendo y descansando? ¡Basta ya, ha llegado el momento! Mirad, el Hombre va a ser entregado en manos de los descreídos. 42 ¡Levantaos, vamos, que está cerca el que me entrega!

El evangelista lo ha puesto todo en presente. Jesús se dirige primero a Pedro que es el responsable de los tres representantes de todo el grupo de discípulos y encuentra que “*están durmiendo*”, en el sentido de que se han desentendido totalmente de lo que está pasando. El evangelista le introduce con su sobrenombre: «*dice a Pedro...*», pero Jesús le habla por su nombre «Simón». Si le dijera; *Pedro*, comportaría un reproche o una advertencia durísima, como cuando le dijo: «*Te digo Pedro...*» (Lc 22,34; cf. Mc 16,17), aquí le llama Simón que es más dulce: ¿*Simón, duermes?*?, en tono amistoso. Viene a decirle: ¿Es posible que, en la situación en que yo me encuentro, tú estés durmiendo?, “*dormir*” quiere decir desinteresarse totalmente de la situación de otro.

Ha llegado la hora (o bien: ¡*Basta ya! ha llegado la hora*). Ya no se habla de «esta hora» de congoja y abatimiento que, finalmente, ya ha pasado, sino de «la hora» que justamente comienza ahora. Sea como sea, todo está decidido. No hay posibilidad de volverse atrás. Gracias a la plegaria incesante, a permanecer continuamente en contacto con el Padre, Jesús ha podido superar la tentación más dura desde que hizo la experiencia de ser el Mesías de Israel.

El uso de la expresión **el Hijo del hombre** recuerda a los discípulos dos cosas: el odio a la plenitud humana de ciertos círculos, calificados de *pecadores/descreídos*, y, por el sentido extensivo de la expresión, que la suerte de sus seguidores está en paralelo con la suya. Los que en 9,31 se identificaban como “hombres”, son aquí “*pecadores*”, gente apartada de Dios y opuesta a él. Con estas palabras señala Jesús quiénes son los verdaderos pecadores: no los despreciados socialmente, pero que siguieron a Jesús (2,15), sino las autoridades religioso-políticas que envían a prenderlo para darle muerte.

Jesús aparece tranquilo al anunciar a los discípulos la llegada de “la hora”: afronta sin vacilar su destino. No se interrumpe la lógica de la historia. Invita a los tres a acompañarlo (**Levantaos, vamos**), a asociarse a su entrega.

14, 43-50.- El prendimiento (Mt 26,47-56; Lc 22,47-53; Jn 18,2-12)

El prendimiento de Jesús pone en evidencia el odio de los dirigentes hacia él, la incompatibilidad del sistema judío con su persona y la responsabilidad que éste tiene en su muerte. Jesús no presenta resistencia, es más, reprende la de sus discípulos; su entrega es voluntaria. Tras la oración, ha hecho suyo el designio del Padre.

Ningún evangelista pretende escribir una historia, pero no se cansan de señalar que en el grupo de Jesús había gente de toda clase, había también gente subversiva. En aquella situación no se podía pensar de otra manera. ¿Cómo podrían si no librarse de los romanos que estaban armados hasta los dientes?

Las alusiones a la Escritura hay que interpretarlas a la luz de la mentalidad religiosa del pueblo judío, que tiende a verlo todo desde la voluntad de Dios. Como ésta se manifiesta especialmente en la Escritura, se procura iluminar con ella todos los acontecimientos, especialmente los difíciles, para encontrar consuelo y fortaleza que ayude a afrontarlos. La finalidad, de estas referencias a la Escritura no es afirmar que Dios predijo y quiso positivamente que Jesús muriera violentamente, sino que este hecho negativo, causado directamente por la mala voluntad de los hombres, tiene un sentido ante Dios, por lo que Jesús lo asume. Realmente es una consecuencia de la opción que ha hecho de cumplir la voluntad del Padre hasta las últimas consecuencias.

Ha llegado el momento en que los discípulos van a ver con sus propios ojos la debilidad del Mesías. Ya en el Huerto percibieron algo extraño, pero aquella experiencia recaía sobre él mismo, no sobre los otros. Ahora Jesús va a ser apresado por sus enemigos sin que él oponga alguna resistencia.

El texto no interpreta ni precisa las razones de la traición. 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). 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.

14,43

Según la cronología de Mc, es ya el día de Pascua, fiesta superior a un sábado y por tanto de descanso absoluto, por lo que es muy extraño este conjunto de gente moviéndose más allá de lo permitido (dos mil pasos) y portando armas. También es improbable que un mero siervo del sumo sacerdote (v. 47), por muy elevado rango que tuviera, fuera el jefe de este grupo armado.

La tropa, cuyo número no se indica, está armada con espadas y palos. Estos últimos servían como bastones para golpear y, con ellos, se podía, incluso, matar a una persona. Puesto que, según Marcos, es la noche de pascua, surge

la pregunta, dado que la fiesta de pascua tenía el carácter de sábado, si el llevar armas no iba en contra del mandamiento del descanso. No es éste el caso. Es cierto que, durante el tiempo de los macabeos, los judíos piadosos rechazaron el llevar armas en sábado, pero, invocando Lev 18,5, se formó una tradición jurídica que permitía llevar armas para defenderse; con lo que el mandamiento del descanso pasó a ocupar un segundo plano, detrás de la defensa de la vida. Los sumos sacerdotes, de cuño saduceo, de seguro que no consideraron como contrario a la ley llevar armas en la noche de pascua si se hacía en servicio del orden público.

43 Καὶ εὐθὺς ἦτι αὐτοῦ λαλοῦντος παραγίνεται Ἰούδας εἰς τῶν δόδεκα καὶ μετ. αὐτοῦ ὄχλος μετὰ μαχαιρῶν καὶ ἔγλων παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων.

43 **Todavía estaba hablando, cuando se presenta Judas, uno de los Doce, y con él gente con espadas y palos, mandada por los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos.**

Esta **gran multitud** viene armada. Judas, pues, temía que hubiese resistencia por parte de sus compañeros, o que Jesús se escabullera como había hecho otras veces. De hecho, en el grupo de Jesús hay gente que lleva armas. Estos detalles se han ido silenciando y ya no se repara en ello, cuando de hecho los evangelistas no lo silencian en absoluto. Lo tocan de manera incidental, porque no hacen crónica. Marcos tan sólo lo apunta. En segunda redacción dirá que «un tal sacó una espada» (cf. 14,47). Juan precisará que era Simón Pedro (cf. Jn 18,10).

“**los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores**”. Eran los tres grandes partidos del Parlamento judío, los sumos sacerdotes constituían el partido religioso, los letrados pertenecían, en general, al partido fariseo y eran los defensores de la ortodoxia de la Ley, los senadores representaban al partido laical. Tanto los sumos sacerdotes como los ancianos (senadores) pertenecían al partido saduceo. Los primeros son los importantes, los otros lo corroboran y lo confirman, están de acuerdo. De hecho, los tres, constituyen el Sanedrín (cf. 15,1). En el fondo, los dos partidos preponderantes eran el de los fariseos y el de los saduceos, que estaban enemistados entre ellos.

La precisión **mientras aún estaba hablando** une íntimamente esta perícopa con la anterior. Aparece Judas, mencionado sin apellido (única vez en Mc), como si perdiera su individualidad: representa la parte del pueblo judío que traiciona a Jesús (Judas/Judea/judío). Al llamarlo *uno de los Doce*, se subraya el fracaso del nuevo Israel.

Judas no aparece como jefe de banda, sino solamente como guía (**con él**). Va acompañado de **una multitud** armada de manera rudimentaria (*machetes y palos*), una muestra del pueblo dócil a los dirigentes, enviada por las autoridades supremas; el Consejo en pleno va a ser responsable de la muerte de Jesús. Se nombran en primer lugar **los sumos sacerdotes**, los representantes oficiales del Dios de Israel. Aunque los dirigentes tenían miedo de la multitud congregada en el templo (11,18.32; 12,12), no todo el pueblo estaba con Jesús.

14,44.-El que yo bese, ése es

El beso como “señal” tenía para un judío un precedente muy claro en el beso que Jacob dio a Isaac traicionando a su hermano Esaú. Si Judas les había dicho «lleváoslo bien custodiado», se deduce que es él quien había comentado a los sumos sacerdotes que se trataba de una situación muy delicada, que los compañeros de Jesús tenían armas y que corrían peligro, si no iban bien armados, de que se les escapase de las manos. Jesús se movía en la clandestinidad, nadie sabía dónde dormía, donde se escondía. Han tenido que valerse de uno de los suyos, de otra forma no le habrían cogido. De día, le defendía la gente a quien él enseñaba en el Templo, de noche se esfumaba y se retiraba a un lugar seguro.

44 δεδόκει δὲ ὁ παραδίδοντος αὐτὸν σύσσημον αὐτοῖς λέγων, Ὅν ἀν φιλήσω αὐτός ἐστιν· κρατήσατε αὐτὸν καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς.

44 **El traidor había convenido con ellos una señal, diciéndoles: -El que yo bese, ése es: prendedlo y conducidlo bien seguro.**

La contraseña que ha dado Judas muestra que a Jesús solo se le puede reconocer como el que acepta el amor/la amistad, aquel en quien todos, aun sus enemigos, pueden encontrar un amigo. El beso de Judas realiza el texto de Is 29,13 (Mc 7,6: «este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí»). Si Judas había dado una señal a la “gran multitud” armada por el Sanedrín, quiere decir que no sabían exactamente quién era Jesús. Esta multitud es muy curiosa. No son los que seguían a Jesús y le escuchaban en el Templo ni tampoco los que le aclamaron cuando hizo la entrada en Jerusalén. Es otra multitud, bien armada por los sumos sacerdotes.

La preocupación de Judas para que se condujese a Jesús adoptando medidas de seguridad es claro exponente de su cobardía, **ἀπαγώ** se utiliza principalmente para designar la conducción a la cárcel. Rápidamente se acerca a Jesús.

El que ama de verdad, como Jesús, está expuesto a la traición y a la muerte, pero no se desmiente ante ellas.

La demostración de amistad (**besarlo con insistencia**) será la traición misma: Judas abusa del amor de Jesús para entregarlo a la muerte. Recomienda precaución al conducir a Jesús preso (**conducidlo bien seguro**): no puede

entender que Jesús se entregue voluntariamente y no pretenda escapar a la muerte; teme también a la multitud, al pueblo favorable a Jesús, que pueda armar un tumulto (14,2).

14, 45

El tratamiento de rabí (literalmente: mi mayor) se aplicaba usualmente al maestro. Marcos pone tal tratamiento, exceptuado este lugar, en boca de Pedro (9,5; 11,21). Quiere recordar la familiaridad del discípulo con Jesús. Difícilmente puede entenderse como burla de las pretensiones de maestro; más bien, caracteriza lo vergonzoso de la acción. El beso cariñoso **κατεφίλησεν** pone de manifiesto al mismo tiempo cómo se abusa vergonzosamente de la relación de amistad.

45 καὶ ἐλθὼν εὐθὺς προσελθὼν αὐτῷ λέγει, Ὦραί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν.

45 **Al llegar, se le acercó en seguida y le dijo: -;Rabbí! Y lo besó con insistencia.**

Judas no pierde tiempo (*se le acercó en seguida*) y, adelantándose a toda pregunta, le da el tratamiento de **Rabbí**, (es un maestro que sigue las indicaciones del judaísmo, no ha entendido que Jesús ha roto con la mentalidad del judaísmo) como había hecho Pedro en ocasiones anteriores (9,5; 11,21); el que lo niega y el que lo traiciona son los únicos que llaman así a Jesús. **Rabbí** (cf. 9,5; 11,21, en boca de Pedro): Judas deseaba que Jesús no rompiera con la tradición que legitima la injusticia (7,8-13).

Y lo besó²⁸⁴ con insistencia; el hecho remite al histórico beso de Jacob a su padre Isaac para apropiarse de la primogenitura de su hermano Esaú: “*Acércate, hijo mío y bésame*” (Gn 27,27). Marcos, aquí, sólo lo apunta: «Y le besó efusivamente», empleando un verbo compuesto de *filein*, “besar”, y la preposición *kata*, que le confiere sentido perfectivo: “besar calurosamente, efusivamente” (véase, Lc 7,38.45; 15,20; Hch 20,37). Será Lucas precisamente quien, citando las mismas palabras que en el libro del Génesis hacían referencia al momento en que Jacob suplantó a Esaú. Judas (*Ioudas*, en griego) pretendía suplantar a Jesús, convencido de que era él quien mejor podía representar el papel de Mesías-rey del pueblo judío, por cuanto él tenía el mismo nombre que Judá, uno de los doce hijos de Jacob que dio nombre al pueblo de los judíos (*Ioudaioi*, en griego).

46 οἱ δὲ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.

46 **Los otros le echaron mano y lo prendieron,**

El que ordenó el apresamiento debió ser el sumo sacerdote en ejercicio o el sanedrín. Jesús es llevado ante él. En contra de lo que parecería sugerirse en Jn 18, 3 los soldados romanos no tomaron parte en su captura. Si éstos hubieran intervenido, Jesús debería haber sido conducido inmediatamente ante las autoridades romanas.

Jurídicamente era competencia de las autoridades judías, también en tiempos de los procuradores romanos, la facultad de apresar, con su propia policía, a un judío residente en Judea y sospechoso de haber cometido un crimen. Las competencias civiles y, en parte, también las criminales sobre peregrinos estaban en manos de las autoridades indígenas en las provincias romanas. Al menos esa era la situación ordinaria. El que se encontraran portadores de espada entre la tropa que iba a llevar a cabo el apresamiento no indica que esas personas fueran soldados romanos, ya que no estaba vetado a la policía judía del templo llevar espada. En esta tropa no hay ver la guardia levítica del templo, a la que tan sólo competía el servicio dentro del templo, sino la policía del templo que se encontraba bajo las órdenes del sanedrín. Nada se puede decir acerca de la magnitud de la tropa, del número de personas que la componían. Tampoco puede saberse con seguridad si en el prendimiento de Jesús se trataba de una medida policial o de una detención de acuerdo con la ley, para la que sería necesaria una orden de arresto escrita.

14, 47

Intento de defender a Jesús con la violencia: no han orado (v. 38), sucumben a la tentación. El prendimiento muestra la mala conciencia de las autoridades, que no se han atrevido a detener a Jesús en público (cf. 14,1s).

La señal es eficaz y, en cuanto la multitud la ve, echa mano a Jesús (9,31: «en manos de ciertos hombres»; 14,41: «en manos de pecadores»). Judas traiciona al Mesías, la multitud usa la violencia contra él; los dirigentes utilizan ambos para su propósito de darle muerte.

Al decir **el siervo** (en singular, porque siervos = representantes, tenían muchos) significa que es su representante más acreditado. La consagración del Sumo Sacerdote se hacía mediante la unción con sangre de becerro, varias zonas del cuerpo el dedo gordo del pie, el de la mano y el lóbulo de la oreja. Era la forma ritual de consagración al sumo sacerdote. El cortarle el lóbulo, simbólicamente pretende deslegitimar la validez de su consagración y por tanto de su eficacia.

²⁸⁴ Para esta repetición del «beso», Mc utiliza un verbo compuesto, *kata -philéo*, que tiene el sentido de besar con afecto. De nuevo, probablemente, otro rasgo de ironía mariana. Pero otros investigadores replican que en el siglo I la lengua griega popular no hacía ya tales distinciones entre verbos simples y compuestos.

Estaban dormidos hace un momento, pero dormidos para el proyecto mesiánico de Jesús, es decir, para su camino de entrega no violenta. Pero ellos despiertan y reaccionan ante las armas de los que vienen a prender a Jesús, actuando conforme a los principios del talión o guerra de la historia.

Parece que en el variado grupo de los doce había gente armada. Todo parece indicar que Jesús no lo había prohibido, pero también parece claro que, una vez más, el que recurre a la violencia no ha entendido a Jesús y, obviamente, sigue confiando en el poder de la violencia incluso cuando se trata de algo tan insensato como enfrentarse con un grupo oficialmente armado.

47 εἰς δέ [τις] τῶν παρεστηκότων σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὡτάριον.

47 Pero uno de los presentes, desenvainando la espada, de un golpe le cortó la oreja al criado del sumo sacerdote.

El golpe de espada contra el siervo del sumo sacerdote indica que la escena es tumultuosa. Sólo de manera imprecisa se dice quién es el que saca la espada: alguno de los que estaban presentes. Los galileos que peregrinan a la fiesta entienden que el arma forma parte del equipaje o vestimenta. Por consiguiente, entendieron que llevarla no suponía quebrantar la fiesta

Mc no precisa quién intenta defender a Jesús con la fuerza, pero la actitud que lleva a este acto es la expresada por Pedro en 14,31: «Aunque tuviese que morir contigo», asumida luego por todo el grupo; es éste, por tanto, el que Mc designa de manera indeterminada. No puede llamarlos discípulos porque en esto se oponen a la enseñanza de Jesús. Ellos admitirían morir combatiendo al enemigo, pero no encuentran sentido a que Jesús se entregue voluntariamente a la muerte; quieren vencer a la institución para que reine Jesús, pero él no viene a hacerse con el poder, sino a dar testimonio del amor del Padre.

El siervo del sumo sacerdote es su representante cualificado, su delegado. En los pueblos orientales, cualquier funcionario, aun de alto rango, se llamaba «siervo» de su señor. Atacar al «siervo» significa atacar al sumo sacerdote, suprema autoridad religiosa y política del pueblo judío. En la consagración del sumo sacerdote se le ungía, entre otras partes del cuerpo, **el lóbulo de la oreja** (Ex 29,20; Lv 8,23). Cortarle el lóbulo al representante del sumo sacerdote quiere significar la destitución de éste, declarar ilegítimo el sumo sacerdocio existente²⁸⁵.

El agresor no ataca a la multitud, sino a la máxima autoridad de su pueblo; muestra así el espíritu reformista violento que ha caracterizado siempre a los discípulos, en particular a Pedro (1,29-31).

48 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ἔγκλων συλλαβεῖν με; 49 καθ. ἡμέραν ἡμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἵερῷ διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με· ἀλλ. ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί.

48 Jesús se dirigió a ellos -Habéis salido armados de espadas y palos para capturarme como si se tratara de un bandido 49 Diariamente estaba con vosotros enseñando y no me arrestasteis. Pero se ha de cumplir la Escritura

En su toma de postura, Jesús no entra en la herida de espada (de distinta manera Mt 26, 52 ss; Lc 22, 51; Jn 18, 11) ni en la traición de Judas (como Mt 26,50; Lc 22, 48), sino que dirige la palabra primero al grupo de los esbirros. Su «respuesta» es reacción a un suceso. El v. 48 echa mano de v. 43 verificando su contenido. Su peculiaridad radica en que es el único lugar del relato de la pasión en el que Jesús se defiende.

Interviene Jesús dirigiéndose a la multitud, no a Judas el traidor. Jesús no ha atacado su ortodoxia, ha denunciado su praxis y saben que ahí tienen la batalla perdida.

Protesta del modo infamante como van a prenderlo (**como a caza de un bandido**). Opone la clandestinidad del prendimiento (cf. 14,1) a su enseñanza pública; si había motivo podían haberlo detenido en el templo y haberlo procesado. Aparece la mala conciencia de las autoridades, que no se atreven a la confrontación con Jesús, en la que han quedado derrotadas (11,27b-33).

La Escritura a que alude Jesús puede referirse al texto de Is 53,12: “*Fue contado entre los criminales*”, pero también, sin duda, a otros muchos pasajes que describen la suerte del justo perseguido y la violencia y perfidia de sus enemigos (por ej. Sal 37 /36,14; 71/70,11; Jr 26,8; 37,13s; Zac 13,7).

14,50.-Defeción general de los discípulos.

Como había predicho Jesús (14,27), todos los discípulos lo abandonan; quieren ponerse a salvo (8,35) y olvidan

²⁸⁵ Oreja: esta mutilación le impedía, por ejemplo, ser sacerdote y según algunos extremistas esenios incluso entrar en el Templo. El rey judío Antígo I cortó la oreja a su hermano Hircano II precisamente para impedirle ser sumo sacerdote.

toda solidaridad con él; las bravatas de antes se han esfumado. Jesús queda completamente solo, y su soledad durará hasta la cruz.

50 καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες.

50 Lo abandonaron todos y huyeron

Fue golpeado el pastor; se dispersan las ovejas. La huida de todos sólo puede referirse a la de los discípulos. **πάντες (todos)** dió siempre la impresión de indeterminado, pero se aclara mediante el contexto. En los salmos del justo doliente es conocido el tema de que el justo acosado es abandonado por sus amigos, hermanos y parientes. Pero no existe alusión concreta a un pasaje sálmico.

En unión con 16,7 habrá que discutir el tema de adónde huyeron: si fueron, concretamente, a Galilea, su patria chica, o a otra parte. En favor de la historicidad de la huida de los discípulos habla la configuración de la escena de la espada, concebida como escena de descargo, así como, principalmente, la ausencia de todos en la condena, en el camino al Calvario y en la crucifixión de Jesús.

14,51-52.- El joven que escapa

Se cierra el tríptico con un breve episodio de sentido teológico²⁸⁶. En las predicciones de la muerte de Jesús, aparecía siempre el anuncio de la resurrección (8,31; 9,31; 10,34; 14,27s); también en este caso, donde el prendimiento anuncia la muerte, añade Mc un colofón para indicar figuradamente que Jesús va a superarla.

Es difícil saber lo que Mc ha querido transmitir, aunque cabe suponer que es importante, pues todos los detalles de su texto son significativos, y mucho más en un momento central del gran drama. Probablemente, es una imagen que trata de expresar el carácter caótico de la huida de los discípulos y pretende caracterizar esa huida como un suceso que señala el inminente juicio final. Para Marcos, la escena culmina el fracaso de los discípulos.

Las interpretaciones han sido muy diversas²⁸⁷. Hay quienes han pensado que se trata de un rasgo autobiográfico del propio Marcos, que se ha introducido en la escena como los pintores que dejaban su impronta en una esquina del cuadro. Otros piensan en un discípulo de Jesús que le sigue, pero que no se deja apresar y huye. Para otros, estaría significando la actitud de los discípulos que también huyeron. No han faltado quienes han visto una referencia a Amós: “El más esforzado entre los bravos huirá desnudo el día aquel” (2, 16). Sin embargo, existen otras posibles explicaciones. El joven es figura de Jesús, al que sus enemigos arrebatan su vida mortal (la sabana), pero él sigue vivo, se les escapó desnudo. El episodio preanunciaría el final de todo el suceso de la Pasión.

Pero es más probable que este joven desnudo en la noche, a quien los soldados no logran prender, sea el mismo joven de la tumba vacía (16, 1-8), el ángel de la resurrección, o quizás mejor el mismo Jesús a quien, en un sentido prenden, pero en otro sentido «escapa», triunfa de la muerte.

Algunos estudiosos han tratado de identificar a este personaje con el joven que después de la resurrección se sentará, vestido con una túnica blanca, en el sepulcro vacío. Entre los simbolismos sugeridos está el del cristiano que baja desnudo a la fuente bautismal para morir con Jesús y sale de ella para ser revestido con una túnica blanca.

El joven desnudo. Puede evocar la experiencia del bautismo durante la noche pascual, ya que sabemos que en época muy antigua se desarrollaba una práctica semejante. En efecto, con ocasión del rito, los neófitos se despojaban de sus vestiduras para sumergirse desnudos en el agua de un estanque, que simbolizaba el paso por la muerte antes de salir del agua y de revestirse con nuevas vestiduras blancas, símbolos de vida y resurrección y de la participación en la gloria del Resucitado. *Christian Grappe, «De quelques figures d'identification proposées au lecteur dans l'évangile selon Marc»*,

Es probable que tal simbolismo vaya más allá de la intención de Marcos. Más bien, el discípulo que huye desnudo expresa simbólicamente el abandono total de Jesús por sus discípulos. Los primeros discípulos llamados por Jesús habían dejado las redes y la familia (1,18.20), realmente todo (10,28), para seguirlo; pero este último discípulo, que

²⁸⁶ La escena falta en Mateo y Lucas, no sabemos si porque les resultó extraña y no quisieron copiarla, o porque no estaba en el ejemplar de Marcos que usaron.

²⁸⁷ ¿Se trata de un hecho histórico o de un relato simbólico? En línea histórica, algunos han identificado al joven con un discípulo: Juan el hijo de Zebedeo, Santiago, el hermano del Señor, Juan Marcos, el autor del evangelio, en cuya casa se habría celebrado la última cena. En línea simbólica, se lo relaciona con el joven que se aparece a las mujeres en la mañana de Pascua: «Entrando en el sepulcro, vieron un joven vestido con un hábito blanco, sentado a la derecha; y quedaron espantadas» (16,5). Habría en estas dos escenas una referencia al bautismo: como candidato al bautismo, el joven pierde su ropa y queda desnudo, pero es revestido de blanco cuando llega la Pascua. Incluso se ha llegado a identificar al joven con el mismo Cristo.

al principio quería seguir a Jesús, al final lo deja todo para huir de él.

El joven de la sábana en la noche

No se sabe en realidad quién es este joven de la sábana que huye en la noche del prendimiento de Jesús, después de haberle seguido. Puede ser una figura histórica o simbólica, o ambas cosas a la vez.

Figura histórica. **El dueño del huerto** (*khôrion*, 14, 32) de los olivos, donde Jesús se había refugiado para orar con los suyos en la noche. En ese huerto estaría la casa del dueño, que sería joven y que, despertado por el alboroto del prendimiento de Jesús, habría salido «con lo puesto», es decir, con la sábana de dormir.

Figura histórica. **Un discípulo amado de Jesús.** Se suele decir que Jesús habría tenido un discípulo querido.

Figura simbólica. Este joven sería **el mismo de la tumba vacía** (16, 5), pues en ambos casos se emplea la misma palabra (*neaniskos*), una figura simbólica, un tipo de ángel de Dios. Marcos habría querido indicar de esa manera que a Jesús le han podido prender, pero sólo en un sentido externo.

Figura simbólica. **El mismo Jesús.** Este joven sería un símbolo del mismo Jesús que vence a la muerte. Marcos presentaría aquí una especie de signo de «disociación»: (a) Por un lado prenden a Jesús y le llevan, de manera que, en sentido histórico, él tiene que morir. (b) Pero, al mismo tiempo, aparece a su lado y le sigue (va con él, *synakolothetoi autô*) un joven celeste al que no pueden prender. Va desnudo, cubierto con una sábana, como Jesús en la tumba donde le encerraron (también con sindona), corriendo bien la piedra, para impedir que se escape (15, 46). Le agarran con fuerza (*kratousin auton*), pero no pueden retenerle, pues en el fondo sólo agarran su vieja ropa de muerte, de manera que él se escapa, desnudo (como los muertos que resucitan), dejando en las manos de los que pretenden aferrarle la sábana inútil.

51 Καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν· 52 ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν.

51 Lo seguía también un muchacho, envuelto en una sábana sobre la piel. Lo agarraron, 52 pero él, soltando la sábana, se les escapó desnudo.

Enigmática figura del "*joven envuelto en una sábana*", que aparece en el colofón de la escena del prendimiento de Jesús en Getsemaní: ("Lo acompañaba un joven que iba desnudo, envuelto en una sábana,"). El significado de esta figura se aclara al ver que en el sepulcro (Mc 16,5) aparece de nuevo "un joven" también "envuelto", pero ahora "en una vestidura blanca". El empleo de las mismas palabras: "joven" y "envuelto", pone en relación las dos figuras.

Para identificar a este personaje tan enigmático, «*cierto joven* (*neaniskos*)... revestido (*peribeblemenos*) con una sábana (sindona) sobre el cuerpo desnudo», se ha de recurrir al contexto posterior donde Marcos proporcionará indicios suficientes que permitirán una identificación segura. Cuando las mujeres, María Magdalena y María la madre de Santiago y José (cf. 15,40.47), fueron al sepulcro para ungir el cuerpo de Jesús, al entrar «verán un joven (*neaniskos*) revestido (*peribeblemenos*) con una vestidura (*stolen*) blanca» (Mc 16,5), y poco antes, cuando José de Arimatea bajó a Jesús de la cruz «le envolvió con la sábana (sindona)» que había comprado.

El verbo "lo prendieron" es el mismo que acaba de decirse de Jesús (Mc 14,46: "*le echaron mano y lo prendieron*"). La palabra "sábana", por otra parte, se encuentra en la escena de la sepultura de Jesús, al que José de Arimatea baja de la cruz y envuelve en una sábana (Mc 15,46); la sábana, por tanto, se asocia con la muerte: el "*soltar la sábana*" del joven de Getsemaní puede significar figuradamente "desprenderse de la vida". El color "*blanco*" ha aparecido en la transfiguración, donde precisamente "*los vestidos*" de Jesús aparecen de "*un blanco resplandeciente*" (Mc 9,3), símbolo de la condición divina de Jesús, manifestada después de la muerte.

Uniendo los tres rasgos, "prenderlo", "desprenderse de la vida" y "estar en la condición divina" después de la muerte (sepulcro), se concluye que "el joven" es una figura de Jesús, que "dando la vida" a manos de sus adversarios, huye libre a través de la muerte (Mc 14,52: "pero él, soltando la sábana, huyó desnudo") para seguir viviendo en la condición divina ("vestidura blanca"). El evangelista pretende explicar que han agarrado la parte mortal, pero que la plenitud de vida de aquel "joven", Jesús, se les ha escapado de las manos. Se sirve de esta imagen.

Es decir, como en otras ocasiones, Marcos, al señalar la entrega de Jesús, indica en seguida que la muerte no es el final, sino que a través de ella Jesús alcanza su estado definitivo.

Esta interpretación se ve confirmada por otra alusión: el joven del sepulcro está "sentado a la derecha", como Dios dice al Mesías en Sal 110,1 ("*Siéntate a mi derecha*"). El joven de la vestidura blanca representa, por tanto, a Jesús exaltado a la derecha de Dios, es decir, compartiendo con él la condición divina (cf. Mc 14,62: "Veréis al Hombre sentado a la derecha de la Potencia").

En resumen; Marcos narra como este "*cierto joven*" se desembaraza de todo para poder huir: «*Sin embargo, él,*

habiendo dejado ir la sábana huyó de ellos todo desnudo.» *El joven* es figura de Jesús. Aquí queda sólo apuntado. La “*vestidura blanca*” representa la vida divina, la vida interior. La mortaja es externa. Se han quedado con la mortaja, pero se les ha escapado la persona. El joven del vestido blanco representará a Jesús ascendido a la derecha de Dios, es decir compartiendo la condición divina. Él deja en manos de los que lo prenden su vida mortal, representada por la sábana, pero luego vive, y resucitará, *se les escapa de las manos*.

Los discípulos habían huido (*ephylon*: 14, 50), en un sentido negativo, abandonando a Jesús, según él lo había anunciado: se escandalizan de su debilidad, no entienden su mesianismo, rechazan al fin su camino y se dispersan (cf. 14, 27). Este joven, en cambio, huye (*ephylon*) en un sentido positivo: no escapa de Jesús, sino de aquellos que quieren prenderle (han prendido ya a Jesús). Pueden agarrar su sábana/sudario de sueño o muerte, pero no apresarle a él; así puede aparecer como signo del mismo Jesús, que deja en la tumba el sudario, elevándose desnudo a su gloria (cf. Jn 20, 6-7).

14, 53-72.- Juicio ante el Sanedrín: confesión de Jesús, negaciones de Pedro

Aunque Jesús se ha pasado todo el evangelio mandando callar cada vez que había una confesión al respecto, ahora reconoce su identidad como el Cristo. La diferencia reside en que en la situación en la que lo hace –preso, vencido...– es cuando empiezan a darse las circunstancias desde las que se puede entender lo que significa la confesión de mesianismo. No es todavía el lugar ni el momento del reconocimiento y la confesión definitiva de su mesianismo y de su ser Hijo de Dios (v. 15,39), pero ya comienza a no haber peligro de confusión. La comunidad interpreta y confiesa, en este momento y de forma paradójica, la identidad de Jesús mediante la alusión a Dn 7,13 y la figura del Hijo del hombre sentado a la diestra del poder (Sal 110,1). Es una interpretación de quién es Jesús para ellos, y se hace en el seno de la tradición bíblica y de sus figuras de sentido.

Leída en el conjunto del relato de Marcos, esta escena resulta crucial, pues solo en ella encuentra respuesta el interrogante que el narrador ha ido grabando en la mente del lector a través de los repetidos mandatos de silencio. Ahora, en el momento más inesperado, se desvela la verdadera identidad de Jesús; ahora justo cuando Pedro niega conocerle. Difícil imaginar un contraste mayor. Jesús es acusado de haber hablado contra el templo, anunciando su destrucción, pero los testimonios no coinciden. Es entonces cuando el Sumo sacerdote, le pregunta sobre su propia identidad, haciendo presente en este momento crítico el tema central del evangelio. Le pregunta si él es el Mesías, el Hijo del Bendito. Y Jesús, inesperadamente le responde; “Yo soy”, añadiendo la profecía de Daniel sobre la venida del Hijo del Hombre. Cabe preguntarse: ¿Por qué acepta Jesús en este momento lo que se ha resistido a reconocer a lo largo de todo el evangelio? Y la única respuesta posible es que en este momento su camino hacia la cruz no tiene marcha atrás. El lector descubre así que solo se puede afirmar “Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios” (Mc 1,1) si en esta afirmación está incluida la cruz.

14, 53-54

El v. 53b, con su forma verbal presente, es un nuevo comienzo típico y, por consiguiente, tradicional. El v.54 es el comienzo de la perícopa siguiente que trata de la negación de Pedro y que ha sido colocado aquí por Marcos para que sirviera de enlace de ambos relatos. Trae la indicación de lugar (patio del sumo sacerdote) necesaria para el v.66 ss., y prepara, con la sorprendente expresión «se calentaba a la luz» (en lugar de al fuego), la escena de reconocimiento en 67 (*ἀπὸ μακρόθεν*) (de lejos) podría, como término preferido de Marcos, haber sido añadido por él. Porque v.54 interrumpe el hilo de la narración comenzada, es preciso mencionar de nuevo en v.55 a los protagonistas, es decir «los sumos sacerdotes y todo el sanedrín» (cf 15,1) han sido añadidos aquí. En repetidas ocasiones se ha considerado los vs. 57-59 como añadidura.

Marcos ha construido su escena haciendo que el juicio del Sanedrín contra Jesús (14, 55-65) sea paralelo al juicio «popular» contra Pedro (14, 66-72). Utiliza para ello la técnica sabida del doblete 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).

Arriba se encuentra, según eso, el «Santo Tribunal» que debe juzgar a Jesús (14, 53). Abajo, en el pórtico del aula de sesiones, allí donde se juntan y calientan los criados, como un curioso más, se sienta Pedro (14, 54), a quien la

huida anterior (14, 50) ha conducido hasta aquí; él ha seguido a Jesús como una especie de sombra; quisiera imitarle y no puede; al fin le negará. La presentación de los dos juicios paralelos (de Jesús y Pedro) constituye una de las aportaciones literarias y teológicas más grandes de Marcos; el juicio de Jesús será inseparable del juicio de su discipulado (representado por Pedro). Pedro es aquí signo de todos aquellos «comprometidos» que niegan a Jesús porque su compromiso israelita (o su búsqueda de seguridad humana) resulta más fuerte.

53 Καὶ ἀπίγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα, καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς.

53 Condujeron a Jesús a casa del sumo sacerdote, y se reunieron todos los sumos sacerdotes con los ancianos y los letrados

En la narración resalta la pasividad de Jesús; está en manos de “*los pecadores/descreídos*” y éstos lo tratan a su capricho. El sumo sacerdote era la suprema autoridad religiosa y política del pueblo²⁸⁸; como jefe supremo de la nación, a él llevan a Jesús, y en su residencia se reúne el Consejo entero, nombrado según las tres categorías que lo componían: se mencionan en primer lugar los sumos sacerdotes o aristocracia sacerdotal, los más activos adversarios de Jesús desde su llegada a Jerusalén; el centro lo ocupan los senadores o aristocracia civil que, junto con los sumos sacerdotes, detentan el poder económico; aparecen por último los letrados, el poder ideológico.

Jesús, conducido al sumo sacerdote, será confrontado con representantes de las tres fracciones del sanedrín: con los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas. Para el narrador carece de importancia tanto el lugar exacto donde se celebra el juicio como quién es el sumo sacerdote en funciones. Marcos no dice su nombre. Es más importante el oficio que la persona: la instancia es más significativa que la información de nombres.

54 καὶ ὁ Πέτρος ἀπὸ μακρόθεν ἤκολούθησεν αὐτῷ ἔως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως, καὶ ἦν συγκαθήμενος μετὰ τῶν ὑπηρετῶν καὶ θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς.

54 Pedro lo fue siguiendo a distancia hasta entrar en el palacio del sumo sacerdote. Se quedó sentado con los criados, calentándose a la lumbre

Pedro sigue *de lejos*²⁸⁹ a Jesús; su adhesión a él no se traduce en cercanía, porque no acepta ni hace suyo el destino del Hijo del hombre (8,31-33); aún espera Pedro una intervención divina que salve a Jesús de la muerte y le permita vencer a sus enemigos. Su adhesión *a distancia* está pendiente de una acción de fuerza de Jesús que le permita correr en su ayuda. Todavía piensa que Jesús es más potente que sus adversarios (11,21). Entra en el palacio y *se queda sentado con los guardias*, los agentes de la violencia del sistema, que, por estar al servicio del sumo sacerdote, están contra Jesús.

La palabra “*lumbre*” traduce el griego “*luz*”. Calentarse a la luz (no “al fuego”) es una construcción extraña, que sugiere la existencia de un sentido figurado además del literal. De hecho, “la luz” era una manera de designar al Mesías. Pedro, que todavía cree que la situación tiene salida, se enardece con la idea del Mesías glorioso, esperando que de algún modo se materialice en Jesús.

Phōs designa más bien antorcha. La elección de *phōs* en este pasaje puede explicarse en virtud de que gracias a la “luz” de las llamas ha podido ser reconocido Pedro. Se ha supuesto que “Luz” (*φῶς*) ha podido ser un error de la traducción de un texto arameo. Otros proponen que el término luz está en relación con el descubrimiento de la criada, que gracias a ella reconoce a Pedro como a uno de los que estaban con el Nazareno.

14, 55-65.- Juicio y condena de Jesús

La sentencia está dictada de antemano (como se sabe 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. Podría pensarse 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 hace suponer que la visión del juicio que ha ofrecido Marcos resulta en el fondo verdadera (aunque los detalles hayan sido recreados por su comunidad y por él mismo).

La palabra clave de juicio, tal como ha sido transmitida por los cristianos, es aquella en la que Jesús dice, ante el tribunal supremo: **Yo soy** (14, 62). Ésta 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, él se atribuye a sí mismo las palabras más sagradas y solemnes de la confesión israelita, afirmando como el Dios que habla a Moisés en la zarza

²⁸⁸ Es curioso que Marcos, no ofrece el nombre del sumo sacerdote.

²⁸⁹ *A distancia*: posiblemente Mc esté dibujando con estas dos palabras una escena de seguimiento imperfecto de Jesús que acaba muy mal. Como en el caso de la resurrección de la hija de Jairo (5,22-24; 35-43) el relato de la negación de Pedro forma un «emparedado», es decir, una narración en dos partes en cuyo centro está el juicio contra Jesús. Este artificio literario demuestra la mano del evangelista que moldea su tradición.

del desierto: Egô eimi, Yo soy (cf. Ex 3, 14). 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 en el camino y vida de Jesús, que, siendo Cristo-Hijo de Dios, ha de mostrarse como Hijo del Hombre escatológico.

Quieren condenar a Jesús con la autoridad de su tribunal (como sacerdotes del templo), y Jesús les coloca ante un tribunal más alto (ante el juicio del mismo Dios). De esa forma defiende su misión, apelando a la venida y juicio del Hijo del Hombre y colocando a sus jueces ante la presencia de un tribunal más alto. Ésta 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.

Es un conflicto teológico (¿quién es representante de Dios sobre la tierra?), que es, al mismo tiempo, un conflicto social: si Jesús viene en nombre de Dios, ha terminado el tiempo y poder del Sumo Sacerdote y del Sanedrín, igual que ha terminado y debe ya acabar el culto sobre el templo. Éste 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. Es un juicio social. Si los sacerdotes (con escribas-ancianos) fueran signo de Dios sobre la tierra, la estructura sagrada israelita debería mantenerse: habría que defender el sábado y el templo, se deberían mantener 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 sagrada 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 de forma inseparable.

Frente a ese templo humano donde Dios no habita, habría prometido Jesús el surgimiento a los tres días de un templo de Dios (que no es obra humana), un santuario verdadero para todas las naciones (11, 17).

Esta es la palabra de delito antijudío que los testigos falsos ponen en boca de Jesús. Parece evidente que ellos reflejan una polémica cristiana contra el templo, conservada en otros testimonios del nuevo testamento (cf. Hch 7, 48; 17, 24; Heb 9, 11; 9, 24). En un nivel, los acusadores de 14, 55-59 son falsos, porque no concuerdan (había diversas opiniones sobre el tema) y porque están comprados para condenar a Jesús en contra de la voluntad de Dios. Pero irónicamente, en otro plano, Mc sabe que son verdaderos, pues Jesús lo ha dicho y con su muerte se rasgará el velo del templo, quedando así desacralizado (15, 38), y a los tres días surgirá en su pascua el nuevo y verdadero templo (cf. 16, 1-8)

55 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν, καὶ οὐχ ηὗρισκον.

55 El sumo sacerdote y el consejo en pleno buscaban un testimonio contra Jesús, que permitiera condenarlo a muerte, y no lo encontraban,

Según la ley (Dt 17,6, 19,16) sobre testigos falsos puede recordarse el episodio de Jezabel y Nabot (1Re 21) y consejos sapienciales (Prov. 6,19 12,17 14, 5, 19, 28)

De entre los miembros del Consejo, los sumos sacerdotes llevan la voz cantante; ellos, los representantes más cualificados del sistema teocrático, que tienen en su mano los resortes del poder, son los que muestran mayor hostilidad contra Jesús.

Tienen decidido dar muerte a Jesús y a ese objetivo lo subordinan todo, pero no desean que aparezca el verdadero motivo de la condena: el odio al que ha denunciado la explotación que hacen del pueblo. De hecho, no tienen preparada una acusación clara contra Jesús, intentan buscarla en este momento. Declaran numerosos testigos inventando cargos (*en falso*), pero ninguno de ellos basta para justificar la condena a muerte que quieren emitir. Necesitan una acusación que convenza a Pilato, y no la encuentran.ç

14,56

El redactor supone que la acusación es falsa (*epseudomartyroun*), pues Jesús no ha intentado destruir físicamente el santuario. Pero en sentido más profundo resulta verdadera, conforme a lo indicado en 11, 12-26 y 13, 2. Además, Jesús presenta el templo como construcción humana (*kheiropiéton*), término que en clave de disputa judía significa algo idolátrico (son construcción humana los falsos dioses; cf. Dan 5, 23).

56 πολλοὶ γὰρ ἐψευδομαρτύρουν κατ. αὐτοῦ, καὶ ἵσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἔσαν.

56 pues, aunque muchos testificaban en falso contra él, sus testimonios no concordaban

Muchos testigos se presentan para testificar contra Jesús. Con ello se apunta a la singularidad del procedimiento

procesal jurídico judío como un proceso de testigos. En Dt 17,6 se prevé ya: «*Cuando está en juego la vida o la muerte de un acusado, sólo podrá ser condenado a muerte sobre el testimonio de dos o más testigos. No puede ser condenado a muerte en virtud de un solo testimonio*» (cf. Núm 35, 30). Nada se dice de testigos de descargo, que deberían haber hecho acto de presencia de acuerdo con lo legislado. Para el narrador, las testificaciones son falsas en su totalidad. Se da un Juicio de valor; no se pretende demostrar que los testigos mienten.

Una vez más, el juicio de valor se inspira en el salterio: «*Testigos falsos se levantan contra mí y se irritan*» (27, 12). «*Se presentan testigos impíos. Se me acusa de cosas de las que nada sé*» (35, 11). La inutilidad de los testigos radica en la falta de coincidencia de sus testimonios. Se les preguntaba acerca del tiempo, lugar, circunstancias concomitantes del suceso; se les interrogaba por separado (cf. Dan 13, 51-59). El interrogatorio ha alcanzado un punto de desconcierto general. Entonces se presentan de nuevo testigos que introducen en el proceso un dicho de Jesús para inculparlo.

Los testigos se enredan en contradicciones porque no están en condiciones de comprender la palabra profética que habla del juicio sobre Israel y de la resurrección de Jesús.

Comienza el proceso.

El proceso empieza con falsos testigos cuya declaración -subraya Marcos- no coincide. De hecho, deliberada o indeliberadamente, el modo en que Marcos habla de su testimonio sobre la destrucción del templo resulta incoherente para los lectores, pues no explica nunca dónde está la falsedad en las palabras que ellos atribuyen a Jesús: «Destruiré este templo, construido con manos humanas, y en tres días construiré otro, no edificado con manos humanas». ¿Dijo Jesús alguna vez algo semejante sobre el templo? ¿Dijo algo análogo, pero no con el tono que le atribuyen los testigos? ¿Profetizó la destrucción y la restauración, pero sin declarar que él era el agente de la destrucción (cf. Jn 2,19)? ¿O el desarrollo de la tradición es aún más complejo, en el sentido de que, aun cuando los testigos atribuyen un significado falso a las palabras de Jesús? Marcos ofrece una clave para interpretarlas correctamente con las expresiones²⁹⁰ clarificadoras “**construido con manos humanas**” y “**no edificado con manos humanas**”.

57 καί τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ. αὐτοῦ λέγοντες

57 Y algunos, poniéndose de pie, daban falso testimonio contra él diciendo:

Parece incluir dos delitos: atentado contra el templo (Jr 26) y magia o trato con poderes ocultos. De la frase acerca del templo difieren las formulaciones (Mt 26,61, Jn 2,19 Hch 6,14). El silencio recuerda la figura del siervo (Is 53, 7) y sirve para provocar la pregunta del presidente. El “Bendito es Dios” (evitando nombrarlo), Hijo de Dios es título que se puede dar al Mesías davidico de acuerdo con 2 Sm 7,14 y Sal 2,7, 89,27-28.

Importancia de las tres menciones del «*Naos*»

Marcos dedica tres capítulos al *hieron* y sólo tres versículos al “*naos*”. La sobriedad de las referencias al templo a lo largo del relato de la pasión después de haberle prestado tanto interés en Mc 11-13 se explica fácilmente por la importancia que un cristiano y un evangelista atribuían a la traición, al arresto, a los procesos, a la crucifixión y a la muerte de Jesús, y por el hecho obvio de que todos aquellos acontecimientos no habían tenido lugar en el templo. Y, sin embargo, las tres menciones que hace Marcos del “*naos*” son de capital importancia para el relato de la pasión, como lo prueban su constante asociación con el tema de la identidad de Jesús y su papel en el dinamismo del relato.

En Mc 14,58ss, el *logion* sobre el *naos* es punto de llegada de todo el relato precedente, porque contiene la acusación principal acerca de las actividades de Jesús, y es punto de partida para el relato que sigue, puesto que suscita la pregunta sobre la identidad, la acusación de blasfemia, la condena y todo lo que sigue hasta la ejecución capital.

Naos y títulos cristológicos están asociados también en la escena de las burlas en la que, quizá más que en cualquier otro contexto, se expone de manera lúcida y explícita la ideología de los judíos sobre el Mesías y sus poderes. Junto a la cruz, el judío rechaza las pretensiones de Jesús sobre el templo, y algo mucho más importante: rechaza a Jesús como Mesías, porque rechaza la cruz.

14, 58

La afirmación de esos testigos es exacta en su fondo, aunque nunca la haya dicho Jesús, pero su pretensión conducía a ello. La afirmación de que el Hijo del hombre sería ajusticiado, pero que al tercer día **resucitará** se orienta en esa

²⁹⁰ Este elegante par de adjetivos griegos, uno positivo y otro negativo (que se encuentran solo en Marcos), es muy difícil de retro-traducir en semítico; por eso es muy probable que los adjetivos representen una explicación cristiana tardía según la cual el templo sería reemplazado por la Iglesia.

dirección. Ciertamente Jesús va a destruir el santuario. Téngase en cuenta que no dice el templo, sino **el santuario**²⁹¹, lo más sagrado del mismo, donde se hallaba el “sancta sanctorum”, el lugar de la presencia.

Este logion está formado por contraposiciones; entre templo de Jesrusalén y nuevo templo, entre “destruir” y “edificar” pero sobre todo entre «*hecho por manos humanas*» y «*no hecho por manos humanas*». De estos dos adjetivos parte, en efecto, la lógica que domina todo el logion. Precisamente porque no hay reforma mediante la cual pueda hacerse que no sea obra de manos humanas lo que es obra del hombre, para que en su lugar pueda nacer la obra de Dios mediante la acción de un constructor distinto, sólo es posible una salida: la destrucción.

Estas parejas de términos antitéticos están dispuestas en el logion de modo que en los extremos se oponen las acciones y en el centro las obras, con su respectiva cualificación:

A *Egó katalusô* (Yo destruiré)

B *ton naon touton ton kheiropoïéton* (Este templo construido con manos humanas)

B' *kai (.....) akheiropoïéton* (no de manos humanas)

A' *oikodomésô* (y construiré otro)

14,58 constituye el punto de partida para todo el componente jurídico de la pasión, y que las menciones del *naos*, vinculadas en todos los episodios a los títulos cristológicos, suscitan, por una parte, esclarecimientos decisivos acerca del tema central del evangelio de Marcos, el de la revelación progresiva de Jesús y de su identidad, y, por otra, dicen al lector en qué consiste —negativa y positivamente—la obra realizada por Jesús con su cruz.

En todos estos pasajes, con frecuencia el evangelista no encuentra otra cosa que sirva mejor que el hieron o el naos para formular el contraste, a veces irreconciliable, entre concepción judía y concepción cristiana, sobre todo respecto al Mesías, a su relación con Dios y con David, a sus poderes, a su función tanto para con Israel como para con los pueblos, y sobre todo respecto a su cruz.

58 ὅτι Ἡμεῖς ἡκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω·⁵⁹ καὶ οὐδὲ οὕτως ἵση ἦν ἡ μαρτυρία αὐτῶν.

58 Le hemos oido decir: “Yo he de destruir este Santuario, construido por manos humanas, y en tres días construiré otro, no con manos humanas”⁵⁹ Pero tampoco en este punto concordaba su testimonio

Se presentan finalmente otros testigos con una acusación más sustancial: según ellos, Jesús ha afirmado que destruiría no ya el templo (*hieron*), sino **el santuario** (naos), el lugar de la presencia de Dios, donde se celebraba cada día el rito del incienso y cada año el de la expiación. Mc califica de falsa también esta acusación, que malinterpreta palabras pronunciadas por Jesús. Jesús nunca había dicho; **Yo destruiré este templo**, sino que había predicho que ese Templo iba a ser destruido. El templo es un sitio idolátrico porque lo más importante en él es el dinero y la explotación y control sobre la gente.

Según la frase que le atribuyen, ese santuario es **obra de manos humanas**²⁹² y sería sustituido en nada de tiempo (*en tres días*, frase hecha que indica un tiempo muy breve) por otro **que no será obra de manos humanas**. Esta afirmación empalma con la esperanza judía de que, en el tiempo de la salvación escatológica, deben ser construidos una ciudad y un templo nuevos y majestuosos (Tob 13, 17; Bar 5,1-9; Hen et. 61, 8 91,13). Sólo en el Targum se atribuye al mesías la nueva construcción (TgIs 53,5). Los testigos entienden que, después de destruir el santuario existente, Jesús se propone edificar otro santuario material de manera milagrosa.

Él ha insinuado primero (11,17.20) y anunciado después la destrucción del templo, que incluye el santuario, pero no por obra suya (13,2), y nunca ha hablado de construir un santuario nuevo. Para él, las instituciones de Israel no van a ser renovadas, han caducado definitivamente (cf. 15,38).

Obra de manos humanas se dice en el AT (LXX) de los ídolos paganos (Is 46,6; Dn 5,23). En Marcos, sin embargo, como en el resto del NT (cf. Hch 7,48; Ef 2,11; Hb 9,24), la expresión no se aplica a lo pagano, sino a lo judío, y señala la inadecuación de sus instituciones frente a la realidad evangélica. Lo que *no es obra de manos humanas* es lo que viene directamente de Dios, la novedad mesiánica. La acusación atribuye implícitamente a Jesús la pretensión de ser el Mesías, el único que tendría la potestad de destruir y reconstruir el santuario (cf. Zac 6,12-

²⁹¹ La palabra *ἱερόν* (Templo) aparece por última vez en la narración marcana en 14,49. Marcos, después, utiliza la palabra *ναός* (santuario) para sustituirlo. El cambio es significativo, porque «Templo» designa el edificio material, mientras que «santuario» es símbolo del acontecimiento de la muerte de Jesús y de su resurrección al tercer día.

²⁹² Hecho por manos humanas (gr. *cheiropoïeton*). En general, en la literatura judía este adjetivo tiene connotaciones muy negativas, pues va normalmente unido a las estatuas y templos de los gentiles idólatras (por ejemplo. Oráculos Sibilinos III 718ss). Por tanto, el calificativo tenía que sentar mal a los oídos de los adversarios de Jesús, no acostumbrados a que se aplicase al Templo. El vocablo se emplea, también negativamente, en textos cristianos posteriores desde Hb 9,24 hasta Hch 7,48.

15). Este era el fondo de la pregunta que le hicieron en el templo las tres categorías del Consejo y que había quedado sin respuesta (11,27: “¿Con qué autoridad?”). Los testigos quieren provocar una declaración mesiánica que comprometa a Jesús y permita acusarlo y entregarlo a los romanos como agitador político. Así formulada, sin embargo, la acusación no se adecua al fin que se pretende, pues concierne a una cuestión interna del sistema judío, que Pilato podría entender como la pretensión propia de un reformador religioso. No sería motivo suficiente para condenarlo a muerte.

La perícopa, mucho más que pasaje narrativo, es escena de revelación. En cuanto tal, es incluso uno de los vértices del evangelio de Marcos, el evangelio de la revelación —rechazada aquí y aceptada en el Calvario— de la identidad de Jesús. En la revelación cristológica está implícita la revelación sobre los poderes mesiánicos de Jesús respecto al *naos* de Jerusalén y sobre la naturaleza y el valor del *naos* mismo. El lector percibe en 14,58 que el templo es obra humana y no divina y que el enviado mesiánico lo destruirá y lo sustituirá por un “*naos*” que no será obra del hombre.

En 14,58, el tema del “*naos*” ya está planteado en su totalidad: ya se conocen tanto las carencias sustanciales y el consiguiente ocaso inevitable del santuario actual de Jerusalén como las características diametralmente opuestas del nuevo “*naos*” que lo sustituirá. Y, sin embargo, debido al contexto, todo queda en suspenso: en 14,58 no sólo no se revelan el tiempo y el modo de la transición del *naos* judío al *naos* escatológico, sino que las palabras de Jesús al respecto están dirigidas al Consejo y al lector por testigos falsos.

Conclusión

El exclusivismo del Templo de Jerusalén ha quedado superado por la fe en Jesús, y ya no importa la procedencia del que cree en Él, como dice el apóstol en 2 Cor 6,16:

¿Puede haber algo en común entre el Templo de Dios y los ídolos? Pues nosotros somos Templos de Dios viviente. Así lo ha dicho Dios mismo: Habitaré y caminaré en medio de ellos; y seré su Dios y ellos serán mi pueblo.

El Templo de Dios ya no es el Templo de Jerusalén, sino que cada uno de los hombres y mujeres que creen en Él son su Templo, porque es donde Dios vive.

14, 60-61.- El silencio de Jesús

Llama la atención el silencio de Jesús, que no respondía nada a lo que los testigos decían contra él. Este silencio maravilló también al mismo sumo sacerdote. Se ha querido buscar la interpretación del silencio en textos de la Escritura, que presentan al justo perseguido en esta actitud.

Marcos ha querido ir más lejos. Jesús no podía dar una respuesta inteligible a aquellos que no habían sido sus seguidores. Ni siquiera estos estaban en condiciones de comprender su misterio.

Aunque Jesús, no podía dar una respuesta satisfactoria a sus acusadores por la incapacidad de estos para entenderla, sí podría haberse excusado negando que él hubiera dicho tales cosas en ese sentido. Su silencio es una aceptación de todo el misterio de la Pasión que se le viene encima y que él captó muy claramente en Getsemaní.

60 καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων, Οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν;

60 El sumo sacerdote, levantándose y poniéndose en el centro, preguntó a Jesús: «¿No tienes nada que responder? ¿Qué son estos cargos que presentan contra ti?».

En ese momento se levanta el sumo sacerdote, para interrogar a Jesús con toda su autoridad; su nombre no se menciona, indicando que, para la injusticia que va a cometerse, lo significativo es el cargo, representativo del grupo entero y de la nación, no la persona. Al preguntarle a Jesús cómo interpreta y cuál es el fundamento (*¿Qué significan?*) de los cargos que se le imputan, espera que Jesús se declare Mesías. Necesitan que él mismo lo haga, para presentar una acusación objetiva ante el gobernador.

Jesús guarda silencio: no va a declarar su mesianidad sobre la base de un testimonio falso. Ellos, por su parte, no se comprometen; no hacen más que preguntar, como en el templo.

Ante el silencio de Jesús, el sumo sacerdote se ve obligado a hacer la pregunta que nunca se habían atrevido a hacer, porque los acusaba. Formula la declaración que desea de Jesús, la que esperaba que él mismo pronunciara.

14, 61.- ¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?

Existen paralelos judíos de la descripción de Dios como Bendito; la formulación «hijo del Bendito» carece de documentación. Hasta el presente no se ha conseguido presentar ninguna prueba irrefutable a favor de la designación del Mesías como Hijo de Dios en el judaísmo contemporáneo de Jesús. No obstante, podrá decirse que ésta estaba preparada especialmente por el empleo de la profecía de Natán de 2 Sam 7, 14 al retoño de David.

El hecho de que Jesús corrija los títulos «Cristo, Hijo del Bendito», no porque sean erróneos, sino porque son ambiguos y porque el sumo sacerdote los entiende al modo judío como títulos davídico-teocráticos, hace pensar que el evangelista quiera corregir también el logion sobre el *naos*. Sería, por tanto, falso no en su contenido, sino por la errónea comprensión que la parte judía tiene de él.

61 ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν. πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ νιὸς τοῦ εὐλογητοῦ;

61 Él seguía callado sin responder nada, de nuevo le preguntó el sumo sacerdote -¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?

La precisión *el Hijo del Bendito* alude al Sal 2,7 “*Hijo mío eres tú*”. Es la pregunta decisiva: pero el sumo sacerdote no la hace para optar en favor del Mesías, sino buscando un pretexto para darle muerte. Su formulación corresponde al título del evangelio (1,1, “*Hijo de Dios*”, no “*hijo de David*”, 10,47.48; 12,35-37).

El silencio del justo perseguido está perfilado ya en el salterio: «*Mas yo como un sordo soy, no oigo, como un mudo que no abre la boca; sí, soy como un hombre que no oye ni tiene réplica en sus labios. Que, en ti, Yahvé, espero*» (Sal 38, 14-16; cf. 39, 10). Caracteriza también al siervo de Dios, pero no es seguro que proceda de Is 53, 7.

La tercera pregunta del sumo sacerdote es decisiva. Se refiere a la dignidad mesiánica de Jesús y se distingue porque aclara el título de Cristo mediante el de *Hijo del Bendito*.

Este último es, por consiguiente, título de rey y designa la elección del Mesías por Dios, no su descendencia de Dios.

14, 62.-Yo soy (Ego eimi)

Por primera vez Jesús hace una confesión mesiánica, además con unas palabras que con cierta ambigüedad dejan traslucir su trascendencia divina: “**Sí, yo soy**”. Por eso en ese “**Yo soy**” se oculta una referencia al nombre de Yahvé. Y una vez hecha esta afirmación trascendental, prosigue ayudado por el texto de Daniel y del Salmo 110: “*Y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo*”. El texto de Daniel está sumamente matizado. No dice como un hombre, sino que Jesús se proclama *Hijo del hombre*. Fórmula que ciertamente remite a Daniel (7, 13), pero que, por otra parte, al confesarse Hijo del hombre, acepta la debilidad y pequeñez de este y su universalidad (hombre). Va a ser la confesión del mesianismo en debilidad, pero precisamente esa debilidad será la raíz de su fuerza.

La pretensión esgrimida por un rechazado es un desafío tanto para la fe como para la incredulidad. Marcos acentúa la relación del discípulo con Jesús mediante la sincronización con la negación de Pedro se indica lo que se exige del verdadero seguidor de Jesús, y cómo se comporta aquél que solo le sigue «de lejos». La simultaneidad de los sucesos confiere a la confesión de Jesús carácter de modelo. La mofa de que es objeto da a entender a qué insultos puede ser sometido su discípulo. Finalmente, el logion del templo adquiere un sentido más amplio en el marco de la totalidad del evangelio. Recuerda el juicio que cae sobre Israel, desde la cruz, y, en conexión con la oposición de Jesús al templo, pone a la vista la venida de los pueblos gentiles, que será consecuencia de ello.

62 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἐγώ εἰμι, καὶ ὅψεσθε τὸν νιὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

62 Jesús respondió -Yo lo soy, Veréis al Hijo del Hombre sentado a la derecha de la Majestad y llegando entre nubes del cielo

Jesús requerido por la autoridad religiosa suprema rompe por primera vez el “secreto mesiánico”. Ante este hombre humillado, maniatado y a merced de sus enemigos, ya no hay posibilidad de malentender de qué mesianismo se trata.

En el contexto “**yo lo soy**” es la respuesta afirmativa. En círculos cristianos la formula **Yo soy (ego eimi**, reiterado en Juan) hace resonar la revelación de Ex 3,14 (*yo soy el que soy*). Por la referencia escatológica, se traduce aquí “*Hijo del Hombre*” para que se escuche la condición trascendente que más tarde se atribuyó a la “*figura humana*” de Daniel. El trono de majestad y la venida celeste, implica la potestad judicial amenaza velada para sus jueces. Para quien no las cree, las palabras de Jesús son blasfemia, la cual tiene pena de muerte (Lv 24,16).

Jesús declara abiertamente ser ese Mesías, ya no hay peligro de que lo identifiquen con un zelota, pues él no ha buscado el apoyo de las masas ni recurrido a la violencia. Pero refuerza su declaración mesiánica identificando al Mesías con *el Hijo del hombre* (8,31) y aplicando a éste dos pasajes de la Escritura: en primer lugar el Sal 110,1 (**sentado a la derecha**), texto bien conocido y que se interpretaba en sentido mesiánico (12,36); afirma así Jesús la realza y condición divina del Hijo del hombre, y a su impotencia presente contrapone la potencia celeste y divina y el glorioso destino del Mesías; implica además que Dios se encarga de derrotar a sus enemigos, quienes, en la

circunstancia, son los miembros del tribunal que busca condenarlo a muerte. Denuncia así al sistema judío como enemigo de Dios y, por ello, destinado a la ruina. Él está apoyado por Dios; ellos, en cambio, con todo lo que representan (poder, templo, dinero), son antagonistas de Dios. En segundo lugar, con la mención de la *llegada del Hijo del hombre entre las nubes del cielo*, alude a Dn 7,13s.

Es en él, Jesús, al que ellos quieren condenar a muerte, en quien se cumple la profecía de Daniel que anuncia un futuro glorioso para Israel; pero el Israel que va a reinar es el representado por él, no el de ellos. Por tanto (*ver llegar al Hijo del Hombre entre las nubes del cielo*) significa que se darán cuenta del origen divino del hombre. Reconocerán que el hombre tiene una condición divina. (Las nubes del cielo, significan la condición divina). Esta llegada, significa que verán el triunfo de lo humano (que es divino) sobre lo inhumano. Muestra que Jesús estaba convencido de que también sus enemigos se verían obligados a reconocer su triunfo. La advertencia es rechazada; en la pretensión de Jesús de sentarse a la derecha del Poder como Hijo del Hombre, el sumo sacerdote ve solo una blasfemia y, por tanto, obliga a todos los jueces a condenar a Jesús a la pena de muerte que merece por ello.

Sin embargo, «*el Hijo del hombre*» no es solamente, como en el texto profético, el representante del nuevo Israel es ante todo el Hombre-Dios, el prototipo de Hombre y representante de la nueva humanidad. Ese es el que ellos, enemigos del hombre, pretenden destruir. Anuncia una llegada que sus jueces van a presenciar y que implica la caída del sistema judío, opresor e inhumano, y el principio del reinado del Hombre (cf. 9,1; 13,30: “en esta generación”).

14, 63-64

Lo que acaba de proclamar Jesús es para ellos “una blasfemia”; un Mesías débil; el Hijo del hombre, es decir, quien asume la condición humana tan débil, será visto con los máximos poderes y honores, a la derecha del Poder. La blasfemia, no se halla en que se haya proclamado Mesías. Está en que esta afirmación la haya hecho un ser indefenso que, además, se confiesa plenamente hombre.

Reo de muerte: el evangelista quiere indicar que no hubo la votación preceptiva, sino que fue una condena por aclamación, lo cual iba contra la práctica judicial judía, pues la sentencia debía de pronunciarse al día siguiente de terminar el proceso (véase Lc 22,66: el proceso es de día, y Hch 4,3-5).

63 ὁ δὲ ὀρχιερεὺς διαρρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει, Τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων; 64 ἡκούσατε τῆς βλασφημίας· τί ὑμῖν φαίνεται; οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν ἐνοχὸν εἶναι θανάτου.

63 El sumo sacerdote, rasgándose los vestidos, dice -¿Qué falta nos hacen los testigos? 64 Habéis oido la blasfemia ¿Que os parece? Todos sentenciaron que era reo de muerte.

Reacción del sumo sacerdote: rasga sus vestiduras, gesto de duelo (2Re 18,37, porque insultan al Dios de Israel; cf. 2 Sm 1,11, por la muerte de Saúl; 1 Mac 2,14; 4,39). Declara que ya no necesitan testigos, porque los jueces mismos lo han sido de las palabras de Jesús. La blasfemia, penada con la muerte, ha sido afirmar que el sistema religioso judío es enemigo de Dios y que Dios va a destruirlo. Han logrado más de lo que esperaban: no sólo tienen ya fundamento para acusarlo ante Pilato (la pretensión mesiánica), sino también para defenderse ante el pueblo (la blasfemia). La unanimidad en la sentencia es total e inmediata, no hay votos en contra ni abstenciones. Tipifican el odio al Hombre de todos los opresores.

No debe considerarse la reacción del sumo sacerdote como excitación apasionada, sino como acción ritualizante del juez al escuchar una blasfemia. Cuando se demuestra que uno ha blasfemado, los jueces, según la mishná, deben ponerse de pie y rasgar sus vestiduras (Sanh 7, 5; cf. 2Re 18,37; 19, 1). Originariamente, este gesto era señal de luto y de dolor (2 Sam 1, 11 s; 2Re 2, 12).

La acusación de blasfemia no es totalmente exacta, pues, según Lv 24,10-23, la blasfemia consistía en maldecir el nombre de Dios y se castigaba con la lapidación.

65 Καὶ ἥρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ κολαφίζειν αὐτὸν καὶ λέγειν αὐτῷ, Προφήτευσον, καὶ οἱ ὑπηρέται ράπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον.

65 Algunos se pusieron a escupirle, a taparle la cara y darle bofetadas diciendo –Adivina, también los criados le daban bofetadas

Se desata el odio contra Jesús; la reacción de algunos de los miembros del Consejo es violenta; ridiculizan su calidad de profeta (6,4) y la profecía que acaba de pronunciar; desean humillarlo. Al taparle la cara quieren cegar al vidente. A la dignidad divina del Hijo del hombre (*sentado a la derecha*) responden con el desprecio máximo, el esputo.

Los consejeros entregan a Jesús a los guardias, y los subalternos siguen el ejemplo de sus jefes. La burla y el desprecio por parte de los dirigentes muestran la incompatibilidad entre Jesús y el sistema judío.

14, 66-72.- También Pedro se avergüenza del mesianismo de Jesús

Después del rechazo de los representantes de las instituciones de Israel es ahora Pedro, el representante de los Doce, quien va a rechazar el mesianismo de Jesús. Lo primero que pone de relieve este suceso es el fracaso de Pedro, que protestó ante Jesús cuando este le advirtió del peligro en que se iba a ver envuelto aquella noche, de que él jamás le negaría, aunque tuviera que morir.

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 ha dicho que todos han huido, dejando a Jesús solo, en manos de sus cautivadores (14, 50).

Pedro asegura a Jesús su fidelidad y para destacarlo (para destacarse a sí mismo) 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. Pero la palabra de Jesús (que conoce bien a Pedro) le coloca en su lugar. No es que Pedro sea débil, es que «piensa de otra forma» (piensa en la línea de las cosas de los hombres, de un mesianismo hecho de triunfo externo, en un nivel israelita: cf. 8, 31-33). No se trata de un pecado de simple debilidad, ni de cobardía (¡Pedro es un valiente para entrar hasta las puertas del tribunal!), sino expresión de una forma distinta de ver las cosas. Desde este fondo se entiende mejor el texto de la triple (es decir, definitiva) negación de Pedro.

Es claro que Mc no ha querido contar la negación de Pedro en un contexto de total desesperanza y por eso ha puesto al fin de su relato al gallo que canta por segunda vez en la noche y el llanto arrepentido de Pedro (14, 72).

Al final puede haber cierta ironía: llora Pedro, pero salva su vida dejando morir a Jesús²⁹³. Pero ese llanto abre un camino de futuro dentro de la Iglesia: Pedro debe culminar su proceso en Galilea (16, 7-8), dando testimonio del mensaje de Jesús, centrado en la comprensión pascual del sufrimiento (cf. 13, 3).

66 Καὶ ὄντος τοῦ Πέτρου κάτω ἐν τῇ αὐλῇ ἔρχεται μία τῶν παιδισκῶν τοῦ ἀρχιερέως, 67 καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον θερμανόμενον ἐμβλέψασα αὐτῷ λέγει, Καὶ σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἥσθα τοῦ Ἰησοῦ.

66 Estaba Pedro abajo en el patio, cuando una criada del sumo sacerdote, 67 viendo a Pedro que se calentaba, se le queda mirando y le dice -También tú estabas con el Nazareno, con Jesús

Abajo es el lugar de los subordinados y la servidumbre. Allí se encuentra Pedro, entre los oprimidos que aceptan su opresión y son fieles a sus amos. Al ver a Pedro, una criada lo reconoce como seguidor de Jesús. Designa a éste en primer lugar como *el Nazareno* y pregunta a Pedro si “estaba con el Nazareno”, ironía de Mc, que juega con el primer objetivo de la convocatoria de los Doce: “para que estuvieran con él” (3,14); Pedro no estaba con Jesús, sino con “*el Nazareno*”, término que lleva la connotación de nacionalista extremo, de subversivo (cf. 2,24, en boca del poseído). El dicho de la criada refleja quizá los rumores de que Jesús ha sido condenado como zelota.

Una criada. Desde el punto de vista social (como mujer y sierva) es un ser humano inferior. Este hecho ha de tenerse en cuenta porque más tarde su testimonio, de poco valor, necesita el refrendo masculino y plural de otros circunstantes (v. 70: *los presentes*).

14, 68-70

Después de esta primera negación, Pedro se aleja: “Y salió afuera, al portal”. En el plano histórico Pedro quiere huir del problema; en el plano teológico, ese **salir afuera** indica que Pedro quiere distanciarse del grupo que va a condenar a Jesús, por algo que comprende que Jesús no ha hecho. Aunque no entiende el mesianismo de Jesús, se da cuenta de que su visión sobre él se halla a mucha distancia de la que tienen esos entre los que se encuentra.

Pero la misma criada lo encuentra fuera y le dice que él es uno de ellos. Y Pedro lo negó. Ahora no reniega de Jesús, niega pertenecer a su grupo.

Nótese la gradación que hay en las negaciones de Pedro:

²⁹³ Los comentaristas están divididos en dos grupos netos respecto a la historicidad de este pasaje. Para unos, no admite duda alguna de que es histórico, puesto que, por el criterio de dificultad, parece poco probable que la Iglesia inventara una historia en la que Pedro sale tan malparado. Para otros, sin embargo, aun sin negar un trasfondo histórico al suceso en sí, el relato como tal es una construcción artificial de la iglesia primitiva: Pedro sería como el prototipo de los cristianos ante los tribunales sometidos a presión y tortura para que renieguen de Jesús. El vocabulario mismo y lo artificioso del relato con la triple negación apuntan en este sentido. Finalmente, otros opinan que la narración se formó para dar a entender a la comunidad que, aun después del bautismo, una falta grave tiene perdón ante Dios.

- ✓ ignorancia fingida,
- ✓ simple negación,
- ✓ negación con maldiciones
- ✓ juramento.

14,68.-No sé ni entiendo lo que dices.

Esta negación enfática, vertida a un griego popular (no es correcto emplear dos veces la negación *oute* con verbos de percepción, en vez de *ouk... oude/oute*) se corresponde con el estilo de las negaciones de este tipo en arameo. Los estudiosos suelen señalar la progresión de las negaciones de Pedro y sostienen que el esquema de triple acción y el triple canto del gallo, es también de carácter popular. Para muchos, este colorido local es señal de autenticidad.

68 ὁ δὲ ἡρνήσατο λέγων, Οὐτε οἶδα οὐτε ἐπίσταμαι σὺ τί λέγεις. καὶ ἐξῆλθεν ἔξω εἰς τὸ προαύλιον [·καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν].

68 Él lo negó -Ni sé ni entiendo lo que dices. Salió al zaguán, y un gallo cantó

La negación de Pedro, preparada en el v.54, es un sufrimiento más para Jesús, a la vez que cumplimiento de su predicción. Con el testimonio valiente de Jesús ante el Consejo contrasta la cobardía de Pedro ante los criados. Marcos gradúa hábilmente la escena, primero Pedro se hace el desentendido, ante la insistencia niega, atemorizado por el grupo jura "No lo conozco" puede ser semitismo, equivalente a "no lo trato" (cfr Job 19,13). Un incidente trivial, el canto matutino de un gallo, con el recuerdo de la predicción de Jesús, y Pedro pasa del abismo de la negación a la liberación del arrepentimiento. Nazareno para Jesús y galileo para Pedro encajan bien en el contexto narrativo. Cuando Marcos escribe, ya los judíos llamaban a los cristianos "nazarenos".

Pedro, que había reconocido a Jesús por Mesías (8,29), dice no saber siquiera de qué está hablando la criada. Reniega de todo su pasado con Jesús. Ahora que ha visto el fracaso, no reconoce ya en él al posible mesías davídico ("Nazareno"). *Sale fuera, al zaguán*, es decir, se aleja del patio; aunque ha renegado de Jesús, tampoco se identifica con el sistema y sus siervos. Por lo que le había predicho Jesús (14,30), el primer canto del gallo debería ponerlo sobre aviso, pero no reacciona.

69 καὶ ἡ παιδίσκη ἰδοῦσα αὐτὸν ἡρξατο πάλιν λέγειν τοῖς παρεστῶσιν ὅτι Οὗτος ἐξ αὐτῶν ἐστιν. 70 ὁ δὲ πάλιν ἡρνεῖτο. καὶ μετὰ μικρὸν πάλιν οἱ παρεστῶτες ἔλεγον τῷ Πέτρῳ, Ἀληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ, καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ.

69 La criada lo vio y empezó a decir otra vez a los presentes -Este es uno de ellos 70 De nuevo lo negó. Al poco tiempo también los presentes decían a Pedro -Realmente eres de ellos, pues eres Galileo

Interviene de nuevo la criada; ahora no habla con Pedro, sino con los presentes en el patio y les asegura que Pedro pertenecía al grupo de Jesús. Pedro vuelve a negarlo, pero esta vez no reniega sólo de Jesús, sino también de sus compañeros (*uno de ellos*). Después de un intervalo, los circunstantes se hacen ellos mismos acusadores (*los presentes mismos*): han llegado a la certeza (*Seguro*) de que pertenece al grupo de Jesús, y ven la prueba en que Pedro, como Jesús, es galileo.

14,71

Marcos subraya el progreso de las negaciones. En el primer caso, Pedro se limita a decirle a la mujer: «Ni sé ni entiendo lo que dices». Se considera al margen del problema, como si no supiese de qué le hablan. En el segundo, admite saber de qué lo están acusando, de ser un seguidor de Jesús, pero lo niega. En el tercero²⁹⁴, «empezó a maldecir y a jurar que no conocía al hombre del que hablaban». «Maldecir» significa probablemente «maldecir a Jesús», aunque se ha suprimido su nombre por respeto.

71 ὁ δὲ ἡρξατο ἀναθεματίζειν καὶ ὄμνύναι ὅτι Οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὃν λέγετε.

71 Entonces empezó a echar maldiciones y a jurar que no conocía al hombre del que hablaban

Así como el "calentarse" era el equivalente del "espíritu animoso", las negaciones lo son de «la carne débil». La negación de Pedro es en este caso extrema; reforzándola con maldiciones y juramentos, reniega de Jesús como persona (*no sé quién es*), considerándolo, además, como un hombre cualquiera (*ese hombre*).

Según la legislación judía referente a los testigos, una declaración de uno de ellos no tiene valor pleno si no es confirmada por dos o por tres testigos (Núm 35, 30, Dt 17,6). Por lo general, una mujer era inepta jurídicamente

²⁹⁴ Esta tercera negación tendría mucha importancia para los lectores del evangelio ya que a los sospechosos de ser cristianos se les obligaba a maldecir a Jesús para demostrar que no eran discípulos suyos, como cuenta Plinio (Epístolas 10,96,5).

para prestar declaración. Esta vez Pedro es reconocido como *galileo*.

14,72.-Cantó por segunda vez el gallo

Pedro sigue en el zaguán, ni dentro ni fuera. No tiene lugar propio. Se da cuenta de que se ha cumplido lo que Jesús había predicho (14,30). Las palabras de Jesús le recuerdan la fidelidad que había prometido, pero que no ha mantenido. Pedro se desploma; su desconsuelo es enorme (*se echó a llorar*), no tiene con quién estar ni adónde ir y, vista su debilidad, no puede confiar en sí mismo.

72 καὶ εὐθὺς ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. καὶ ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τὸ ρῆμα ὃς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι δὶς τρίς με ἀπαρνήσῃ· καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν.

72 **Al instante cantó por segunda vez el gallo, Pedro recordó lo que le había dicho Jesús antes que el gallo cante dos veces me habrás negado tres, y rompió a llorar.**

En cuanto Pedro ha llegado a la negación total de Jesús, por segunda vez canta un gallo. El gallo era considerado popularmente como un animal diabólico, porque su grito se elevaba en medio de la tiniebla. La triple negación de Pedro significa la ruptura total con un Mesías que no ofrece resistencia; el canto del gallo es la victoria del diablo (el poder del sistema judío). Pero el gallo no cantará por tercera vez; la victoria del enemigo no es total, pues Pedro no se integra en el sistema injusto que mata a Jesús; su negación, por tanto, no será definitiva.

El gallo había cantado *dos veces*, el autor con esto pretende indicar que no prevaleció sobre Pedro, aunque la negación que este hizo de Jesús fue total (*tres*).

Marcos no termina el retrato de Pedro sin un detalle redentor; después de todo, el mismo Jesús que había profetizado las negaciones de Pedro lo había incluido en la promesa: «*Después de resucitar, iré delante de vosotros a Galilea*» (14,28). Si se piensa en los mártires futuros, el relato de Pedro podía ofrecer esperanza a los que habían fallado y negado a Jesús. Al final de esta sección, el lector debería captar la ironía según la cual en el mismo momento en que los miembros del sanedrín se burlan de Jesús y le desafían a profetizar, sus profecías se están haciendo realidad.

CAP 15

El relato del capítulo 15 supone un gran contraste con el de los dos anteriores, 13-14. En estos, Jesús se enfrenta a toda clase de adversarios en diversas disputas y los vence con facilidad. Ahora, los adversarios, derrotados a nivel intelectual, deciden vencerlo a nivel físico, matándolo (14,1). Lo que más se destaca en Jesús es su conocimiento y conciencia plena de lo que va a ocurrir: sabe que está cercana su sepultura (14,8), que será traicionado por uno de los suyos (14,18), que morirá sin remedio (14,21), que los discípulos se dispersarán (14,27), que está cerca quien lo entrega (14,42). Las palabras que pronuncia en esta sección están marcadas por esta conciencia del final y tienen una carga de tristeza. Como cualquiera que se acerca a la muerte, Jesús sabe que hay cosas que se pierden definitivamente: la cercanía de los amigos ("a mí no siempre me tendréis con vosotros": 14,7), la copa de vino compartida (14,25).

No falta un tono de esperanza: del vino volverá a gozar en el Reino de Dios (14,25), con los discípulos se reencontrará en Galilea (14,28). Pero predomina en sus palabras un tono de tristeza, incluso de amargura (14,37.48-49), con el que Marcos subraya —una vez más— la humanidad profunda de Jesús.

¿Quién es Jesús?

Cuatro veces se debate en estos capítulos la identidad de Jesús: el sumo sacerdote le pregunta si es el Mesías (14,61), Pilato le pregunta si es el Rey de los judíos (15,2), los sumos sacerdotes y escribas ponen como condición para creer que es el Mesías que baje de la cruz (15,31-32), el centurión confiesa que es hijo de Dios (15,39). A la pregunta del sumo sacerdote responde Jesús en sentido afirmativo, pero centrando su respuesta no en el Mesías, sino en el Hijo del Hombre triunfante (14,62). A la pregunta de Pilato responde con una evasiva: "tú lo dices" (15,2). A la condición de los sumos sacerdotes y escribas no responde. Cuando el centurión lo confiesa hijo de Dios, Jesús ya ha muerto.

El relato no solo está lleno de misterios e ironías, sino que el autor lo ha contado para transformar al lector y como medio para ayudar al advenimiento de la soberanía de Dios. El autor ha usado técnicas narrativas sofisticadas...

El final tiene un giro imprevisto que lleva a los lectores a reflexionar sobre su propia relación con el drama. En su conjunto el relato busca hacer añicos el modo que los lectores tienen de ver el mundo (D. RHOADS, "Marcos como relato", 14).

Es de sobra conocida la propensión de Marcos hacia los paganos. Su simpatía se decanta por ellos. Pues bien, ahora va a presentar a Jesús cara a cara con el representante de Roma. Marcos va a permitir que en este encuentro memorable el secreto mesiánico no se mantenga tan férreamente como de costumbre, ya que, en su diálogo con el romano, Jesús dejará entender que él es el Rey de los judíos. La realidad más íntima de Jesús va a empezar a desvelarse.

En esa cruz tan terrible de Marcos, agonizará Jesús proclamando a un Dios al que de forma velada le va a denominar allí mismo Abba. La cruz será el lugar donde todo el enigma que preside este evangelio comience a desvelarse, y será en la proclamación de la Pascua, en medio de un enigma literario teológico, donde se esclarezca.

Juicio de Pilato.

Marcos lo ha presentado como paradigma de la (falta de) justicia de Roma y de la política en general. Los que «parecen mandar» (10, 42) en realidad no mandan, sino que acaban estando movidos por otros poderes.

15, 1-5.- Pilato y Jesús.

Los sacerdotes (desde su perspectiva posterior, Marcos habla aquí de todo el Sanedrín) han querido tener las manos limpias: han condenado a Jesús, pero necesitan que el representante del Imperio le ejecute como a delincuente, según derecho romano. Exigen que muera Jesús, pero no quieren matarle, para evitar conflictos con el pueblo. Actúan como han hecho otros poderes religiosos (cristianos) y sociales, queriendo presentarse como puros ante el pueblo.

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 gobernan directamente sobre Judea a través de un procurador y han impuesto en Galilea y Transjordania un «etnarca» vasallo, sin título de rey. 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.

15,1.- Entrega al poder romano (Mt 27,1-2; Lc 23,1; Jn 18,28)

El tribunal judío no está autorizado para ejecutar la pena de muerte, ha de recurrir al gobernador romano.

Marcos destaca, el contraste paradójico entre el justo y el criminal: el Justo va a morir en lugar del criminal, hecho que anuncia el carácter sustitutivo que va a tener esta muerte.

El evangelista no puede estampar la palabra “atado” sin profundo estupor. ¡Jesús atado! El hombre que viene a dar libertad al hombre, el hombre que ha desatado al hombre de la enfermedad. El hombre que ha desatado el sábado, el hombre que ha venido a liberar al judaísmo de la atadura de sus instituciones. ¿Jesús atado? No puede haber mayor contrasentido. Por otra parte, no han comprendido que ha sido el mismo Jesús quien se ha dejado prender.

1 Καὶ εὐθὺς πρωῒ συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον δήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπίνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ.

1 Apenas se hizo de día, los sumos sacerdotes con los ancianos, los escribas y el Sanedrín en pleno, hicieron una reunión. Llevaron atado a Jesús y lo entregaron a Pilato.

Los dirigentes judíos no pierden tiempo. La misma mañana tienen una reunión del *Consejo en pleno*: la responsabilidad de lo que sucede es común a todos. Tienen ya la declaración de Jesús de que es el Mesías y la consideran suficiente para que sea condenado a muerte. Desde el punto de vista judío, ha sido la blasfemia el motivo de la condena, pero ante el juez pagano van a explotar el aspecto político de la declaración mesiánica. Ellos no pueden ejecutar la sentencia contra Jesús, pero sí contra sí mismos y, al condenar al Mesías de Dios, rompen con su historia y condenan al pueblo. Lo entregan a Pilato, que, en todo el relato que sigue, aparece sin título alguno que designe un cargo. En este juicio, el verdadero poder es el religioso, y Pilato, representante del poder pagano, no es más que su instrumento.

15,2-15. Jesús ante Pilato. Condena a muerte (Mt 27,11-26; Lc 23,2-5.13-25; Jn 18,29-40; 19,4-16)

Al contrario que los dirigentes judíos, Pilato no muestra animosidad contra Jesús. No es capaz, sin embargo, de resistir a las presiones y asumir su responsabilidad; los intereses políticos prevalecen sobre la justicia.

El relato marcano del proceso ante Pilato realmente omite el veredicto. Jesús actúa como el silencioso Siervo sufriente de Is 53,7.

Hay un paralelismo entre el proceso de Jesús ante el Sanedrín y el proceso ante Pilato. Pero los principales protagonistas en ambos casos, Caifás y Pilato, actúan de forma radicalmente distinta. Caifás procura la muerte de Jesús. Después de una serie de testigos que se contradicen y no prueban nada, en vez de declarar a Jesús inocente toma las riendas del proceso y lo lleva hasta la condena a muerte. Pilato, en cambio, convencido muy pronto de la

inocencia de Jesús, intenta librarlo. Esto responde, sin duda, a una intención de Marcos, probablemente ya difundida entre los cristianos anteriores a él, de presentar en buena luz a los romanos, para conseguir una difusión más fácil del evangelio en el imperio. Al mismo tiempo, los enfrentamientos cada vez mayores entre la comunidad cristiana y los judíos hace que se subraye la culpa de sus autoridades.

15,2.-Rey de los judíos.

La expresión en sí no es judía, sino propia de los extranjeros en tierras de Israel; la fórmula mesiánica era «rey de Israel». Pilato utilizará siempre la primera expresión, por lo que algunos comentaristas consideran que estas palabras han sido introducidas aquí secundariamente por Mc tomando del *titulus crucis*. Pero esta hipótesis es quizás innecesaria, porque en los evangelios en general se llama rey a Jesús repetidas veces.

2 καὶ ἐπηρώτα αὐτὸν ὁ Πιλᾶτος, Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει, Σὺ λέγεις.

2 **Pilato le preguntó: «¿Eres tú el rey de los judíos?». Él respondió: «Tú lo dices».**

La pregunta de Pilato sugiere que las autoridades judías acusaban a Jesús de sedicioso político; la expresión que usa el gobernador: *el rey de los judíos* corresponde, en cuanto a su contenido, al título de Mesías (14,61-62) y supone que Pilato conoce la expectativa judía de un rey enviado por Dios. Todo título de rey era subversivo, pero, en el caso de Jesús, a Pilato no le hace impresión. Se adivina la tensión entre el gobernador y los círculos dirigentes judíos. Una sola vez ha sido Jesús aclamado públicamente como rey, con ocasión de su entrada a Jerusalén, pero aquel entusiasmo popular no causó alarma en las autoridades romanas.

Para Pilato, Jesús no representa un peligro. Jesús acepta el título de *“rey de los judíos”* pero con cierta reserva; sólo de manera indirecta reconoce ser verdad lo que acaba de decir Pilato. De hecho, el título puede interpretarse de muchas maneras, y Jesús no puede explicar a Pilato su verdadero sentido, pues no podría comprender la calidad de su realeza.

La pregunta de Pilato, como en el caso del Sumo Sacerdote, incide directamente en la cuestión de la identidad de Jesús, orientada, ahora, a su condición real, que sería lo que en definitiva podría preocupar al gobernador. Su punto de vista, así, es político-civil. Jesús le replica con una respuesta breve, ambigua y llena de ironía. La pregunta es muy semejante al afirmar *tú eres*, pero, a diferencia de la respuesta al Sumo Sacerdote, Jesús no responde a Pilato: *yo soy*, pues se encuentra en un ámbito no judío. Por eso responde *tú lo dices*.

3 καὶ κατηγόρουν αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς πολλά.

3 **Los sumos sacerdotes lo acusaban de muchas cosas.**

Los sumos sacerdotes aducen muchos cargos contra Jesús, en paralelo con los muchos que en el tribunal judío testimoniaban en falso contra él (14,56). La multiplicidad de acusaciones delata por una parte la insuficiencia de los motivos y por otra el deseo de obtener a toda costa la sentencia de muerte.

Lo acusan solamente los sumos sacerdotes, los que detentan el poder religioso y político, los representantes del sistema teocrático, cuya autoridad da fuerza a sus argumentos. Son ellos, además, que ejercen el poder, los directamente amenazados por la pretensión mesiánica de Jesús. Indirectamente, sin embargo, Jesús pone en cuestión también el poder romano.

15, 4.- Jesús callaba.

Es muy posible que en este silencio el evangelista contemple los silencios tradicionales que reflejan los justos del A.T. en los salmos y otros pasajes significativos como los del Siervo.

4 ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων, Οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν; ἵδε πόσα σου κατηγοροῦσιν. 5 ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη, ὥστε θαυμάζειν τὸν Πιλᾶτον.

4 **Pilato reanudó el interrogatorio:-¿No respondes nada? Mira de cuántas cosas te acusan. 5 Pero Jesús no respondió nada, por lo que Pilato estaba sorprendido.**

Silencio ante las acusaciones; era insólito que un acusado no se defendiese. Al ver que Jesús no se defiende de las muchas acusaciones, interviene Pilato. Su pregunta delata la extrañeza de que el acusado no haga esfuerzos por defenderse y de que, al parecer, no le importe morir. Para estimularlo a responder, y más bien con deseo de ayudarle, le llama la atención sobre el número de acusaciones que presentan sus adversarios.

Jesús, por su parte, no añade nada a su única declaración: no echa en cara a los sumos sacerdotes su animosidad ni fuerza a Pilato con argumentos o pruebas que demuestren la falsedad de las acusaciones; deja que cada uno se las vea con su conciencia. Él ha aceptado la muerte.

Se percibe en el trasfondo de la respuesta silenciosa de Jesús ecos de las Sagradas Escrituras. El más patente es el de Is 53,7 acerca del Siervo de Yhwh, que *no abría su boca y es conducido como cordero al matadero*. La función

narrativa del silencio, por tanto, adquiere varios niveles de sentido. En el de la historia muestra la serena dignidad de Jesús, su modo consciente de vivir esos momentos, y su manera de hacer frente a los poderes religiosos y políticos.

15,6

La liberación de un preso por la fiesta de Pascua conmemoraba la liberación que Dios hizo del pueblo sacándolo de la cautividad de Egipto. El pueblo podía elegir el preso que quisiera para que fuera puesto en libertad. Menciona Marcos un preso particular, un tal Barrabás, y señala el delito de que era culpable: había participado con otros en la revuelta o sedición, y había matado a un hombre.

En contra de esta idea hay autores que hacer notar que no hay ningún testimonio extrabíblico que confirme la costumbre de liberar a un prisionero en la fiesta de la Pascua. Quizá la práctica ocasional de la amnistía haya sido convertida en costumbre por los evangelistas o sus fuentes.

6 Κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἔνα δέσμιον ὃν παρητοῦντο. 7 ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραβᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν.

6 Cada fiesta solía soltarles un preso, el que ellos solicitaran. 7 Estaba en la cárcel un tal Barrabás, con los rebeldes que habían cometido un homicidio en la revuelta.

El breve perfil delictivo de Barrabás comienza por su propio nombre, que oscila entre nombre propio y apodo. El nombre en el nivel de la historia no tiene influencia sobre los hechos, pero en el nivel del discurso aumenta la ironía porque significa *hijo del padre*. Los datos indican que era conocido y, lo más probable, jefe de la revuelta con homicidio en el que estaba implicado. El significado del nombre remite a un juego de identidades de aquellos entre los cuales se da a elegir al pueblo. El nombre del delincuente, no lo traduce el narrador, a fin de que el lector perciba los efectos de la comparación de las identidades. Lo más irónico es que resulten intercambiables para las autoridades y, sobre todo, para el pueblo. La ironía se percibe mejor en la comparación, pues sus semejanzas y diferencias resultan elocuentes.

15.8-10

Con su pregunta, Pilato se pone a merced de la masa, renunciando a su responsabilidad de juez; no actúa conforme a su criterio o conciencia ni se pronuncia él mismo. No quiere enemistarse con nadie y teme a los sacerdotes judíos. Subordina su deseo de justicia a su propia conveniencia.

En el v. 10, el narrador interviene para mostrar que Pilato no es inocente con respecto a la actitud de los jefes de los sacerdotes: conoce su «envidia». Pero, sin saberlo, no obstante, dice la verdad: Jesús es ciertamente el Rey de los judíos, en un sentido que ni la muchedumbre, ni los jefes de los sacerdotes, ni él mismo pueden comprender.

8 καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίει αὐτοῖς. 9 ὁ δὲ Πιλᾶτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων, Θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; 10 ἐγίνωσκεν γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παραδεδώκεισαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς.

8 Subió la multitud y empezó a pedir que hiciera lo que solía. 9 Pilato les contestó:-;Queréis que os suelte al rey de los judíos? 10 Porque sabía que los sumos sacerdotes se lo habían entregado por envidia.

Pilato sabe que Jesús gozaba de mayor popularidad entre la gente que entre las autoridades (11,18.32; 12,12.37), y que éstas veían en él un peligroso rival; de ahí su propuesta.

La multitud, la de los peregrinos llegados de todo el país con ocasión de la Pascua, pide que se realice la liberación del preso, símbolo de su propia libertad. Pilato aprovecha la ocasión para proponerles la libertad de Jesús, estratagema con la que pretende esquivar su propia responsabilidad.

Es un acto injusto, pues está tratando a Jesús como a un reo ya convicto y condenado, sin haber terminado el juicio ni dado la sentencia, pero no se atreve a desafiar a los sumos sacerdotes poniendo en libertad a Jesús o continuando un proceso formal que puede desembocar en la absolución del reo.

Se subraya de nuevo la libertad del pueblo en su elección (*¿Queréis que os suelte?*). La multitud tiene en sus manos la libertad de Jesús; buscaba un signo de libertad y se le da a decidir sobre el destino de su liberador. Según la decisión que tome, la pascua judía recuperará su sentido original o se convertirá en esclavitud perpetua. Pilato es consciente del verdadero motivo por el que los sumos sacerdotes han entregado a Jesús: *la envidia*²⁹⁵.

²⁹⁵ La palabra hebrea y aramea *quin* "ab" puede significar "envidia, celo e ira". Quizás subyace en el texto ese arameísmo, y así resultaría que los sumos sacerdotes pidan la muerte de Jesús por celo de Dios, por la honra de Dios. Impresiona esa "ira santa" contra un "blasfemo".

La multitud estaba de parte de Jesús cuando denunciaba la explotación del pueblo y comparaba a los dirigentes con bandidos (11,17.18). De ahí la propuesta de Pilato: quiere apoyarse en la multitud para contrarrestar las acusaciones de los sumos sacerdotes y obtener así la libertad de Jesús.

Para impresionar al pueblo, usa el título *el rey de los judíos* en vez de, simplemente, “Vuestro rey”; de este modo incluye a los sumos sacerdotes. Es una refutación indirecta de las acusaciones; está de hecho proclamando la inocencia de Jesús, e incluso el derecho que tiene a ser aceptado por el pueblo.

11 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραβᾶν ἀπολύσῃ αὐτοῖς.

11 Pero los sumos sacerdotes incitaron a la multitud a pedir que les soltara mejor a Barrabás.

Los jefes religiosos manipulan a la multitud y la ponen en contra de Jesús; prefieren al que representa la violencia.

Los sumos sacerdotes han tenido un cuidado extremo de no alinearse al pueblo; para no perder popularidad, evitaron declararse contra Juan Bautista (11,31-33) y, por la misma razón, no querían detener a Jesús en medio de las festividades (14,2). Ahora, ante el peligro que supone para ellos la libertad de Jesús, manipulan a la multitud y la ponen en contra de él.

Se contraponen así dos figuras, dos tipos de hombre: el liberador que da vida (3,4) y el violento y homicida. La multitud no iba con una idea preconcebida, sólo quería que se cumpliese la costumbre. Pero los sumos sacerdotes le presentan como bien del pueblo lo que en realidad sirve a sus propios fines. Con tal de excluir a Jesús, le recomiendan la candidatura de Barrabás, el violento asesino. La multitud expresaba con la petición de indulto su deseo de libertad, pero, al secundar la insinuación de sus dirigentes, opta por quedarse sin liberador y se condena a la esclavitud; mata la esperanza de Israel. No es consciente de lo que hace, pero los sacerdotes sí lo son. Los representantes oficiales de Dios consiguen que el pueblo sea infiel a Dios y que renuncie a su propio bien para procurar el de los dirigentes. Y una vez que se han ganado a la multitud, la dejan actuar, porque saben que lo hará conforme a los intereses de ellos.

12 ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἀποκριθεὶς ἔλεγεν αὐτοῖς, Τί οὖν [θέλετε] ποιήσω [ὖν λέγετε] τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;

12 Intervino de nuevo Pilato y les preguntó: -Entonces, ¿qué queréis que haga con ese que llamáis "el rey de los judíos"?

Pilato deja al arbitrio de la multitud la decisión que le toca a él como juez: qué sentencia merece Jesús (*¿qué queréis que haga?*). Sin embargo, aunque la gente haya elegido la libertad de Barrabás, eso no ha sido más que un paréntesis, el proceso de Jesús debería continuar por su vía legal; pero Pilato no quiere comprometerse dando una sentencia suya personal.

Hace un último intento desesperado, recordando a la multitud los gritos con que muchos de ellos habían aclamado a Jesús (*ese que llamáis "el rey de los judíos"*, cf. 11,9-10).

13 οἱ δὲ πάλιν ἔκραξαν, Σταύρωσον αὐτόν.

13 Ellos gritaron de nuevo: «Crucifícalo».

Los gritos de muerte de esta escena están en oposición a los de aclamación de la entrada en Jerusalén. Piden para Jesús la pena más infamante, la que se imponía a los agitadores políticos y a sus secuaces (*los bandidos*). Esta multitud se comporta con Jesús como la que mandaron los dirigentes para detenerlo como a un bandido o agitador (14,48). Y una vez que se han sometido a los jefes eligiendo a Barrabás, odian al liberador y quieren eliminarlo definitivamente.

El grito de la multitud contra Jesús (verbo *krazô*) evoca analépticamente el de la multitud en 11,9, cuando le aclamaban al entrar en Jerusalén. La multitud, al elegir, ha mostrado su propia escala de valores y, sobre todo, ha puesto de manifiesto su trasfondo hostil. Aunque se trate de gente diferente, el narrador no está interesado en sus individuos concretos, sino en su condición de masa.

14 ὁ δὲ Πιλᾶτος ἔλεγεν αὐτοῖς, Τί γὰρ ἐποίησεν κακόν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραξαν, Σταύρωσον αὐτόν.

14 Pilato les preguntó: - Pero ¿qué ha hecho de malo? Ellos gritaron más y más: -Crucifícalo!

Debilidad de Pilato, que traiciona su propia convicción; la crucifixión, pena capital infligida a los que actuaban «contra el pueblo romano». Ahora se siente desbordado por la desproporción entre la actividad real de Jesús y la petición que hacen (*-Crucifícalo!*). Quiere hacerlos razonar, pues por su parte no ve causa para condenarlo. Pero la multitud, que secunda la postura de los sumos sacerdotes, se deja llevar por la dinámica del odio y del fanatismo. Los que han elegido a Barrabás se han convertido en homicidas como él.

La multitud no puede responder a la pregunta de Pilato (*¿qué ha hecho de malo?*), porque los sumos sacerdotes la

han cegado. Grita con más insistencia para forzar la voluntad del gobernador. Es la forma de no atender a la objetividad, de zafarse de la razón, que sería una acusación para ella. Se han hecho los portavoces de los jefes, cuyo único interés era dar muerte a Jesús. Aparece la misma unanimidad obtenida en el Consejo ante la acusación de blasfemia, pero aquí sin que haya habido acusación previa. El odio queda al desnudo: se condena a Jesús sin causa alguna.

15 ὁ δὲ Πιλᾶτος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ικανὸν ποιῆσαι ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, καὶ παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ.

15 Pilato, queriendo dar satisfacción a la multitud, les soltó a Barrabás, y a Jesús, después de hacerlo azotar, lo entregó para que lo crucificaran.

Se azotaba a los que iban a ser crucificados. Mc no describe el dolor físico de Jesús en la flagelación; va a desarrollar, sin embargo, la burla de los soldados.

Después de su tímido conato de hacer entrar en razón a la multitud, Pilato queda vencido por la violencia de los gritos e inmediatamente cede, traicionando su propia convicción. El representante de la justicia romana va a permitir la condena de un inocente. Le interesa tener a la multitud contenta, pues puede crear disturbios y poner en peligro la situación. Lo mismo que los dirigentes judíos, ve en la multitud un elemento peligroso para su poder. A pesar de su fachada de solidez, los poderes muestran su debilidad de fondo: están a merced de los caprichos del pueblo y no se atreven a oponerse a él, aun cuando ceder a su petición signifique cometer una flagrante injusticia.

15,16-40.- La cruz: lugar de revelación de Jesús como Hijo de Dios

El tema de Jesús rey aparece repetidamente en estos versículos, aunque ya había comenzado a aparecer en el relato de la comparecencia ante Pilato, donde el propio Jesús confiesa ser Rey –ahora que no hay duda del tipo de realeza que encarna– (15,2), y después Pilato le designa como tal ante el pueblo judío (v. 9). Este título, en este momento, redefine el mesianismo de Jesús y todos los títulos.

15,16-20.- La burla de los soldados (Mt 27,27-31; Jn 19,1-3)

Los subordinados de los sumos sacerdotes habían ultrajado a Jesús siguiendo la línea de sus jefes (14,65). También el proceder de los subordinados de Pilato pone de manifiesto el desprecio de este respecto al pueblo judío.

Paradójicamente, los únicos que advierten y expresan a modo de parodia la verdad social de lo que pasa con Jesús son los soldados de la guardia imperial, profesionales de la muerte. Saben que todo lo que hace el pueblo y decide el tribunal romano es una farsa y también ellos quieren representarla: trenzan su juego con Jesús, le coronan como a rey, le saludan y rinden homenaje de mentiras.

Así emerge la doble ironía de la escena: es ironía de los soldados que, al burlarse de Jesús, se burlan y ríen de todos los poderes imperiales de la historia, conforme a la farsa del rey coronado y matado; es la ironía más alta (ironía sobre ironía) de Mc, pues lo que realizan los soldados en burla y mentira (¡coronar a Jesús como rey!) es en el fondo la verdad de Dios, el sentido final de la historia.

16 Οἱ δὲ στρατιῶται ἀπίγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον, καὶ συγκαλοῦσιν ὅλην τὴν σπεῖραν.

16 Los soldados lo condujeron al interior del palacio, es decir, a la residencia del gobernador, y convocaron a todo el batallón.

Los soldados, agentes de la violencia del poder imperial, actúan por cuenta propia. Jesús está completamente indefenso. Lo introducen en la residencia del gobernador, ciudadela del poder romano. La entera cohorte (600 hombres) representa con su totalidad la actitud del imperio ante Jesús, el rey impotente.

Los soldados que se mofan de Jesús son o la tropa estacionada normalmente en la Antonina o la milicia que acompañó a Pilato desde Cesárea. Hasta los tiempos de Vespasiano, el procurador de Judea disponía tan solo de tropas auxiliares que eran reclutadas en el país mismo. Puesto que los judíos estaban libres del servicio militar, los soldados provenían de los círculos de los palestinos y de los extranjeros. Estos soldados condujeron a Jesús, después del proceso, al interior de la **αὐλῆ**. Esta palabra²⁹⁶ puede significar patio, corte (cf 14, 54- 66), pero también palacio, ciudadela del rey. Para entender la escena es aconsejable elegir la primera significación. De cualquier manera, es claro que, si ahora se entra en el interior, el proceso ha tenido lugar fuera, en la plaza pública.

πραιτώριον (= *Pretorio*, esta palabra es un préstamo latino. Era la residencia del gobernador de una provincia

²⁹⁶ La explicación que interpreta secundariamente **αὐλῆ** como pretorio, indica que se daba este nombre al cuartel general de un procurador romano de provincias, ya que le servía de vivienda y también de tribunal. Pero aquí se ha tomado la parte por el todo.

romana). En su origen, el pretorio era la tienda del general en un campamento; posteriormente llegó a designar su cuartel general. Hay dudas sobre si este pretorio se hallaba en el palacio de Herodes o en la fortaleza Antonia de la ciudad de Jerusalén.

17 καὶ ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν καὶ περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον·¹⁸ καὶ ἥρξαντο ἀσπάζεσθαι αὐτόν, Χαῖρε, βασιλεὺ τῶν Ἰουδαίων·¹⁹ καὶ ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ καὶ ἐνέπτυνον αὐτῷ, καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ.

17 Lo visten de púrpura, le ponen una corona de espinas, que habían trenzado, 18 y empezaron a hacerle el saludo: -¡Salud, rey de los judíos! 19 Le golpeaban la cabeza con una caña, le escupían, arrodillándose, le rendían homenaje.

Los soldados ridiculizan la figura del rey Mesías esperado por los judíos. Desahogan en Jesús todo su desprecio por ese pueblo y sus expectativas de gloria. Es una burla en toda regla, una parodia insultante de la investidura imperial que se hacía en los campamentos romanos. Se mezclan las ceremonias de burla (púrpura, corona, saludo, homenaje) con los ultrajes propiamente dichos (golpearle la cabeza, escupirle).

Desnudan a Jesús de sus vestiduras, que también implica un modo de volverlo vulnerable y frágil. La desnudez, que será total y pública en la cruz, era experimentada por los semitas como una enorme humillación, utilizada por ellos mismos como tortura infligida a los cautivos de guerra.

Caña (gr. *kalámo*). Es posible una doble interpretación: la caña cumplía el papel de cetro burlesco con el que golpeaban a Jesús, o bien hay en los golpes una alusión a la «caña quebrada» de Is 36,6 y especialmente de 42,1-3, que pertenece a los cantos del Siervo de Yahvé, quien guarda silencio ante la injusticia.

15, 20.-Le sacan “fuera” para crucificarlo

Este “**fuera**” está cargado de sentido²⁹⁷; significa fuera de los dominios de Roma: antes se le había sacado fuera de los de Israel: fuera de la humanidad. Así se consuma esa tendencia endógena de Jesús a estar fuera, como cuando estaba fuera de su familia (3, 21), fuera de su pueblo, fuera (salido) del Padre (1, 38): el hombre para los demás; siempre fuera de sí.

Marcos introduce casi incidentalmente la manera en que Jesús va a ser ejecutado: la crucifixión. En lo que sigue, como los otros evangelistas, será de una sobriedad narrativa ejemplar. El horror de los hechos no debería enmascarar al lector la verdad profunda del acontecimiento que se expresa a la vez en el juego de las relaciones entre los personajes y en la inserción de citas de la Escritura.

20 καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν πορφύραν καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια τὰ ἴδια. καὶ ἐξάγουσιν αὐτὸν ἵνα σταυρώσουσιν αὐτόν.

20 Cuando terminaron la burla, le quitaron la púrpura, le pusieron su propia ropa y lo sacaron para crucificarlo.

Jesús recupera **su ropa**: lo propio suyo no son las insignias reales de los gobernantes paganos, que tiranizan a los pueblos (10,42). Los soldados cumplen las órdenes y llevan a Jesús a crucificar.

Sacan a Jesús hacia la crucifixión. Lo sacan, en conexión con v. 16, del pretorio; en un sentido más amplio: de la ciudad. Era costumbre tanto judía como romana llevar a cabo las ejecuciones “extra portam”.

El término «sacar» ἐξάγω (hapax legomenon= *palabra que solo aparece una vez*, en Marcos) recuerda Lev 24,14; Núm 15,35s, según los cuales, el blasfemo o el que viola el sábado tiene que ser lapidado fuera del campamento (cf. Lev 16, 27; Hech 7, 58; Heb 13, 12). El verbo expresa la costumbre, judía y romana, de sacar a los malhechores fuera de la ciudad, donde se les ejecutaba, a diferencia de las costumbres posteriores de ejecuciones en la plaza pública. De esta manera, a través del verbo, el narrador da testimonio de la expulsión de Jesús de su propio pueblo, en coherencia con el trato dado al hijo por los viñadores homicidas en la parábola del cap. 12 (cf. 12,1-12), aunque en la parábola Jesús emplea el verbo expulsar. Esta pista transforma la parábola en una profecía que ya se está cumpliendo.

De esta manera, el *sacar*, documenta que Jesús es expulsado del pueblo. Por el camino se obliga a un transeúnte casual a tomar la cruz de Jesús. De ello se desprende que Jesús mismo llevó la cruz durante un trecho de camino. Antiguos testimonios confirmarán que el condenado a muerte de cruz tenía que arrastrar ese instrumento hasta el lugar del ajuiciamiento. Más concretamente se trata por lo general sólo de la parte transversal (*patibulum*), mientras que

²⁹⁷ Lo condujeron fuera-, el vocablo fuera (griego ex-) es importante: un criminal debe morir fuera de las murallas de Jerusalén para no impurificarla. Para Marcos, este «*conducir fuera*» puede significar que el pueblo judío rechaza a su mesías y lo expulsa de Jerusalén.

la parte vertical estaba ya colocada sobre el suelo en el lugar de la ejecución.

Este es un texto de revelación teológica. Tiene un claro fondo histórico (a Jesús le mataron de hecho), pero ha sido tejido de forma religiosa, desde una perspectiva marcada por signos del Antiguo Testamento (la visión del Siervo del Segundo Isaías, Salmos del Justo sufriente), abiertos al tiempo de la Iglesia. Sigue siendo un texto sobrio, ascético en detalles, pero su misma sobriedad se vuelve espejo donde viene a reflejarse la historia humana y el misterio de la creación y redención de Dios.

15,21-41. Crucifixión y muerte de Jesús sobre el Gólgota

Nuevo cambio de lugar y, tras un breve via crucis, sitúa en la cima del Gólgota. Una antigua leyenda dice que allí estaba enterrada la calavera de Adán. Es una leyenda sin ningún fundamento histórico, pero ella encierra una maravillosa verdad desde el punto de vista teológico: la sangre de Cristo, el nuevo Adán, se vierte sobre el primer Adán y lo purifica.

15, 21-28.-Crucifixión. Siete signos

Sobriamente va indicando Marcos 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» (*stauros in auton*: 15, 24a). En torno a ella va presentando una serie de señales, como marcas de un camino abierto hacia el misterio de la muerte del Hijo de Dios, donde culmina esta sección (15, 39). Destacan aquí siete principales, siguiendo el orden del texto, que así aparece como paradigma o testimonio supremo de la presencia de Dios en la muerte de Jesús (es decir, del Mesías).

1. La ayuda de Simón de Cirene (15, 21).
2. Gólgota, vino mirrado (15, 23; cf. Sal 69, 21).
3. Repartieron sus vestidos, echando suerte sobre ellos (15, 24).
4. Era la hora tercia y lo crucificaron (15, 25).
5. Estaba escrito en un letrero la causa o razón de su condena: ¡El rey de los judíos! (15, 26).
6. «Y con él crucificaron a dos ladrones (lēstas)...» (15, 27)
7. Fue crucificado entre dos impíos (anomois) (15, 28).

15,21.- Simón de Cirene. El seguidor hasta el fin. (Mt 27, 32; Lc 23,26)

En medio de la tragedia aparece la figura de un seguidor de Jesús que “carga con su cruz”. Es un pasaje ideal, como el del joven que huyó desnudo (14,51-52). Aquél insinuaba el triunfo de la vida sobre la muerte, éste el fruto de la muerte de Jesús: otros seguirán su camino, propondrán una alternativa como la suya y dejarán la vida en el empeño de hacer posible una humanidad nueva.

El tercer Simón y sus datos de identidad; El narrador no identifica a este personaje con este nombre por casualidad. Su posible condición histórica no es impedimento, pero tampoco explicación suficiente, para la elección del momento, los datos y la función que desempeña. El nombre evoca, indudablemente, a los otros dos personajes del mismo nombre en el evangelio, Simón apodado Pedro, y Simón el Leproso (cf. 14,3). El narrador ha puesto mucho cuidado en distinguirlos. El primero de todos es Simón el pescador apodado Pedro, irónicamente, por Jesús. De nuevo aparece el nombre de Simón en labios de Jesús durante la crisis de Getsemaní, pero mirándolo en la perspectiva de este momento, es posible encontrar su sentido en el nivel del discurso. El segundo, Simón el Leproso, abre las puertas de los relatos de la pasión, y el tercero, Simón de Cirene, las cierra en el umbral de la muerte. Este Simón da hospitalidad a Jesús y los suyos en el umbral de la pasión propiciándole un homenaje que expresa condensadamente el reconocimiento agradecido de aquellos a quienes Jesús ha curado y ha salvado de sus males.

Simón de Cirene²⁹⁸, por su parte, es alguien ajeno a la masa que ha condenado a Jesús (estaba trabajando en el campo), ajeno a lo que sucede, y obligado a ayudar a Jesús a morir como han decretado que muera, evitando que se quede por el camino. Los dos personajes llamados Simón hacen algo por Jesús. En medio, entre ambos, se encuentra el Simón Pedro de las escenas de la pasión, que en Getsemaní duerme y se desentiende defensivamente, cuando se espera de él vigilancia, compañía empática, seguimiento.

²⁹⁸ Simón de Cirene-, ya por el nombre mismo, aparte del hecho de poseer un campo cerca de Jerusalén, este hombre era judío. Cirene corresponde más o menos a la actual Libia. En Hch se habla de la gran cantidad de judíos de la diáspora cirenaica que vivía en Jerusalén a la espera del mesías, donde tenía hasta su propia sinagoga (Hch 6,9).

21 Καὶ ἀγγαρεύουσιν παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ. ἀγροῦ, τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Πούφου, ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.

21 A uno que pasaba, a un tal Simón de Cirene, el padre de Alejandro y de Rufo, que llegaba del campo, lo forzaron a cargar con su cruz.

El seguidor. Uno que pasaba, como Jesús cuando llamaba a seguirlo (1,16; 2,14: «*yendo de paso*»); representa, por tanto, a un seguidor de Jesús que ejerce la misión; **Simón** (nombre griego y judío), oriundo del norte de África (de Cirene, donde existía una numerosa colonia judía. No es un judío de Jerusalén); cargar con la cruz (de Jesús y suya), cumpliendo la condición del seguimiento (8,34). Los nombres de los hijos subrayan su condición de forastero no sólo geográficamente, sino culturalmente, pues no son nombres judíos. Es figura del grupo de seguidores que no proceden de la institución judía (2,15: *descreídos/pecadores*); se contrapone a la figura de Pedro (Simón, 1,16. 29,36; 3,16), el discípulo que, aferrado a la ideología del judaísmo, no acepta la muerte de Jesús y reniega de él. Alejandro, nombre griego; Rufo, nombre latino: los que siguen a Jesús hasta el fin dan origen (padre) a comunidades en el mundo entero (14,9), Simón hebreo, pero helenizado. Se trata, por tanto, de una comunidad (tres) jerarquizada, «el padre» y dos hijos, bien conocida por la comunidad de Marcos, en la cual están representadas las tres lenguas como en el título de la cruz (según consta en Jn 19,20 y Lc 23,38).

Simón es así figura representativa del grupo de seguidores de Jesús que no proceden del judaísmo. Aparece aquí la figura masculina, en paralelo con la femenina de la mujer del perfume (14,3), que representa a los verdaderos seguidores de Jesús.

La indicación siguiente de que **venía del campo** no significa necesariamente que viniera de trabajar, sobre todo si se trata de un forastero. Podría, simplemente, vivir u hospedarse en las aldeas cercanas a la capital. La narración, deja entender que ha realizado una ruptura con el judaísmo celoso del estricto cumplimiento, al igual que hará José de Arimatea (15, 43) entrando en casa de Pilato para pedir el cuerpo de Jesús, trasgrediendo las normas de pureza.

La hora en que le encuentran los soldados, cercana a tercia, no es hora, por demás, para volver del trabajo. Una de sus funciones, como quedaba indicado, es informar al lector de que no estaba con la masa que condena a Jesús.

El sentido que se esconde en todo este pasaje podría ser que a Jesús le ayudan a llevar la cruz los judíos abiertos a la conversión de los paganos. Marcos pondría así una nota positiva con respecto al grupo judío al que considera ordinariamente como opuesto frontalmente al ministerio de Jesús. Vio en aquel hombre, abierto, la imagen de cuantos un día se dispersaron y al llegar a Antioquía hablaron también a los griegos.

15,22-32.- Crucifixión (Mt 27, 33-44; Lc 23,32-43; Jn 19,16b-24)

El relato de la crucifixión y muerte de Jesús abunda en lenguaje simbólico; es el modo como el evangelista describe el sentido teológico y el valor salvífico de la muerte de Jesús. Para los ojos de un espectador indiferente, la crucifixión de Jesús podía asimilarse a muchas otras; pero Mc descubre al lector su significado profundo.

El relato fundamental está marcado por motivos o citas de los salmos del Justo doliente, en concreto por el Sal 22. Esto significa que ya ofrece historia interpretada y no puede ser considerado como puro relato histórico. El evangelista coloca en dos grupos a las personas que se encuentran al pie de la cruz. En un grupo sitúa a los que creen; en el segundo se encuentran los que persisten en la incredulidad. Los jerarcas quieren ver una señal y con ello documentan, en último término, su endurecimiento (32b). Se asemejan a ellos quienes, en la oración de muerte de Jesús, piensan reconocer un grito de auxilio a Elías. También ellos esperan una intervención «de arriba», que no llega a producirse.

En el lado de los creyentes se encuentra el centurión, que es desarmado por la muerte de Jesús y se convierte en evidente. Las mujeres demuestran con el ejemplo su confesión. De ellas se dice que sirvieron a Jesús y le siguieron por el camino del dolor. La confesión pronunciada con los labios exige la confirmación mediante la praxis de una vida cristiana. Con una amplia configuración del final del relato de la crucifixión (39-41), el evangelista consigue en este lugar una especie de compendio de todo el evangelio.

Una característica de la escena, en el ámbito de la crítica textual, es la omisión del v.28, ausente de los manuscritos mejor atestiguados, donde se lee: y así se cumplió la Escritura que decía **“y fue contado entre los malhechores”**. La crítica de textos suele indicar la omisión saltándose del v. 27 al 29.

Textos evocados y citados en los relatos de la Pasión en Marcos

Prov 31,6: el licor (sea) dado a los miserables y el vino a los afligidos

Sal 22,2: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Lejos estás de mi socorro, de las palabras de mi gemido

Sal 22,8: cuantos me ven se burlan de mí, abren los labios y mueven la cabeza.

Sal 22,18: puedo contar todos mis huesos. Ellos me miran y contemplan.

Sal 22,19: se han repartido mis vestidos.

Sal 30,12: cambiaste mi llanto en júbilo, me desataste el sayal y me ceñiste de fiesta.

Sal 38,12: maquina el impío contra el justo y rechina sus dientes contra él.

Sal 41,10: he proclamado tu justicia ante la gran asamblea, no he cerrado mis labios, Yhwh, tú lo sabes.

Is 11,4: ...sino que juzgará en justicia al pobre y en igualdad a los humildes de la tierra y herirá al tirano con la vara de su boca y con el soplo de sus labios matará al impío.

Is 27,8: expulsándole, le ha combatido, echándole con un soplo impetuoso en día de viento solano.

Is 52,13ss: he aquí que mi Siervo prosperará, será elevado, ensalzado y puesto muy alto. Como de él se pasmaron muchos, tan desfigurado estaba su aspecto que no parecía humano, así se admirarán muchos pueblos y los reyes cerrarán ante él su boca, porque vieron lo que no se les había contado y comprendieron lo que no habían oído.

15,22

El lugar (**topos**), con artículo, es el templo. Sin embargo, aquí, es el “topos” de la muerte, por eso Marcos traduce Gólgota por «**Lugar de la Calavera**». El contrasentido es intencionado: el templo, la casa de Dios, considerado por los judíos como el lugar de la Vida, se ha convertido en el Lugar de la Muerte. El Códex Bezae lo expresa muy bien entrecruzando las palabras, ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, colocando en el centro el nombre propio en arameo (Golgotha) y en griego (*Kranion*) y repitiendo topos/lugar en los extremos: «le llevan (los sumos sacerdotes) hasta el Lugar “el templo” “Gólgota”, que interpretado (por los letrados) significa “de la Calavera el Lugar”.

22 καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, ὃ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Κρανίου Τόπος.

22 Lo llevaron al "lugar del Gólgota" (que significa el lugar de la Calavera")

Gólgota, derivado del arameo *Gólgota*, se traduce atinadamente por «lugar de la calavera» (cf. LXX Jue 9, 53; 4Re 9, 35). ¿Pueden sacarse conclusiones del nombre? Generalmente se le suele relacionar con una roca pelada en forma de calavera.

Llevan a Jesús al lugar donde se ejecutaba a los condenados a pena capital. Es un *lugar de muerte* (*la Calavera*). La mención del nombre arameo, **Gólgota**, que se conserva en la comunidad de Mc, hace referencia al pueblo judío: el lugar de la muerte de Jesús es, en realidad, el de la muerte del pueblo, que mata en él su verdadera esperanza.

La traducción de Gólgota en 22b (como la de 34b) se hizo necesaria cuando el relato se dirigió a destinatarios que no conocían las circunstancias y costumbres del lugar o desconocían el arameo. Y este caso podría haberse dado ya antes de Marcos. La transmisión de las indicaciones topográficas confirma el origen jerosolimitano de la tradición.

El tradicional nombre de “Calvario” procede de la palabra latina «calavera» (*calvavia*)

15,23

Era costumbre dar a los condenados una mezcla de vino con mirra para aliviar sus sufrimientos. Mateo cambiará la mirra por «hiel», haciendo así una alusión al Sal 69,22; Juan mencionará que Jesús tuvo sed, y que le acercaron a los labios una esponja empapada en vinagre, haciendo una doble alusión a los salmos 22,16 y 69,22. Jesús lo rechaza: quiere llegar a su muerte con plena conciencia de su misión; él da su vida voluntariamente y con plena lucidez (10, 45; 14,22-24).

23 καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον, ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν.

23 y le ofrecieron vino con mirra, pero él no lo tomó.

Antes de la crucifixión le dan a Jesús vino mezclado con mirra, una bebida narcótica que tenía por finalidad mitigar los dolores. Era conocida la propiedad narcotizante de la mirra. Solía relacionarse este rasgo humanitario con una costumbre judía según la cual las mujeres de la alta sociedad jerosolimitana tenían costumbre de suministrar, por iniciativa propia, este narcótico a los condenados. Subyace Prov 31,6: «*Dad bebidas narcotizantes al que va a perecer*». Dado que no se menciona a las mujeres, es de suponer que los verdugos practicaron ese ofrecimiento. La negativa de Jesús a tomar la bebida manifiesta su voluntad de soportar los padecimientos, al igual que se habla decidido libremente en Judea a subir a Jerusalén (10, 32 s). Al mismo tiempo la negativa puede significar, teniendo en cuenta el pasaje de Prov, que Jesús al fin y al cabo no es un chivo condenado a perecer.

El rechazo de la bebida recuerda su profecía de que *no beberá más del fruto de la vid hasta que lo beba en el Reino*

de Dios. Además, el lector percibe la coherencia en los rasgos narrativos del personaje que prefiere saberse dueño de sí hasta la muerte, que no entumecerse para aliviar el dolor. La paradoja estriba en que el dolor da noticia a la persona de que está viva, mientras que el narcótico la sume en un estado de inconsciencia más cercano a la muerte.

15, 24

Como si fueran dos páginas distantes del Evangelio pero que al doblarlas coinciden, la escena final de la vida de Jesús coincide con la de su nacimiento: en Belén aparece, en un establo, un lugar abierto, sin puertas, cerrojos o alambradas. En el Calvario echan a suertes su túnica y vuelve a estar tan desnudo como en el pesebre. “*Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré a él*”.

El reparto de las vestiduras que da cumplimiento al salmo 22 no se consigna solo para hacer ver que se estaban cumpliendo las Escrituras, encierra también otro sentido secreto. Durante su vida pública de sus vestidos fluía salud y salvación. Ahora esos vestidos llegan a todos; ni siquiera se especifica que solo recayeran sobre los soldados.

24 καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ. αὐτὰ τίς τί ἄρη.

24 **Lo crucificaron y se repartieron su ropa, echándola a suertes para ver lo que se llevaba cada uno.**

Echar a suertes la ropa de los ejecutados era una costumbre antigua. El narrador informa de ello, sin embargo, mediante el uso de una frase del Sal 22 (22,18) que acompaña a todo el episodio discretamente. En esta ocasión el texto traduce el original semítico.

Mc no describe la escena de la crucifixión; como antes en la flagelación, no se detiene en detalles que sugieran el dolor físico de Jesús; el sufrimiento primario es el del abandono y los ultrajes. El texto no menciona a los soldados que lo crucifican y se reparten la ropa; su identidad está implícita desde la escena de la burla (15,16).

Comienzan las citas y alusiones al salmo 22, invocación a Dios del justo perseguido, que va a inspirar varias escenas del relato. Para el reparto de la ropa se cita el v. 19: “*Se reparten mi ropa, sorteán mi túnica*”, que describe el extremo del sufrimiento y la humillación que sufre un hombre a manos de sus enemigos.

En Mc, el manto o la ropa de Jesús ha simbolizado su persona en cuanto comunica la fuerza de vida, el Espíritu (5,27-30). Con el reparto de la ropa insinúa Marcos que esta fuerza de vida está disponible para que los hombres se la apropien. Puede encontrarse una alusión a Ez 47, 21-23: “*Y repartid esta tierra entre ellos, entre las tribus de Israel; echadla a suerte para vosotros y para los prosélitos que habitan entre vosotros*”. La omisión de un destinatario explícito en el texto de Mc universaliza el reparto: el Espíritu irá creando la nueva tierra prometida, cuyos límites serán los de su presencia. Prevé así Marcos la formación de comunidades cristianas en el mundo entero (13,10; 14,9), donde estará Jesús presente por el Espíritu.

“*Para ver lo que se llevaba cada uno*”, señala que todos reciben, que no hay monopolio ni privilegio.

La expresión griega es escueta: *tís tí are, «quién cogía qué»* sería su traducción elemental; o esta otra: “*que cada cual coja lo que quiera*”. Una trampa compleja y sombría, tejida con ocultos intereses, había caído sobre él atrapándolo como a un pájaro en la red de un cazador, “*pero él escapaba desnudo*” y su libertad despojada se convertía en la palabra definitiva de Dios al mundo. Ya no le quedaba nada, salvo su amor hasta el extremo y la túnica que ahora echaban a suertes. Le habían escuchado decir: «*Mi vida es para vosotros: tomad, comed...*» Ahora esas palabras cobraban un nuevo sentido: cada uno podía tomar de él lo que quisiera. Y seguir haciendo lo mismo en memoria suya.

Modelo cronológico

Marcos desarrolla detalladamente un modelo cronológico de las horas de tercia, sexta y nona (9:00, 12:00, 15:00). Entre las horas de tercia y sexta, tres grupos se burlan del crucificado.

Primero, la referencia a la destrucción y a la reedificación del templo, tomada del proceso judío, es lanzada como una blasfemia contra Jesús crucificado por parte de los que pasan por allí moviendo la cabeza y desafiándole a que se salve a sí mismo. Aquí, Marcos retoma el texto del Salmo 22,8-9, una cita que Mateo reforzará.

Segundo, en un crescendo cada vez más alto, los sumos sacerdotes y los escribas toman otro motivo del proceso judío y se burlan de la pretensión de Jesús de ser «el Mesías, el Rey de Israel».

Tercero, incluso los criminales crucificados con Jesús lo ultrajan.

En el primer periodo de tres horas, ningún ser humano muestra simpatía a Jesús. Durante el segundo periodo, de la hora de sexta a la hora de nona, la naturaleza misma se sume en una oscuridad que cubre la tierra entera. Tal vez Marcos esté recordando aquí la advertencia de Amós 8,9, según la cual el sol se ocultaría a mediodía y la luz se oscurecería sobre la tierra durante el día.

Finalmente, a la hora de nona, Jesús grita con voz potente las únicas palabras transmitidas por Marcos. Como respuesta a las tres horas de burla por parte de todos los que se dirigen a él, y a las tres horas de tinieblas de la naturaleza, Jesús repite las primeras palabras del Salmo 22, diciendo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»

Era la hora tercera cuando le crucificaron = Se recoge una indicación de tiempo: era la hora tercia (= 9 h. de la mañana) cuando crucificaron a Jesús. Debe juzgarse la hora tercia relacionándola con la sexta y la nona (v.33).

Puesto que se trata de sucesos apocalípticos, debe ubicarse la enumeración de las horas en un horizonte interpretativo marcado por lo apocalíptico. La indicación de la hora valora la crucifixión de Jesús como un acontecimiento dispuesto por Dios, que debe ser contemplado en el contexto de los acontecimientos del final. En ella se revela el juicio definitivo y la salvación de Dios.

25 ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν.

25 Era media mañana cuando lo crucificaron.

Media mañana, lit. «*la hora tercia*». Las burlas al rey de los judíos. Causa de la condena, la aducida en el juicio ante Pilato (15,2).

Al afirmar que era la *hora tercia* (nueve de la mañana o, en sentido más amplio, el tiempo entre las nueve y el mediodía) cuando lo crucificaron, introduce Marcos un esquema horario, que seguirá a continuación (véase la alusión a sexta y nona) y que posiblemente se inspira en el lenguaje apocalíptico, que a veces describe los acontecimientos finales reseñando minuciosamente lo que sucederá en las horas inmediatas anteriores al comienzo del Día de Yahvé, cuando Dios comienza a derrotar triunfalmente a los enemigos y a instaurar su reino. De esta forma, sugiere Marcos que la crucifixión pertenece paradójicamente a la consumación final y que tiene un sentido dentro del plan de Dios.

Este día es “*el día del Señor*” y Mc va desgranando sus diferentes momentos.

15,26.- El rey de los judíos

La tradición ha conservado dos versiones de ese título o causa de la condena de Jesús, pero las dos concuerdan en un hecho: le han condenado por “hacerse” de forma intensa y clave “**rey de los judíos**”.

La versión de Marcos dice así: «había una inscripción de su condena, que decía: El rey de los judíos»; (Mc 15, 26). Esta versión ha sido aceptada y ligeramente modificada por M t 27, 27 («éste es Jesús, el rey de los judíos») y por Lc 23, 38 («el rey de los judíos es éste»).

La otra es de Juan, quien afirma que el título estaba escrito en hebreo (arameo), latín y griego y decía: «Jesús el Nazoreo el Rey de los judíos» (Jn 19, 19). Es muy posible que Juan conserve aquí, como en otros casos, un recuerdo histórico más preciso que el de Marcos.

Este pasaje, más breve y conciso, recoge la acusación que los sacerdotes presentaron a Pilato contra Jesús, y que sirvió como causa y razón de su condena. Jesús había actuado como profeta del Reino de Dios en Galilea, pero se había presentado en Jerusalén como Mesías, término que, en lenguaje jurídico y político, podía traducirse como Rey de los judíos.

26 καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη, Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

26 El letrero con la causa de su condena llevaba esta inscripción: EL REY DE LOS JUDÍOS.

Para designar la inscripción en la cruz usa Mc la misma palabra utilizada para la inscripción en la moneda del César (12,16), que era la señal de su realeza y el instrumento de su dominio: en el caso de Jesús es la cruz, símbolo de su entrega, la señal de su realeza, pero no el instrumento de su dominio, sino la fuente de la vida que comunica. La causa de la condena (*El rey de los judíos*) es la que fue aducida en el juicio ante Pilato (15,2): queda patente la realeza que viene de Dios, y el letrero de la cruz se convierte en la proclamación permanente de este rey.

El verbo que innecesariamente usa Marcos: “inscrito/inscripción” (gr. *epigegrammene*), se usa en Dt 9,10 para indicar lo grabado en las tablas de piedra dadas por Dios a Moisés y que contenían el código de la Ley. La posible alusión a este texto sugiere que para Mc la cruz es el nuevo código, que contiene un solo mandamiento: ser como Jesús hasta el fin (cf. 13,34).

Es poco probable que Jesús se llamara sí mismo Rey (y menos “rey de los judíos”), pues el Reino era de Dios. Él se tomaba más bien como profeta, un tipo de mesías— o quizás mejor, como pretendiente mesiánico en una línea no militar, de toma de poder, y en esa línea contesta al Sumo Sacerdote cuando le preguntaba si es el “Cristo, el Hijo del Altísimo”, y él responde: «yo soy» (Mc 14, 62).

Es evidente que a Pilato no le importa el término “mesías”, pues no entraba en cuestiones intrajudías, pero sí le

preocupa que Jesús pueda presentarse como Rey de los Judíos (pues hacerse rey contra o al margen de Roma es un crimen digno de muerte).

15, 27

La localización de los dos bandidos: **uno a su derecha y uno a su izquierda**, recuerda el pasaje de 10,40, donde Jesús, en respuesta a los hijos de Zebedeo, que pretendían esos puestos para el día de su entronización como rey (“el día de tu gloria”), les advirtió que no estaba en su mano asignarlos más que a aquellos para quienes estuvieran preparados.

Identificaba de esta manera Jesús su cruz con su gloria y el día de su muerte con el de su entronización, expresada en el Salmo 110,1, citado por Jesús en la controversia del templo: “*Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha*”. Este texto se aplica, por tanto, a la muerte en cruz, y así el día del máximo oprobio encierra en su interior la realidad de la máxima gloria. Mc subraya con insistencia esta doble vertiente de los hechos: lo que a los ojos de los hombres parece muerte y fracaso es en realidad vida y victoria.

El puesto que debían ocupar los verdaderos seguidores de Jesús, los que habrían debido asociarse a su entrega, lo ocupan bandidos. Ninguno de los Doce ha compartido la suerte de Jesús; estaban dispuestos a participar de su gloria, pero son incapaces de asumir una entrega como la suya.

27 Καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο λῃστάς, ἕνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἕνα ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ.

27 Crucificaron con él a dos bandidos, uno a su derecha y otro a su izquierda.

v.28²⁹⁹

Bandidos³⁰⁰ era en aquella época la denominación de los rebeldes nacionalistas que se oponían con la violencia al dominio romano; era la intención de las autoridades judías que Jesús apareciese condenado por este motivo, aunque sabían muy bien que no había usado la violencia: se entregó cuando iban a prenderlo y ha guardado silencio ante las acusaciones. Con esto pretenden hacer desaparecer la idea de que Jesús ofrecía una alternativa, pues un rebelde violento se mueve en las categorías del mismo sistema que combate. Al mismo tiempo, quieren borrar la acusación que Jesús hizo de las autoridades del templo, al llamarlo “cueva de bandidos”; para defenderse, revierten contra él la acusación que él había hecho contra ellos. La institución injusta y violenta mata, acusándolo de violencia, al que nunca la había usado.

Con Jesús **fueron crucificados dos ladrones**. Estos fueron conducidos juntamente con Jesús y su condena tuvo lugar en proximidad temporal al proceso de Jesús. Según el derecho de la *Mishná*, sólo se podía ajusticiar a un hombre por día. Entre los romanos las ejecuciones en masa no eran algo raro.

Estos bandidos o revoltosos podrían ser muy bien, al menos alguno de ellos, discípulos de Jesús, de los más fanáticos. La mención de la «derecha» y de «la izquierda» aparece antes cuando Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, le pidieron que les concediese sentarse, el día de su entronización como Mesías, uno a la derecha y otro a la izquierda (cf. 10,37).

Como se dice en el salmo citado, desde el día de la entronización comienza Dios a poner a sus enemigos bajo los pies del Mesías (12,36). Esta cruz es, por tanto, el juicio de Dios sobre el mundo. Se contraponen así dos juicios: el de los hombres, que condenan a Jesús y le dan muerte, y el de Dios, que va a considerar enemigos a todos los que se opongan a este Mesías.

15, 29-32.- Burlas

Insultos y burlas por parte de tres grupos:

- a) la gente que pasa repite la falsa acusación presentada ante el Consejo judío (14,58); éste fue sin duda el argumento usado por los sumos sacerdotes para poner al pueblo contra Jesús (15,11); le piden que muestre su poder para evitar la derrota; salvarse = poner la vida a salvo (cf. 8,35a) (29-30).
- b) los dirigentes no conciben que alguien pueda entregar la vida por amor a los hombres; los que detentan el poder sólo aceptarían a un Mesías que hiciese ostentación de poder; no conocen a Dios (cf. 14,33-36) (31-32a).
- c) los compañeros de suplicio (32b).

²⁹⁹ (Algunos mss. añaden el v. 28, tomado de Lc 22,37). 28 «Porque os digo que tiene que cumplirse en mí lo que está escrito: Lo tuvieron por un criminal.»)

³⁰⁰ Como λῃστάς, pudieron haber sido salteadores de caminos, pero también zelotas. En esta última hipótesis, podría haber existido alguna complicidad con Barrabás. Si se había salido contra Jesús como contra un ladrón (14, 48), ahora su cruz se levanta entre las de dos ladrones. Esto querrá indicar la dignidad del rey de los judíos.

Los tres grupos = la totalidad de Israel: los representantes del régimen, los que aceptan sus decisiones y los rebeldes exaltados; todos rechazan a un Mesías que da su vida sin defenderse con la violencia.

Éste es quizá el texto más sangriento de todo el evangelio, texto que Marcos 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...».

29 Καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες, Οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις, 30 σῶσον σεαυτὸν καταβάς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.

29 Los que pasaban lo injuriaban, meneando la cabeza y diciendo: «Tú que destruyes el templo y lo reconstruyes en tres días, 30 ¡Baja de la cruz y sálvate!»

La introducción a los ultrajes está inspirada en Lam 2,15, texto que se refiere a Jerusalén: “*Los que van por el camino se frotan las manos al verte, silban y menean la cabeza contra la ciudad de Jerusalén*”. Los transeúntes lo hacen con Jesús, sin darse cuenta de que su muerte provocará la ruina de la ciudad y del templo, ni de que la burla que hacen con Jesús preludia la que se hará sobre Jerusalén.

La gente que pasa repite la acusación presentada ante el Consejo judío (14,58), pero suprimiendo algunos detalles: no mencionan que sean dos santuarios diferentes, uno hecho por hombres y el otro no, hablan del mismo santuario. El hecho de que gente del pueblo repita esta acusación muestra que éste fue sin duda el argumento usado por los sumos sacerdotes para poner a la multitud contra Jesús (15,11). Le piden que muestre su poder en propio beneficio y evite la derrota; para ellos, *salvarse* equivale a escapar de la muerte física; no conocen la existencia de una salvación definitiva, la gloria en la esfera divina del que da la vida por amor a la humanidad. “*y sálvate*”; solo entienden la salvación en sentido físico. Conservar la vida física. No han comprendido el sentido de la salvación. Entregar la vida por amor a los demás.

15, 31

Marcos, diferencia entre la burla de los sumos sacerdotes y la de los letrados. De una parte, «los sumos sacerdotes se burlaban de él entre ellos diciendo: “El mesías, el rey de Israel, que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos en él”». Si es el mesías/rey de Israel, ¡que lo demuestre con un golpe de efecto espectacular! Fueron ellos, principalmente, los que le entregaron a Pilato para que fuese crucificado acusándole de haber pretendido ser “rey de los judíos”. Tan sólo ante un milagro sensacional, como el que proponía Satanás que hiciese Jesús tirándose abajo desde el pináculo del templo, estarían dispuestos a “creer”. Confirman que «el lugar» de donde «ahora» ha de «bajar» ya no es el templo sino la cruz. En el fondo, sancionan, sin pretenderlo, que la institución del templo, convertida en un templo de muerte (o cueva de bandidos), está a punto de ser abandonada por el Mesías, Rey universal.

31 ὄμοιώς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμματέων ἔλεγον, Ἄλλους ἔσωσεν, ἐσυτὸν οὐ δύναται σῶσαι· 32 ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν.

31 De modo parecido, los sumos sacerdotes, bromeando entre ellos en compañía de los letrados, decían: -Ha salvado a otros y él no se puede salvar. 32a ¡El Mesías, el rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos³⁰¹!

También los dirigentes se burlan de Jesús, en primer lugar, los sumos sacerdotes, que han obtenido su condena; ahora celebran su triunfo burlándose del condenado; los acompañan los letrados, que en Mc son siempre del partido fariseo, defensores de la Ley y de su observancia. Reconocen entre ellos la actividad liberadora de Jesús (*Ha salvado a otros*), pero como él no se pone a salvo, no pueden dar crédito a un Mesías fracasado: pretextan como obstáculo a su fe la consecuencia de su propio crimen. Quieren justificarse a sus propios ojos, admitiendo que si Jesús hiciera un acto de poder se mostrarían dispuestos a creer (*¡Que baje ahora de la cruz!*); no conciben que alguien pueda entregar la vida por amor a los hombres; no conocen a Dios. Hablan entre ellos; no se atreven a encararse con Jesús, cuya presencia en la cruz los acusa. Ellos mismos se están juzgando.

La tentación de Jesús; Se percibe el núcleo de la gran tentación de Jesús: protegerse, salvarse a sí mismo, escapar de los riesgos y las consecuencias de sus opciones y decisiones, no ser fiel a sí mismo, a su proyecto del Reino, a Dios, en definitiva. La situación de terrible soledad, de abandono, de pérdida y deshonra, de fracaso, sobre todo, se convierte en caldo de cultivo para la gran prueba de la fe. La finalidad de la consigna de los sumos sacerdotes: “*para que veamos y creamos*”, centra la prueba y también la respuesta. Para Jesús, ahora precisamente, se trata de creer.

³⁰¹ El *Códex Bezae* añade, al final de la frase, un pronombre en dativo, «para que lo veamos y creamos en él», no en el sentido de que le ofrecerían su adhesión (completamente impensable), sino en el de que se verían forzados, entonces, a aceptar que realmente era el Mesías de Israel.

καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὥνειδίζοντες αὐτόν

32b También los que estaban crucificados con él lo ultrajaban.

El tercer grupo que insulta a Jesús es el de sus compañeros de suplicio, los “bandidos”, cuyo ideal era conquistar el poder destituyendo a los que lo detentaban. En su caso, la cruz es sólo muerte, y por eso se rebelan contra Jesús; están unidos a él solamente en el fracaso. Con la muerte, todo acaba para ellos.

Jesús había sido invitado con escarnios a bajar de la cruz y salvarse a sí mismo, mientras que la salvación llega únicamente a través de la aceptación de la cruz. Si Marcos describe la crucifixión de Jesús con una severidad y un vigor mayor que los otros evangelios, tal vez se deba al hecho de que su mensaje tenía que alentar a una comunidad que había soportado pruebas particularmente severas. (La antigua tradición según la cual Marcos escribió para los cristianos de Roma tendría sentido si ellos habían visto «una gran multitud» martirizada brutalmente bajo Nerón).

15,33-41.- Muerte de Jesús y confesión del centurión.

La confesión del centurión ofrece la repuesta completa al interrogante fundamental de todo el evangelio: ¿Quién es éste? En el Gólgota, en el momento de la derrota y del fracaso, después del abandono del Padre, en el instante mismo de la muerte, misterio de obediencia y de amor, un pagano percibe y confiesa la verdadera identidad de Jesús, aquello que le define en lo más íntimo de su ser: su filiación divina. Todas las epifanías secretas de aquel que hablaba con autoridad y obraba con poder llegan aquí a su punto culminante. El hecho de que esta revelación plena sea percibida por un pagano significa que, con la muerte de Jesús, también ellos tienen acceso al templo con el velo rasgado, es decir, al lugar del encuentro con Dios, que no será ya un edificio de piedras, sino el mismo Jesús. También los paganos están llamados a formar parte del pueblo de Dios, caracterizado no por un culto determinado, sino por la confesión de Jesús como Hijo de Dios.

15,33.- Las tinieblas (Mt 27, 45; Lc 23,44-45a)

Sigue la descripción del “día del Señor”. Para explicar los efectos de la muerte de Jesús, Mc introduce un nuevo símbolo, **las tinieblas**. La oscuridad no es natural, sino teofánica. Con la crucifixión e inminente muerte del enviado de Dios la tierra queda envuelta en las más densas tinieblas. Por eso Marcos resalta “toda la tierra”. El mundo sin el enviado de Dios pierde el sentido de la orientación. Todo queda ensombrecido.

La tiniebla recuerda por una parte la salida de Egipto, en que la tierra de Egipto estuvo en tinieblas durante tres días como un anuncio de liberación del pueblo de la esclavitud. Esta tiniebla también es un anuncio simbólico de una liberación definitiva del hombre. Además, también en el profeta Amós y en Jeremías era signo del juicio de Dios, que los que han condenado a Jesús se están enfrentando a la perdición.

La oscuridad evoca también Gn 1,1 (*kai skotos epanô tês abyssos*) el momento que precede a la creación de la realidad, de la vida, del mundo. Y evoca, además, el día del juicio que la oscuridad terrestre simboliza en algunos de los profetas (Am 8,9: *kai syskotaseis epi tês gês*). De este modo las horas de oscuridad y de caos quedan iluminadas por la polivalencia de su trasfondo escriturístico y evangélico.

«**La hora sexta**»; por tanto, han pasado tres horas. Los evangelistas computan las horas siguiendo el horario romano, si bien hacen empezar el día, según la costumbre judía, a la puesta del sol. La hora tercera de la segunda parte del día que comenzaba a las seis de la mañana sitúa a las nueve de la mañana.

33 Καὶ γενομένης ὥρας ἑκτῆς σκότος ἐγένετο ἐφ. ὅλην τὴν γῆν ἔως ὥρας ἐνάτης.

33 Al llegar el mediodía, la tierra entera quedó en tinieblas hasta media tarde.

El narrador viene contando los últimos momentos de Jesús de tres en tres horas. De la hora tercera en que se inició la crucifixión, pasa a la hora sexta. La agonía que tiene lugar en la crucifixión ha durado tres horas.

El mediodía, lit. **«la hora sexta»**.

La hora de sexta en el lenguaje apocalíptico es la hora del juicio de Dios y de la liberación (Am 8,9-10);

Sucederá aquel día —oráculo del Señor Yahvé— que yo haré ponerse el sol a mediodía, y en plena luz del día cubriré la tierra de tinieblas. Y tornaré vuestras fiestas en luto y vuestro canto en lamentos... como llanto por un hijo único.

Pero para Jesús es hora de tiniebla y la vive como opresión, sintiéndose psicológicamente abandonado por el Padre. Sin embargo, en su soledad se aferra a él y en la hora nona, que en el computo apocalíptico designa la inminencia del triunfo final, grita con todas las fuerzas su abandono con las palabras del salmo 22,1, en arameo, oración del que se siente abandonado por Dios, pero que sigue confiando ciegamente en su acción salvadora.

Han pasado tres horas interminables. **Las tinieblas** duran tres horas, aludiendo a los tres días de los que precedieron a la salida de Egipto (desde el mediodía, «hora sexta», hasta media tarde, «la novena hora»), una totalidad de

tiempo. Precisamente a «la hora sexta», que es el medio día, la hora de plena luz, «la oscuridad cubrió la tierra entera». El evangelista no se ciñe al género histórico, sino que lo traspasa con el lenguaje metafórico. No se trata aquí de la tierra de Israel, sino de «**la entera tierra**». A diferencia del primer día de la creación en que Dios separó la luz de las tinieblas (Gn 1,3), «la tiniebla» se ha vuelto a apoderar de toda la tierra, precisamente en el momento de la máxima luz. Todo el proyecto de Dios creador está a punto de hundirse.

La muerte de Jesús anuncia liberación para todos los oprimidos y advierte a los que lo han condenado y, más en general, a todos los enemigos del hombre, que se han enfrentado con Dios (Am 8,9s: «Aquel día haré ponerse el sol a mediodía y en pleno día oscureceré la tierra», como anuncio de juicio; (Jr 15,8s). Jesús en la cruz es la norma del juicio: estar a favor o en contra de él decide el destino de cada uno.

15,34-41.- La muerte (Mt 27, 46-55; Lc 23, 45b-49; Jn 19,28-30)

El relato de la pasión y muerte es la piedra angular sobre la que se construye toda la obra de Marcos. La presentación de Marcos alterna los acontecimientos sobrenaturales (15,33.38), la profunda voz de Jesús en el momento de su muerte (15,34.37) y las reacciones de los que presencian su agonía y muerte (15,35-36.39-41). Antes de la muerte, el ambiente que describe Marcos está lleno de burlas y sarcasmos; una vez que Jesús ha muerto se vuelve compasivo y temeroso.

La muerte de Jesús presenta varios contrastes: el dolor por la suerte de Israel y la apertura del mundo pagano, el de humillación y el de revelación divina. El símbolo de la cortina del santuario hace ver en esa muerte la gran revelación de Dios.

El narrador inaugura la hora nona con el grito de Jesús a Dios, dando fin con sus palabras a la oscuridad. Cabría esperar, con una cierta lógica, que la muerte sobreviniera precisamente en las horas de oscuridad, que ellas arroparan simbólicamente la escena. Sin embargo, como en el discurso apocalíptico y en el v. 1 del Génesis, la oscuridad es sólo el momento que precede a la luz. La paradoja aparece de nuevo, pues vuelve la luz para acompañar la muerte de Jesús. De este modo el narrador dota de sentido simbólico intenso, un sentido esperanzador y vital, el dramático acontecimiento de un final de Jesús cuyo marco apunta hacia un principio.

Las palabras del que le da de beber, relativo, de nuevo, a Elías, muestra la creencia judía de que Elías vendría a rescatar a los que se encontraran en apuros, a la par que remite, de nuevo, a la tentación en el intento de manipular a la divinidad, prueba de fe en la que resulta fácil estrellarse.

15,34.-;Eloi, Eloi, lema sabaktani!

Es paradójico el hecho de que el grito sea citado en arameo, lo cual transmite el tono de la intimidad de la lengua familiar de Jesús y, sin embargo, ahora por primera vez Jesús se dirige a Yahvé como «Dios», no como padre. Marcos es brutalmente realista al mostrar que, mientras esta súplica desesperada induce a alguien a ofrecer vino a Jesús, lleva a la burla escéptica de otros, cuyo cinismo sobre la ayuda de Elías constituye las últimas palabras que Jesús escuchará -sin que ningún Elías acuda para liberarlo-, Juan el Bautista había venido en el papel de Elías, no para liberar a Jesús, sino para morir una muerte de mártir y señalar la clase de muerte violenta que esperaba a Jesús (9,12-13).

En la comunidad de Marcos, el juego de palabras entre el arameo³⁰² y el griego revela que se trata de una comunidad mixta en la cual hay gente de las dos lenguas, y por eso lo traducen interpretándolo. En lugar de “*Eloí, Eloí, lama sabactani*” (que significa: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”) del texto normal, el Códex Bezae lee: “*Elí, Elí, iamá zaphthani!*” (Que significa: “*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has llenado de impropios?*”). «Elí/Eloí» quiere decir «*Dios mío*». «*El*» es Dios, en arameo, e «*i*» es «*mío*». «*Lamá*» quiere decir *¿por qué?* Y «*sabactani*», «*me has abandonado*», que es la traducción que aparece en el Salmo 22. Marcos, según el Códex Bezae, modifica el griego de los LXX, el que utilizaba su comunidad en Jerosolíma. Exactamente igual que en las sinagogas, la Biblia se leía en hebreo y la interpretaban en arameo, si era una comunidad judía, o bien en griego, si era una comunidad mixta, como la de Juan-Marcos. Pero, el Códex Bezae conserva una transliteración e interpretación del texto del salmo diferente de las del texto normal.

34 καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ, Ελοι ελοι λεμα σαβαχθανι; ὁ ἐστιν μεθερμηνεύμενον Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;

34 A media tarde clamó Jesús dando una gran voz:-;Eloi, Eloi, lema sabaktani! (que significa: **Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?**).

Media tarde, lit. «*la hora nona*». La muerte. Grito de Jesús (Sal 22,2); se renueva su dolor de Getsemaní: el pueblo judío ve en su muerte un fracaso (15,29-32); no descubre en ella la revelación de Dios y va a la ruina. **Dios mío,**

³⁰² En arameo “Dios mío” es *Elohi*, pero Marcos lo transcribe Eloi, quizá bajo la influencia del hebreo *Elohim*.

confianza plena; Dios ha respetado la libertad de los hombres y éstos no lo reconocen en su debilidad. Como en otras ocasiones, la transcripción del texto arameo indica que este grito tiene que ver con el pueblo judío cuya salvación está en juego.

Dios no altera el curso de los acontecimientos. Jesús quería que resplandeciese la verdad de Dios, que el amor que se manifiesta en su muerte fuese visiblemente refrendado por él, porque es salvación para todos.

Se renueva su dolor de Getsemaní (14,36): el pueblo judío ve en su muerte un fracaso (15,29-32); no descubre en ella la revelación de Dios y va a la ruina; Dios mismo aparece vencido por los hombres y, por tanto, no creíble; al quedar desacreditado Jesús, también lo queda Dios, y los falsos dioses parecen obtener la victoria.

La tentación incita a esperar que Dios actúe desde fuera de la historia, una vez que ha dado al hombre la responsabilidad de ésta; con Jesús, Dios se ha implicado en la historia con todas sus consecuencias; y en ella es y actúa como amor sin límite, amor potente, pero al mismo tiempo débil, por estar a merced de la respuesta humana. El amor de Dios al pueblo no puede tener efecto sin la aceptación y colaboración de éste. El Padre está en Jesús y, como él, sometido a la vicisitud histórica. No existe otro Dios.

Jesús, siendo el Hijo, tiene que comportarse como el Padre, y ahora, con tal de no dejar de ser amor, ha de aceptar el rechazo del amor ofrecido y quedar impotente ante él, aun a costa del fracaso histórico. Es el amor gratuito, que no exige respuesta, que se da, aunque no la haya. Las soluciones no vienen de fuera de la historia; son los hombres, con Dios, los que la hacen. Dios respeta la libertad de los hombres y éstos no lo reconocen en su debilidad.

15, 35.-Está llamando a Elías

Pensaron que Jesús había llamado a Elías. Pero la confusión de *Eloi* por Elías es casi imposible acústica y filológicamente. Habrá que pensar en una distorsión voluntaria. El invocar a Elías como auxilio en el apuro, que es documentada aquí por primera vez literariamente, presupone que unos judíos hacen la observación. Tal vez se pensó en el papel de precursor que Elías tenía respecto del Mesías (9, 12s).

Los presentes interpretan mal el grito o se burlan de Jesús; según la doctrina de los letrados (9,11), Elías debía preceder al Mesías y preparar su triunfo; ven o pretenden ver en el grito de Jesús la confesión de su fracaso y el deseo de ser liberado del suplicio. El vinagre, expresión del odio (Sal 69/68,22).

La evocación del antiguo profeta ha estado latente a lo largo de todo el evangelio, desde el momento en que aparece Juan Bautista, retomando el anuncio y vestido de Elías (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, como si dijera *Elliyyah tha*, Elías ven. Eso supondría que no acepta su fracaso: que invoca al vengador (Elías) 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). Jesús pediría la ayuda del 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 Marcos «sabe» (con la Iglesia) que Jesús no ha gritado a Dios pidiéndole venganza, sino preguntándole «por qué»: «*Eloí, Eloí, ¿lemá sabaktaní? ¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?*». Eso significa que Jesús no desea ni exige un tipo de satisfacción externa. No llama al Elías vengador (del final de Mal 3, del final de la Biblia hebrea), sino al mismo Dios que le ha constituido «hijo suyo», enviándole a realizar su obra (cf. 1, 10-11), y que parece abandonarle ahora.

35 καὶ τινες τῶν παρεστώτων ἀκούσαντες ἔλεγον, Ἰδε Ἡλίαν φωνεῖ.

35 Algunos de los allí presentes, al oírlo, dijeron:-Mira, está llamando a Elías.

La idea de que Elías había de venir formaba parte de la expectación judía. Elías era quien lo había de restaurar todo. Elías tenía reservado un papel institucional, ser el portaestandarte del Mesías, que, a sangre y fuego, lo limpiaría todo, derrotaría a los enemigos, y entonces se presentaría el Mesías victorioso... Es lo que los letrados propugnaban, como dice el mismo Marcos:

«Entonces le preguntaban: “¿Cómo es que los letrados [los teólogos] dicen: “Primero ha de venir Elías”? Él les respondió diciendo: ¿Es que cuando venga primero, Elías lo restaurará todo? Entonces, ¿cómo es que está escrito sobre el Hijo del hombre que ha de sufrir mucho y ser menospreciado? Pues bien, os digo que no sólo Elías ya ha venido, sino también que han hecho con él lo que querían, tal con estaba escrito de él» (Mc 9, 11-13).

Este pasaje se encuentra en el profeta Malaquías:

«Antes que llegue el día del Señor; día grande y temible, yo os enviaré al profeta Elías.»

Eso es exactamente lo que reflejaba la mentalidad judía.

«Él hará que los padres se reconcilien de corazón con los hijos, y los hijos con los padres. Así, cuando yo llegue, no habré de entregar el país al exterminio» (Ml 3,23-24).

Esta es una idea básica del pueblo de Israel: el exterminio de los infieles.

36 δραμὸν δέ τις καὶ γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν, λέγων, Ἐφετε ἵδωμεν εἰ ἔρχεται Ἡλίας καθελεῖν αὐτόν.

36 Uno echó a correr y, empapando una esponja en vinagre la sujetó a una caña y le ofreció de beber, mientras decía:-Vamos a ver si viene Elías a descolgarlo

Uno de los que están allí, v.15s ciertamente un soldado, intenta a continuación dar de beber a Jesús. Con ayuda de una caña, le ofrece una esponja empapada en vinagre.

Sin embargo, las palabras que él pronuncia cuadran sólo con un judío. Aquí se hace patente la elaboración de la escena, que, en un principio, informaba sólo de una bebida que tenía por finalidad ocasionar nuevos sufrimientos al Crucificado y confirmar su soledad.

Subyace Sal 69, 22b: «*Me ofrecen vinagre para mi sed*». Cuando el hombre dice que hay que esperar a ver si Elías baja a rescatar a Jesús, está haciendo suya la esperanza judía relacionada con Elías.

El vinagre es lo opuesto al vino, que es símbolo del amor. El amor corrompido, vino que se ha malogrado.

.-La esponja llena de vinagre que casi siempre se interpreta negativamente puede tener otro significado. En efecto según las costumbres judías parece que el vinagre con agua era una bebida refrescante. Entonces, la frase: «*Deja, veamos si viene Elías a bajarlo*», no debería entenderse —ya que han interpretado que Jesús llamaba a Elías— en el sentido de: “*A ver, si ha cambiado de repente la situación, a ver si ahora es el momento en que vendrá Elías y le bajará de la cruz...*” Estarían esperando que se hiciera realidad la tercera tentación del Mesías: “*Que se tire desde lo más alto del pináculo del Templo*”, si bien con el escenario cambiado.

15, 37

El verbo utilizado para expresar la expiración evoca al Espíritu para el lector u el oyente. El verbo **exepneusen** es un verbo raro para mencionar la muerte, ante el más habitual *apothnēskō*, que ya el narrador ha mencionado en otros momentos, incluso para referirse a la muerte de Jesús. Este verbo se compone del prefijo *ek-*, salida, y la raíz *pneu*, presente en la palabra *pneuma*, Espíritu. La elección del verbo forma una especie de inclusión con 1,10 en el nivel del discurso, pues allí se narra el descenso del Espíritu sobre Jesús en el bautismo, que entra (*eis*) en él. A esa entrada corresponde en paralelo, ahora, esta salida (*ek*). Jesús comienza su vida pública cuando el Espíritu entra en él, y la termina cuando sale de él. Su vida, así, transcurre en el Espíritu.

37 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν.

37 Pero Jesús, lanzando una gran voz, expiró,

Nuevo grito de Jesús: la voz y la efusión del Espíritu (verbo expirar, gr. *exepneusen*), como en el bautismo (1,10s); ahora proceden de Jesús para la humanidad entera.

Este grito potente de Jesús, impropio de un agonizante (**lanzando una gran voz**): no está vencido. Mc no emplea la palabra “muerte”, que connota pasividad. Jesús no se apaga en el suplicio y la debilidad; su muerte es el momento cumbre de su vida y de su plenitud; el verbo “expirar” (gr. *exepneusen*) está emparentado con “espíritu” y significa “exhalar el espíritu” (= dejar libre el espíritu); ya no lo puede contener más y lo da todos los hombres, la muerte es el momento en el que Jesús infunde su Espíritu sobre los hombres.

Hay que notar los paralelos de esta escena con la del bautismo: en ambas se mencionan la voz (1,11, del cielo; 15,37, de Jesús, que toma el puesto de Dios) y el Espíritu (1,10, dado por Dios a Jesús; 15,37, ofrecido por Jesús a la humanidad). Lo que, procediendo de Dios, sucedió en el Jordán para Jesús, procede ahora de Jesús para la humanidad entera (1,8: “él bautizará con Espíritu Santo”).

Las alusiones al Salmo 21 en el relato de la pasión

Resulta llamativo que el mismo salmo se cite cuatro veces. También llama la atención que la última alusión, que retoma literalmente el comienzo del salmo, cite estas palabras en dos versiones: la aramea del Targum y la griega de Septuaginta. Todo ello pone de manifiesto que el Sal 21 se evoca aquí para entender el sentido de la muerte de Jesús.

- Y lo crucificaron y *se repartieron sus vestidos, echándolos a suertes* (Sal 21,18), para ver qué se llevaba cada uno.
- Los que pasaban *lo insultaban, meneando la cabeza* (Sal 21,8) y diciendo: ¡He ahí al que destruía el templo y lo reedificaba en tres días!
- ¡*Sálvate a ti mismo* (Sal 21,9: *que le salve*), bajando de la cruz! [...]
- Al llegar la hora sexta toda la tierra se oscureció hasta la hora nona. Y a la hora nona suplicó Jesús con fuerte voz: *Eloí, Eloí, ¿lemá sabaktaní?* que significa: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (Sal 21,1)

La escena de la muerte de Jesús solo alude a una parte del Salmo: aquella en la que se describe la pasión del justo. El Sal 21, sin embargo, tiene una segunda parte, en la que se alaba a Dios por haber liberado al justo (Sal 21,24-32). De hecho, la interpretación que se hacía en el judaísmo del segundo templo de este salmo tenía muy presente esta segunda parte que permitía leerlo en clave escatológica. Dicha interpretación expresaba así la esperanza de que Dios escucharía la súplica de los justos y reivindicaría su causa al final en la historia.

El relato tradicional de la pasión, que terminaba con el episodio de la tumba vacía, parece haber asumido esta interpretación, aunque ha introducido una novedad importante: la intervención de Dios no tendrá lugar solo al final de la historia, sino que ha tenido lugar ya, pues Él ha reivindicado la causa de Jesús al resucitarlo de entre los muertos.

La parte final del relato de la pasión, que incluye la muerte de Jesús y la escena de la tumba vacía, puede considerarse una reescritura del Salmo 21. En ella, en efecto, aparecen algunos temas propios del mismo, como la referencia al reinado de Dios (irónicamente en el saludo de los que pasan: *¡Salve, rey de los judíos!*; y positivamente al hablar de la esperanza de Nicodemo), de la adoración de los gentiles (Mc 15,39), o del anuncio a todos los pueblos (Mc 16,7). En todo caso, la secuencia “sufrimiento-salvación”, que está en esta parte final del relato y que constituye el esquema básico del salmo, muestra que esta parte del relato ha sido compuesta siguiendo el esquema de Sal 21.

El velo del templo.

El rasgarse el velo del templo estaba abierto, especialmente, a dos interpretaciones³⁰³. Una de ellas lo entiende como expresión de que, con la muerte de Jesús, el templo y su culto han perdido toda su significación, han llegado al final y no les queda otra salida que la destrucción. El carácter polémico de anuncios análogos en 15, 29b; 14, 58; 13, 2 aconseja esto. Se percibe el tono polémico en una comparación con sBar 6, 7-10, donde también se anuncia la destrucción del templo. Pero primero se guarda cuidadosamente el velo del templo y los objetos sagrados.

La otra interpretación³⁰⁴ parte de que el velo ante el sancta-sanctorum -sólo es posible la referencia a Él a causa de su significación cultural- tenía la función de velar la aparición del Señor e impedir la visión de la desvelada majestad de Dios. Este velo sirve como «pared de separación entre el Santo y el Santo de los santos» (Ex 26, 33).

Recibe el nombre de «el velo que lo cubre» (Ex 35, 12; 40, 21; Núm. 4, 5) y cubre el arca de la ley (Ex 30, 6; 40, 3). Su desaparición será entendida, pues, como apertura del acceso a Dios para los no sacerdotes y para los gentiles o como revelación de la majestad de Dios.

En la muerte de Jesús se produce la apertura del acceso o de la revelación de Dios. Pueden compaginarse ambas interpretaciones sin que exista contraposición en ellas. Puesto que se dio a entender la destrucción del templo ya en v. 29, el rasgarse el velo tiene que tener alguna significación nueva. Y ésta es la de que Dios se desvela en la cruz de su Hijo y es accesible para todos, también para los gentiles. Se sugiere esto último en la confesión del centurión. Puesto que se atribuye esa confesión a Marcos, se trata de una preocupación especial del evangelista.

La evocación del bautismo de Jesús es patente y confirma la relación entre ambos episodios. El verbo rasgar

³⁰³ En la historia de la exégesis bíblica, la rotura de la cortina del Templo ha tenido dos interpretaciones. Por una parte, hay autores que defienden que Marcos pretendía expresar que, con la muerte de Jesús, el Templo y todo lo que tenía que ver con él había perdido sentido y no le quedaba más que su destrucción. Por otra, se afirma que el velo que hay en el Templo de Jerusalén ante el sancta sanctorum tiene la función de velar la aparición del Señor e impedir la revelación de la majestad de Dios, como se dice en el Ex 26,33. Si este velo se rompe, el acceso a Dios para los que no son sacerdotes del Templo y para los gentiles se ha abierto.

³⁰⁴ J. Gnilka afirma, que pueden compaginarse ambas interpretaciones, ya que son complementarias y no se excluyen la una a la otra. Por tanto, se puede afirmar que la muerte de Jesús desencadena la apertura a los paganos de la revelación de Dios. Dios se manifiesta en la cruz de su hijo Jesús y se hace accesible a todos los hombres, sin distinciones, incluyendo a los gentiles.

(schizô) es el mismo utilizado entonces para referirse a los cielos, que se rasgan, dando paso al Espíritu, que desciende en forma de paloma y entra en Jesús, y a la voz de Dios, que le revela y reconoce como su Hijo amado. El velo rasgado, por tanto, es obra del Espíritu que ha salido no ya de los cielos sino de Jesús. El descenso puede verse en la dirección en que se rasga el velo, de arriba abajo.

Los estudiosos debaten si se trata del velo que separaba el atrio exterior del santuario, o el velo interior que introducía en el Santo de los Santos -un debate centrado a menudo en el simbolismo atribuido a cada uno de los velos-. No obstante, no hay nada que sugiera que los lectores de Marcos (o incluso que Marcos mismo) habrían podido tener un conocimiento específico para comprender la diferencia o el simbolismo. Es más importante el debate acerca de si el velo del templo que se rasga significa el disgusto de Dios que abandona el templo o la apertura de un lugar sagrado, antes cerrado, a un público más amplio, especialmente a los gentiles.

¿Qué significado tiene? Entre otros, puede tener dos. Si se trata del velo exterior, el sentido sería que aquello que era sagrado deja de serlo; se ha rasgado, y por tanto todos pueden tener acceso. Hasta ahora el acceso estaba reservado a los judíos. Si se trata de la cortina más íntima, tiene un significado aún más fuerte, porque aquella era la cortina que separaba el lugar sagrado, adonde sólo el sumo sacerdote podía entrar una vez al año. Ahora todos tendrían acceso. Por otro lado, si se trata de la cortina interior, el hecho de rasgarse comporta el fin de toda aquella tramoya que carece ya de sentido; el exterior, en cambio, no lo deja tan claro. El texto no da más pistas. Sea como sea, es el signo del fin del culto antiguo.

En cualquier caso, la mención al velo “desgarrado” (ἐσχίσθη), le señala al lector, a modo de inclusión, la escena del bautismo, único otro lugar en el que Marcos usa este gráfico verbo. Allí se “desgarra” el cielo (σχίζομένου 1,10), Jesús recibe el Espíritu y Dios declara sobre él: “Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco” (1,11). Por último, la afirmación del centurión repite el título de la obra marcana: “Comienzo del evangelio de Jesús mesías [hijo de Dios]” (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ Θεοῦ] 1,1). Ambos adjetivos sobre la identidad de Jesús (“mesías” y “hijo de Dios”) habían quedado acallados durante todo el relato hasta el momento en el que nada impide entender el sentido que tienen; el modo de morir es lo que revela el sentido de ambos, especialmente del segundo, y es lo que el centurión desvela (aunque sin explicarlo).

El evangelista se situaría en la estela de la tradición paulina recogiendo lo nuclear de su evangelio y elaborando un relato en el que la fe paulina es la clave de interpretación del sentido teológico inexpresado que ataña al misterio de Dios que se revela en la cruz. Presentando a un creyente paulino como ejemplo de la “verdadera” confesión de fe, Marcos no solo se hace heredero de la fe paulina, sino que la retrotrae a la vida de Jesús.

El uso del imperfecto (“verdaderamente *era* hijo de Dios”), proyecta en la vida de Jesús lo descubierto en la cruz. La confesión paulina de la fuerza de Dios en la debilidad del Crucificado se extiende a toda su vida. De este modo Marcos estaría ampliando hacia atrás la centralidad de la muerte de Jesús en la confesión de los creyentes en Cristo.

38 Καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ βαροῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ. ἄνωθεν ἕως κάτω.

38 y la cortina del santuario se rasgó en dos de arriba abajo.

La importancia de la tercera mención del *naos* es evidente y, desde luego, no hay peligro de exagerarla: no sólo la pasión, sino todo el evangelio tiende a la muerte de Jesús como a su vértice; y Marcos es el único de los vangelistas que señala solamente la desgarradura de la cortina del templo como efecto único de la muerte en cruz. Jesús muere solamente para que la cortina del “naos” se rasgue.

Al morir deja patente a Dios en el Hombre (*se rasgó, rasgarse el cielo* de arriba abajo =del cielo a la tierra). En el bautismo también *se rasgó el cielo*, dejando abierta la morada de Dios y permitiendo la comunicación divina a Jesús por medio del Espíritu.

Nuevo símbolo: **el santuario**, lugar de la Presencia de Dios, es Jesús en su expresión máxima de amor; la imagen de la cortina rasgada en el momento de su muerte significa que queda al descubierto definitivamente el ser y la realidad de Dios-amor. Jesús en la cruz es la teofanía permanente.

Ahora, la cortina del nuevo santuario de Dios, la humanidad de Jesús (cf. 14,58: el santuario no hecho por hombres), se rasga con su muerte; la comunicación de Dios no se hace ya desde el cielo, sino desde Jesús mismo, de donde brota el Espíritu.

El santuario es la parte interior del Templo. Había dos cortinas, la que separaba el santuario del vestíbulo, y la que separaba el lugar “santo” del lugar santísimo, el “santo de los santos”. Se ha discutido mucho de qué cortina se trata. En general se interpreta de la primera cortina. También, por el contexto, puede referirse a la cortina más interior, la del “santo de los santos”. Aunque también tiene sentido si se interpreta que era la que separaba el santuario del exterior. Hay argumentos a favor y en contra.

“*Rasgarse*” quiere decir que no se puede volver a coser. Es lo que Marcos, según el texto normal, ha dicho a

propósito de los cielos que se rasgaron cuando, en el bautismo de Jesús, se oyó la voz que venía del cielo y decía: «*Tú eres mi hijo amado...*» (Mc 1,10-11).

Esta manifestación de Dios en Jesús invalida el antiguo santuario. Dios no está vinculado a lugar alguno, solamente al Hombre-Dios y, con él, a todo hombre que recibe el Espíritu. Dios siempre había estado oculto (cortina); ahora, por primera vez, se rasga el velo: lo que es Dios se manifiesta en Jesús.

Se confirma, también, a los ojos de su pueblo, la profecía de Jesús de que el templo se ha terminado, y con él todo un régimen alusivo a la manera de entender la divinidad, los humanos en relación con la divinidad y la relación de Dios con los humanos. Este acontecimiento puede entenderse como un cumplimiento, pero también como una confesión.

La Sabiduría de la Cruz

Todos los aspectos de la lectura de la pasión en Marcos, entre otros muchos posibles, muestran esa teología de gran alcance cristiano, semejante a la de Pablo, en la carta a los Corintios: «su fuerza se revela en la debilidad». Es lo que se ha llamado, con gran acierto, la sabiduría de la cruz, que es una sabiduría distinta a la que buscaban los griegos y los judíos. El Dios de la cruz, que es el que Marcos quiere presentar, no es Dios por ser poderoso, sino por ser débil y crucificado. Es evidente que este es un Dios que escandaliza; por ello se ha permitido que sea un pagano quien al final de la pasión, en el fracaso aparente de la muerte, se atreva a confesar al crucificado como Hijo de Dios. Sin duda que el relato de la pasión de Marcos busca su punto más alto en la muerte de Jesús como una «teofanía», en cuanto revela el poder de Dios que se manifiesta en la debilidad.

La cruz de Jesús divide en dos la historia de la salvación. Por un lado, provoca el fin de la parte caduca o «humana» del judaísmo, en el momento en que la cortina del templo se rasga; y por otro, inaugura un nuevo régimen de salvación: el que «no es obra humana». A él tienen acceso tanto el no judío como el judío en virtud del mismo hecho; la aceptación del mesías crucificado.

Del judaísmo podrá sobrevivir únicamente lo que pase el examen crítico de la cruz. El versículo 15,38 precisa, en efecto, que la cruz es destrucción de lo que es obra de manos humanas, mientras que las burlas de 15,29-32 afirman que esto se realiza ante todo para el judío que concibe al Mesías en los términos teocráticos de «Rey de Israel» y no de Mesías que sufre.

Por tanto, no es sólo la cortina del templo la que se rompe por la muerte en cruz ni sólo el culto cuyo lugar privilegiado es el santuario; es todo el judaísmo, envejecido por la vejez teocrática e incapaz de la novedad evangélica.

También en los textos del «naos» continúa, por tanto, la actitud crítica ya expresada por Marcos en los textos del hieron respecto al templo de Jerusalén y a todo el judaísmo. Pero aquí la perspectiva de lo que ocupará su lugar se hace más explícita de lo que era en los textos del hieron: el que destruye es también el que edifica, y lo que será edificado en sustitución será perfecto con la perfección escatológica.

Significado de la confesión del centurión

El centurión romano, ante la cruz de Jesús, hace la confesión clave de todo el evangelio³⁰⁵. Al verlo crucificado entiende lo que sus discípulos no habían entendido: que la grandeza de Jesús no estaba en sus acciones portentosas, sino en su capacidad de dar la vida por entregar el amor al mundo sin reservas, sin condiciones. Él, como el siervo de Isaías, no rompe la caña cascada, ni el pábilo vacilante; se ha dejado vencer para mostrar al Dios de los pequeños y desvalidos/as, al Dios que rechaza la venganza, que reconcilia, que pacifica. La divinidad de Jesús es reconocida en su mayor postración su grandeza en su mayor debilidad.

Las palabras del centurión no son para el evangelista el simple comentario de un testigo imparcial³⁰⁶. Constituyen el punto culminante de toda su obra, ofreciendo la respuesta completa al interrogante sobre la identidad de Jesús. Pero ¿cuál es el significado concreto de esta breve frase que ha podido ser calificada como la más profunda y sublime de todo el evangelio? Para descubrirlo se ha de tener en cuenta, además del contexto literario, la peculiar formulación de la misma, una formulación en la que quedan confrontadas, de la manera más enérgica posible, la condición

³⁰⁵ Esta confesión se atribuye a la mano del evangelista porque Marcos pretende decir dos cosas a los lectores de su obra: solo después de la muerte de Jesús en la cruz podemos saber quién es Jesús y, a partir de ahí, todas las personas, sin distinción, están llamadas a seguirle.

³⁰⁶ **Centurión:** al mando de cien hombres. Estaban muy bien considerados y eran realmente la columna vertebral de las temidas legiones. La crítica está de acuerdo en considerar que este versículo es creación del evangelista. Según Me, representa aquí probablemente a todos los gentiles, romanos en particular. Que este personaje acepte que Jesús era rey/hijo de Dios supone que se cumple el final del Sal 22 que señalaba el fin de la aparente soledad de Jesús: «Todas las familias de las naciones adorarán (al Señor), pues el reino pertenece al Señor y este reina sobre las naciones».

humana de Jesús y su condición de Hijo de Dios.

Evidentemente el romano no pudo en aquella ocasión hacer una confesión teológica de tal magnitud, pero Marcos supo ver en aquella admiración la fe de los gentiles.

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 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.

1,39.-Verdaderamente este hombre era hijo de Dios

La declaración del centurión que consiste en una breve frase (ἀληθῶς οὗτος ὁ ἀνθρωπός υἱὸς θεοῦ ἦν), plantea varias preguntas: ¿cómo hay que interpretar la falta de artículo determinado en la expresión “hijo de Dios” (υἱὸς θεοῦ)? ¿Qué sentido tiene el uso del imperfecto³⁰⁷ “era” (ἦν) en esa frase?

Varios autores han aportado una gran cantidad de ejemplos de la literatura griega y latina en la que la ausencia de artículo era común en este tipo de títulos conferidos a divinidades del panteón griego y latino, así como a los emperadores fallecidos y exaltados al rango divino³⁰⁸.

No es una declaración nueva porque ya se habían hecho declaraciones similares (cf. Mc 1,24; 5,7; 10,47; 11,9-10; etc.), pero entonces no era el momento oportuno y por eso Jesús había pedido silencio. Aquí el Hijo de Dios ha muerto y ya no hay peligro de malinterpretar esa confesión: es, quizás, la que mejor condensa la fe que Marcos espera que el lector descubra: la filiación divina en la cruz⁹⁵, el «evangelio del crucificado» del que Pablo es apóstol (1Cor 1,23) porque Dios le reveló a su Hijo (Gal 1,15-16). Ese gentil es imagen de todos los creyentes de las asambleas paulinas a «cuyos ojos ha sido presentado el Crucificado» (Gal 3,1) y que son «hijos con el Hijo» (Gal 4,4).

39 Ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὗτος ἐξέπνευσεν εἶπεν, Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἀνθρωπός υἱὸς θεοῦ ἦν.

39 El centurión que estaba allí presente frente a él, al ver que había expirado de aquel modo, dijo: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios.

La confesión del centurión romano, prototipo del lector de Marcos, reconoce al hombre Jesús como Hijo de Dios «al ver... que había expirado de esa manera». La cruz es así la gran revelación de Jesús, que confirma los títulos dados en Mc 1,1.11. Los discípulos han huido y no están presentes en ella. El centurión, representante del mundo pagano, descubre a Dios en la muerte de Jesús; **Hijo de Dios**.

Sólo un pagano, el centurión, reacciona positivamente ante esta muerte, reconociendo en el hombre Jesús el elemento divino (**Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios**). Para los judíos, la muerte era derrota y demostraba la falsedad de las pretensiones de Jesús; para este pagano, en cambio, esa muerte demuestra que estaba en Jesús la vida de Dios mismo. Con las palabras del centurión insinúa Marcos que serán los paganos quienes interpretarán correctamente esa muerte, viendo en ella la suprema manifestación del amor de Dios. «Hijo de Dios» es la expresión usada por Mc en el título del evangelio (1,1). Al llamarlo así, el centurión da la razón a Jesús contra los que lo han condenado y justifica toda su actividad.

Se produce una nueva paradoja, pues testimonia el pagano y verdugo, sobre la muerte que él mismo ha administrado o en la que ha intervenido directamente. Lo paradójico es que nadie mejor que él puede decir lo que dice ni con mayor fiabilidad. El narrador comienza diciendo que el centurión *ve*, en lugar de decir que *escucha*. La visión se presta mejor a expresar la condición creyente del testimonio y de la confesión, y se opone al “*veamos y creeremos*” de los sumos sacerdotes en el v. 32. Esa visión del centurión (*ve*) le constituye en testigo de primera mano, situado

³⁰⁷ El tiempo imperfecto confiere un aspecto continuo al verbo que permite descubrir que “solo ahora se puede comprender quién era Jesús; ya no hay lugar para falsas interpretaciones”, como ha dicho Joachim Gnilka²⁴. Efectivamente, el uso del imperfecto permite al lector comprender retrospectivamente la vida de Jesús y reconocer su verdadera identidad desde la debilidad de la cruz, no desde los milagros o exorcismos, como hacen los espíritus impuros en 3,11 que lo confiesan por su poder.

³⁰⁸ Esta lectura que identifica en sentido cristológico la afirmación del centurión se confirma en el primer versículo del Evangelio (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]) en el que el calificativo “hijo de Dios”, que aparece como añadidura en el Códice Sinaítico, tampoco tiene artículo y no cabe duda de que se trata de un título correcto en ese lugar. De modo que, a pesar de las extrañezas, todo apunta a que la afirmación del centurión debe tomarse en serio y comprenderse a partir de la información que el evangelista ofrece.

delante de él. Lo que ve es la muerte (*expirar*) de Jesús. El verbo, de nuevo, condensa la percepción y la experiencia del centurión, pero también indica que la confesión que tiene lugar en seguida es obra de ese Espíritu que sale de Jesús.

La confesión tiene su punto de ambigüedad al referirse al título dado a Jesús, pues el término **hijo** va sin artículo. El dato encierra profundidad de sentido. Por un lado, es coherente con la condición de pagano y también de romano, capaz de identificar a un personaje en sus propias categorías, como héroe o un hijo de dios o de dioses.

El evangelio no le ha despreciado: sabe que en el fondo de su violencia profesional puede cambiar, transformando el arma de guerra (poder de conquista) en confesión cristiana. Antes que soldado, es ser humano y como humano, representante del poder de Roma, signo de gentilidad, ha sido el primero en descubrir en la muerte de Jesús el misterio de la pascua que ha rasgado el velo del templo, rompiendo la separación entre judíos y gentiles.

El acto de fe propuesto por Marcos

El centurión constituye para Marcos el contrapunto positivo a los escarnecedores judíos que querían ver a Jesús bajar de la cruz para creer en él como Mesías. El centurión no condiciona la fe a la eliminación de la cruz, al contrario, es precisamente la cruz la que le revela a Jesús como Hijo de Dios; “*Al ver que había expirado de aquel modo dijo...*”

La profesión de fe del centurión es aceptada sin reservas por el evangelista³⁰⁹. Pero si bien es perfecta en su formulación, es limitada y parcial en cuanto al objeto que define. Al tener como objeto solo la muerte en cruz, es limitada hacia atrás porque del centurión solo se habla en el calvario. Y también hacia delante, a diferencia del centurión de Mateo que ve abrirse los sepulcros y a los santos del judaísmo resucitar, el centurión de Marcos no tiene ningún tipo de contacto con la resurrección.

Marcos demuestra cómo es precisamente en la cruz donde los paganos tienen acceso a la fe. Precisamente al pie de la cruz, donde Jesús muere gritando y en agonía –por tanto, en un contexto nada glorioso–, el centurión reconoce a Jesús como Dios (15,39). Es evidente que al pie de la cruz se puede confesar libremente la filiación divina de Jesús, porque en ese lugar y circunstancia no hay peligro de caer en un error triunfalista o engañoso en la manifestación de Jesús de Nazaret como el Mesías, el Hijo de Dios. Además, Marcos pone la confesión en boca de un centurión romano, utilizando la palabra *κεντυριῶν* y no la griega *έκατονταρχῆς*, para enfatizar aún más su vinculación imperial, al tiempo que subraya la apertura del evangelio a los gentiles.

Ni en el nivel del relato ni en el del discurso resulta claro el sentido de la intervención del centurión: nada prepara al lector para entender por qué el centurión, responsable material de la muerte de Jesús, realiza una declaración tan paradójica, ni qué ha visto o descubierto en aquella muerte para reconocer que aquel crucificado era hijo de Dios.

Los textos paulinos ofrecen información que ayuda a responder a algunas de esas preguntas. El recuerdo, por una parte, de la vocación de Pablo en la que muestra la comprensión de su evangelio como una revelación de Dios para anunciar su Hijo a los gentiles y, por otra, de la centralidad de la predicación de la cruz, núcleo del anuncio de su evangelio, parece sugerirle al lector marcano que la declaración del centurión es muy paulina.

El centurión testimonia la fe paulina ante la cruz, pero lo hace reconociendo que toda la vida histórica de Jesús debe ser incluida en esa afirmación.

La filiación divina de Jesús.

Al escribir unos años después de Pablo, Marcos adopta una postura más crítica que la del propio Pablo. Proporciona una visión diferente de la iglesia de Jerusalén, ya que Jesús, aunque era judío, no se había mantenido fiel a los trazos exclusivistas de su pueblo, sino que se había mostrado como un Mesías mucho más grande del que esperaba el pueblo judío. La interpretación tradicional de la iglesia de Jerusalén había sido superada por Pablo y también por Marcos, que en su relato dejaba claro que no habían sido los primeros discípulos los que habían captado la verdadera naturaleza de Jesús. Pese a que habían llegado a reconocer su carácter mesiánico, no habían entendido la necesidad y la importancia de su muerte, hecho que, contrariamente, sí hizo el centurión romano al pie de la cruz al reconocer a Jesús como el Hijo de Dios.

³⁰⁹ El centurión, un pagano, va a ser iluminado en su ceguera para reconocer a Jesús como Hijo de Dios. La dureza de corazón le va a ser quitada en el momento en que se rasga el velo del Templo que ocultaba el misterio de Dios. Este desgarro del velo del templo, puesto en paralelo por Marcos con el desgarro de los cielos en el bautismo, es el signo equivalente a la curación del ciego de Betsaida que pudo verlo todo claramente. “*Viendo el centurión que había muerto así...*” (15,39). La dureza de corazón es el verdadero velo que impide reconocer a Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Este velo se había rasgado ya en el bautismo, pero entonces fue Jesús sólo quien lo vio. A la mitad del evangelio el velo es rasgado para Pedro, cuando es parcialmente curado de su ceguera; pero al final del evangelio el velo es rasgado para el centurión.

La verdadera humanidad de Jesús.

La confesión del centurión comienza por asentar la verdadera humanidad de Jesús: **Este y hombre**. La expresión sirve para calificar directamente al crucificado, en quien se siguen divisando los rasgos netamente humanos que han caracterizado su existencia. Son rasgos por los que el evangelista ha manifestado siempre un profundo aprecio, hasta el punto de presentar a Jesús de manera menos reverente que los otros evangelistas.

La segunda parte de la confesión del centurión es una formulación literal bien significativa: "**Hijo de Dios era**".

Se relega el verbo al final, se deja al predicado sin artículo determinado y se habla en pasado. La posposición del verbo copulativo permite unir de manera directa e inmediata dos términos aparentemente irreconciliables, subrayando con la mayor energía posible lo paradójico de la afirmación: "este hombre" - "Hijo de Dios".

La formulación del verbo en pasado ("era") viene exigida por la situación en que se encuentra el centurión: está ante uno que acaba de expirar y sus palabras reflejan una apreciación sobre el pasado; unidas a la muerte, iluminan y juzgan el pasado. Esto no significa que no valgan también para el presente y para el futuro, pero al evangelista le interesa subrayar que todo lo dicho precedentemente sobre Jesús respondía a su condición de Hijo de Dios. Su vida terrena era la vida del Hijo de Dios.

La sorpresiva ¿irrupción? de las seguidoras de Jesús

Inmediatamente después de la confesión del centurión el narrador introduce a las mujeres. Dentro de las escenas ellas son, sobre todo, testigos oculares de la fase pascual de la historia de Jesús. Mediante la técnica narrativa de la reticencia³¹⁰ y el rasgo propio de la literatura antigua de introducir los nombres de los personajes más importantes en los lugares más inesperados como si se tratara de una casualidad, el narrador de Mc introduce no solo los nombres sino los personajes mismos.

Esta mención de las mujeres infringe un silencio de omisión y constricta al lector a recuperar retrospectivamente y de golpe los 15 capítulos del evangelio que ahora, con la presencia de las mujeres, cobran un significado más rico y obliga a cambiar la perspectiva y la interpretación del conjunto, del discipulado y del mismo seguimiento de Jesús. De acuerdo con la mentalidad (código cultural) mediterránea del tiempo y, especialmente, del mundo judío, las mujeres han estado viendo todo el rato (en la perspectiva narrativa), pero sin dejarse ver, que es decir, sin que se les haya permitido ser vistas.

15, 40-16,8

La escena central, en la que José de Arimatea pide a Pilato el cuerpo de Jesús, resulta sorprendente, pues el ritual degradante de la crucifixión incluía, normalmente, dejar insepultos a los crucificados. La concesión de Pilato, indica, en cierto modo el reconocimiento de la inocencia de Jesús, que encaja bien con su intento de liberarle.

El personaje de José de Arimatea irrumpió tan sorpresivamente como las mujeres en la narración, pero lo que hace José, desde que entra en escena hasta que sale, se produce bajo los ojos vigilantes de María Magdalena y de María la de José.

El narrador presenta a José de Arimatea como hombre importante. Espera el Reino de Dios y se arriesga a pedir a Pilato el cuerpo (*sôma*) de Jesús antes de que llegue el sábado, para no arriesgarse a tener que hacerlo cuando acabe la fiesta (y que lo lleven a la fosa común). El término *ptôma* cadáver, utilizado por el narrador para indicar que Pilato accedió a su petición, muestra el punto de vista de cada uno de los personajes con respecto a la consideración que le merece Jesús y también remite a las representaciones sociales de cada cual con respecto a la muerte y al más allá.

Nada dice el narrador sobre la creencia de José en la resurrección. Su trato del cadáver le presenta como un judío más que piadoso y a través de sus gestos se puede inferir que, de creer en la resurrección, su creencia coincidiría con las representaciones de la fe judía de algunos grupos.

15, 40-41.-Las mujeres mirando “desde lejos”

Parecía que Jesús estaba absolutamente solo, pero no es cierto. Parecía que todos le habían dejado, pero no es así: unas mujeres amigas le han seguido y servido; han creído en él precisamente allí donde los otros (Judas, Pedro, los doce) le han vendido, negado, abandonado. Desde el fondo de la dura soledad de muerte, controlada por varones,

³¹⁰ La reticencia es una figura retórica según la cual un determinado elemento interrumpe bruscamente un discurso (o su silencio) dejando así a la imaginación del lector/a la tarea de llenar ese vacío o concluirlo con una paráfrasis integradora del contenido silenciado.

emergen ellas, como signo de la verdadera Iglesia, formada por aquellos que siguen y sirven a Jesús, en camino de cruz.

Sin duda, estas mujeres representan a la comunidad de Jesús en ciernes. Ya se ha visto al centurión, figura de los paganos. Este no se hallaba lejos, sino junto a la cruz; expresa al mundo pagano que va a ser quien mejor interprete la realidad de Jesús. Las mujeres, por el contrario, simbolizan la comunidad judía, quienes le han seguido, le han servido y han subido con él a Jerusalén, pero todavía se hallan a “distancia”.

Sorprende que en las escenas de la muerte, cuando las mujeres son introducidas en la narración, no aparezca el vocabulario de temor ni de sorpresa, tan característico del relato de la resurrección. El narrador muestra una extraña sobriedad acerca de lo que ellas experimentan ante la cruz y la muerte de Jesús. Las únicas indicaciones se refieren a los verbos de percepción.

El hecho de observar lo que ocurría desde lejos puede levantar una ligera sospecha en el lector: ¿Se trata solo de una lejanía física o implica algo más? Para que el lector pueda confirmar sus sospechas debe llegar hasta la escena de la tumba vacía. Los términos pueden ser entendidos de diversa manera, incluida la observación como participación en lo que está sucediendo ante su vista, a pesar de estar lejos.

Tres mujeres.

Aparecen tres datos importantes que van a garantizar, objetivamente, en el nuevo orden que está por nacer, su condición de testigos: el número tres, evocador de la legalidad jurídica del testimonio, la identidad nombrada que refuerza el dato precedente, y su condición de seguidoras autorizadas.

Estos datos cumplen unas determinadas e importantes funciones narrativas hacia detrás y hacia delante, pero, además, sirven al narrador de apoyo fidedigno en la escena de 16,1-8. Siguen siendo tres, al menos, nombradas y en su mayoría identificadas con las mujeres de la escena de la cruz y, por tanto, seguidoras oficiales de Jesús.

40 Ἡσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ καὶ Σαλώμη, 41 αἱ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἡκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα.

40 Había también unas mujeres observando aquello de lejos, entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago el Pequeño y de José, y Salomé, 41 que, cuando él estaba en Galilea, lo seguían prestándole servicio; y además otras muchas que habían subido con él a Jerusalén.

Las tres mujeres (primera mención en Mc) miran *desde lejos*³¹¹: no se identifican con la muerte de Jesús. Los hijos de esta María (que no es la madre de Jesús), han sido mencionados en 6,3 como «hermanos» de Jesús. Otras mujeres presentes, pero no los discípulos.

Como testigos de la muerte de Jesús señala Mc dos grupos de mujeres: el primero incluye a las tres citadas por su nombre, que no se acercan a la cruz, se quedan mirando a distancia (*desde lejos*), como Pedro había seguido a Jesús cuando éste fue apresado y conducido a juicio (cf. 14,54). Mientras Jesús estaba en Galilea, estas mujeres *lo seguían* y colaboraban con él.

El segundo grupo está constituido *por otras muchas* mujeres, que han acompañado a Jesús hasta el final, subiendo con él a Jerusalén (cf. 10,32s). En estos dos grupos refleja Mc las reacciones ante la muerte de Jesús de los dos sectores de su comunidad: las mujeres que miran desde lejos y que, más tarde, serán testigos de la sepultura de Jesús y visitarán el sepulcro, representan la actitud de los discípulos (seguidores israelitas), que no se identifican con la muerte de Jesús (*desde lejos* = *no se comprometen*) y creen que todo ha terminado con ella. Las *otras muchas* reflejan la actitud de los numerosos seguidores de Jesús no procedentes del judaísmo (2,15), que no estarán presentes en la sepultura ni visitarán el sepulcro: no consideran su muerte definitiva y están a la expectativa de que se cumpla la reiterada promesa de Jesús de que resucitaría tras su muerte.

15,42-47.- La sepultura. (Mt 27, 57-61; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42)

La sepultura de Jesús es para algunos admiradores suyos el fin de toda expectativa.

Los cuerpos colgados eran devorados por los buitres. José es nombrado por tercera vez: No se menciona para nada a ningún discípulo. Jesús es enterrado por José de Arimatea, el cual a buen seguro que se ha jugado su prestigio. La «sábana» que ha ido a comprar tiene relación, atendiendo al lenguaje simbólico de los evangelios, con la «sábana» que llevaba sobre el cuerpo desnudo el joven que, en el momento del arresto de Jesús, cuando le iban a detener

³¹¹ *Desde lejos*: aparte del hecho real de que la gente no podía acercarse a los condenados por sedición, esta locución adverbial constituye una nueva nota mariana que quizás haya que entender como alusión al Sal 38,10-11: «Mis íntimos se mantienen a lo lejos».

también a él, abandonó «la sábana» y se escapó de ellos desnudo (Mc 14,51-52). La «sábana» simboliza la parte mortal de la persona. Al joven le quitaron la mortaja, pero no la vida, igual que a Jesús, de quien era figura.

José de Arimatea, es el tercer personaje de estas últimas escenas que aparece mencionado por su nombre propio y el lugar de proveniencia. Primero fue Simón de Cirene, en medio, María de Magdala, y ahora José de Arimatea. Los dos hombres hacen algo por Jesús. El primero, obligado e inmediatamente antes de la muerte, el segundo, libre y voluntariamente, motivado por su esperanza del Reino de Dios, inmediatamente después de la muerte. En el medio, de nuevo se encuentra la discípula testigo que encabeza el grupo de las mujeres con nombre propio.

42 Καὶ ἦδη ὄψιας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον,

42 **Al anochecer, como era el día de la Preparación, víspera del sábado,**

Motivadora es la referencia al día de la preparación, que se interpreta como víspera del sábado. Este dato no contradice la cronología de Marcos según la cual Jesús fue ejecutado el día de la pascua. Porque el día de la preparación es, según la manera de hablar judía, el viernes, en el que se preparaban todas las cosas para el sábado, en el que no se trabajaba. Frente al sábado siguiente inmediato, el día de la fiesta comportaba una prohibición limitada de trabajar. En este momento se dice por vez primera que la muerte de Jesús se produjo en viernes.

La indicación *caída ya la tarde* corresponde a la de 14,17, cuando Jesús va a la Cena con sus discípulos; como siempre en Mc, sitúa la escena bajo el signo de la incomprendición. El cuerpo que Jesús ofrece en la eucaristía es este que ha pasado por la muerte. *Preparación* se decía de la víspera de un sábado o de una fiesta, aquí de la fiesta de Pascua (*día de precepto*). Es el mismo día de los Ázimos en que tuvo lugar la Cena (14,12).

El día ya decae y oscurece. A las seis de la tarde empieza un nuevo día, el sábado. Jesús expiró en la hora novena, las tres de la tarde. Los crucificados no podían quedar en la cruz durante la fiesta del Sabbath (Jn 19,31). Los cadáveres irían todos a una fosa común.

15,43

Un malhechor no podía ser enterrado como los santos de Israel. Aparece entonces José de Arimatea³¹², miembro del Sanedrín, hombre respetado, que simpatizaba con Jesús. ¿Era un discípulo clandestino? Discípulo o no, fue el único que se atrevió en público a ponerse de parte de Jesús. «Llegado ya el atardecer —como era día de preparación (esto es, vigilia del sábado) — llegó José de Arimatea, un senador distinguido; éste estaba, también él, esperando el Reino de Dios».

José se distancia de su grupo de pertenencia para adherirse al movimiento de Jesús («esperaba el reino de Dios»). Él mismo baja a Jesús de la cruz, lo envuelve en una sábana y lo coloca en su tumba, cuidado propio de las mujeres y que él realiza repitiendo lo que la mujer de Betania había hecho con Jesús. Este «atrevimiento» es mencionado por Pablo en un texto clave de la Carta a los romanos: «apenas habrá quien muera por un justo; por un hombre de bien tal vez se atrevería (*τολμᾷ*) uno a morir; mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rom 5,7-8). Como colofón del relato marcano, un judío se atreve a distanciarse del resto como respuesta al significado de la muerte de Jesús, igual que Pablo.

43 ἐλθὼν Ἰωσὴφ [ό] ἀπὸ Ἀριμαθαίας εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλᾶτον καὶ ἤτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.

43 fue José de Arimatea, distinguido consejero que también había esperado el reinado de Dios, y, armándose de valor, entró a ver a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús.

En Mc, *José de Arimatea*, persona de alta posición y con cargo oficial, no es discípulo de Jesús, sino un judío piadoso que *había estado esperando el reinado de Dios*, concebido a la manera del judaísmo, es decir, el reino mesiánico según la idea tradicional.

El motivo de José para pedir el cuerpo de Jesús no es la pureza ritual el día de fiesta, pues para ello tendría que haber pedido los tres cadáveres, sino la estima por el crucificado. Había visto en Jesús una esperanza para el pueblo; aunque ésta se ha derrumbado, su labor debe ser reconocida. José, que va a mostrar su aprecio por un condenado como rebelde, tiene que *armarse de valor* para presentarse ante Pilato, pues su actitud puede acarrearle desagradables consecuencias.

Entró a ver a Pilato: estaba prohibido para un judío entrar en casa de paganos, pues sería causa de impureza y le impediría celebrar la Pascua; pero José pone el amor al prójimo por encima de las leyes rituales. Pide a Pilato *el*

³¹² No se sabe con exactitud a qué ciudad antigua corresponde el topónimo Arímatea. Lo más cercano es Armatayin de los Setenta y Ramatayim hebreo, que correspondería al hebreo Ramá, la patria de Samuel (1 Sam 1,1.19), quizás la actual Rentis; otros afirman que es Ramala.

cuerpo de Jesús. Aparece, así como figura de los israelitas fieles, una excepción en los ambientes oficiales (*consejero*).

Se caracteriza de diversas maneras a José, que toma la iniciativa de enterrar a Jesús. Desciende de Arimatea, lugar que no puede localizarse con seguridad, pero que tal vez habría que identificar con Rentis, llamado en otro tiempo Ramatayim, la patria chica de Samuel (1 Sam 1, 1), situado en el norte de Judea. Como señor del Consejo puede ser presentado como miembro del sanedrín o, más probablemente, de un tribunal local en la provincia. *ἐνσχήμων* es, según el lenguaje de los papiros, el rico propietario de tierras. Al decir que él esperaba el reino de Dios se da a entender que no se le consideraba todavía como discípulo de Jesús.

El gesto de José va más allá de la piedad funeraria judía, pues pide el cuerpo de un ejecutado y deshonrado. La facilidad para acceder a Pilato es un indicio de que tiene un rango o cargo de importancia social y política que favorece que Pilato acepte su petición, hechas las oportunas comprobaciones.

44 ὁ δὲ Πιλᾶτος ἐθαύμασεν εἰ ἥδη τέθνηκεν, καὶ προσκαλεσάμενος τὸν κεντυρίωνα ἐπηρώτησεν αὐτὸν εἰ πάλαι ἀπέθανεν· 45 καὶ γνοὺς ἀπὸ τοῦ κεντυρίωνος ἐδωρήσατο τὸ πτῶμα τῷ Ἰωσῆφ.

44 Pilato se extrañó de que ya estuviera muerto y, convocando al centurión, le preguntó si había muerto hacía mucho. 45 Informado por el centurión, concedió el cadáver a José.

El centurión era el comandante del pelotón de soldados que custodiaban a los crucificados, vigilaban que la situación no se les fuera de las manos y era quien había de certificar que todos estaban realmente muertos. La rapidez de la muerte de Jesús, que extraña a Pilato, indica que, para Mc, esa muerte es voluntaria y libre, no consecuencia del suplicio al que lo habían condenado. Sólo Pilato utiliza el término «muerto» referido a Jesús: es la interpretación de lo ocurrido hecha por un pagano indiferente. Quiere estar seguro de la verdad del hecho, y el centurión, que ha visto morir a Jesús, pero que, aun siendo pagano, ha comprendido su grandeza (15,39), le da el testimonio que pedía. Para Pilato, Jesús no es ya más que un *cadáver*, algo acabado y sin futuro (6,29).

46 καὶ ἀγοράσας σινδόνα καθελών αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ ὁ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας, καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου.

46 Éste compró una sábana y, descolgando a Jesús, lo envolvió en la sábana, lo puso en un sepulcro que había sido excavado en la roca y rodó una losa contra la entrada del sepulcro.

El verbo *comprar* (*agorazō*) tiene una función importante en lo que sigue, pues indica una acción que sólo se puede realizar en tiempo fuera del sábado. Cuando José va a comprar la sábana todavía no es el sábado. En 16,1 vuelve a aparecer el verbo, referido ahora a la compra de los aromas, tampoco es sábado. Por tanto, el verbo indica una acción repetida antes y después del sábado, que indirectamente marca una cronología.

José amortaja el cuerpo de Jesús con una sábana, símbolo de la mortalidad, la que, en la figura del joven que huyó desnudo (14,50), Jesús había dejado en manos de sus enemigos. Para José, la muerte ha triunfado.

En el *sepulcro excavado en la roca* hay una alusión a Abrahán y Sara (Is 51,1-2: Abrahán y Sara, la roca de donde tallaron/excavaron al Israel fiel): José coloca a Jesús con los padres del pueblo; no ha visto en él novedad, pero lo considera una figura que hay que conservar dentro de la más noble tradición del judaísmo. Cierra el sepulcro con la losa: la esperanza que él y el pueblo habían puesto en Jesús ha terminado con su muerte.

“Hizo rodar una losa delante de la puerta del sepulcro”, simboliza el carácter definitivo de la muerte para él.

47 ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰωσῆτος ἐθεώρουν ποῦ τέθειται.

47 María Magdalena y María la de José observaban dónde lo ponían.

Presencia de dos de las mujeres (cf. 15,40). Jesús había sido una esperanza, pero ésta había terminado con su muerte (rodó una losa). Últimos honores.

El verbo *theôréō*, indica una forma participativa de mirar. El sujeto no queda fuera de lo que mira, sino que se siente implicado en ello. Este sentido del verbo y su naturaleza reiterativa convierten a las mujeres en testigos oculares de los últimos momentos de la vida de Jesús. La indicación *de lejos*, puede tener, entre otras, la función de mostrar la total soledad de Jesús a la hora de su muerte, a la par que evoca a Pedro en 14,54 que le seguía *de lejos* (*makrothen*) y, en ese sentido, puede que el narrador esté apuntando, indirectamente, a una actitud de miedo en cierta relación con la de Pedro.

«Observaban el lugar donde había sido puesto». Aquí “el lugar” puede ser una referencia clara al Templo, *el Lugar* por antonomasia. El lenguaje metafórico da pistas para identificar «el lugar» donde había sido puesto... el cadáver (no se explicita el sujeto del verbo en voz pasiva) con el Templo de Jerusalén que se ha convertido en un monumento funerario.

16,1-8.- Anuncio de la Resurrección (Mt 28,1-8; Lc 24,1-12; Jn 20,1-10)

Situación de los destinatarios. El evangelio de Marcos termina con lo que, en realidad, es el punto de partida de su comunidad: con la proclamación de la fe en Jesús resucitado. Pero la pretensión de todo el relato era mostrar las condiciones que permiten realizar de forma adecuada esta confesión. Solo cuando se ha seguido a Jesús crucificado hasta el final se puede proclamar al Señor resucitado. Quizá entonces se entienda la dificultad de la opción.

Los seguidores de Jesús de origen judío no creen en la posibilidad de vida después de la muerte ni renuncian a sus ideales mesiánicos. Mc utiliza la figura de un joven para comunicar el mensaje de la resurrección, que en esos seguidores produce más terror que esperanza.

En la forma actual, no es un relato histórico. La introducción comienza con una cierta inverosimilitud. El deseo de ungir a un enterrado, envuelto en lienzos, todavía al tercer día, no se apoya en costumbre alguna corriente y es de por sí absurdo atendiendo al clima. Es una desprevención demasiado burda el que las mujeres sólo ya en camino se acuerden de que necesitan ayuda para apartar la piedra y poder así entrar en el sepulcro. Por tanto, hay que suponer que no se trata de detalles históricos, sino de medios estilísticos con los que se pretende llamar la atención y aumentar la tensión. No hay duda de que todo está estudiado muy hábilmente en orden a la palabra del ángel que da la solución: «Resucitó; no está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron» (16, 6).

El cuerpo de Jesús y su identidad en las escenas de la muerte y resurrección

La distinción del narrador entre cuerpo y cadáver y la diferencia entre los sujetos a los que se atribuye cada uno de los términos remite a la cuestión narrativa y social de la identidad y la muerte de un sujeto.

La pasiva *ha sido resucitado* muestra implícitamente a Dios como el único que puede reclamar a Jesús muerto (y vivo) como propio, y Dios no reclama un cadáver, sino un cuerpo muerto destinado a la vida (con vocación de vida). Y en esta coyuntura solo hay un grupo, el de las mujeres, de insignificante apariencia y nulo reconocimiento del valor social y político, gracias al cual todo va a tomar consistencia de una manera jamás imaginada.

CAP 16

El final de Mc, particularmente sobre la base de las reacciones de miedo y el silencio de las mujeres, pone de relieve, que el hecho de la resurrección generaba malestar³¹³. Que siga a la crucifixión y tenga que ver con ella no la convierte precisamente en algo que genere una adhesión espontánea.

Las mujeres, que siguieron fielmente a Jesús, no le abandonan cuando huyen de la tumba. Solo dejan la tumba, porque no es allí donde van a encontrarse con él. La tumba señala a Galilea, es tan solo una indicación de paso.

El narrador de Marcos ha ido preparando a su audiencia a través de los personajes femeninos, del personaje de Jesús y de sus relaciones. Las mujeres aparecen como sujetos que pueden extraer lo mejor de situaciones apuradas y extremas. La hemorroisa lo procura para sí. La sirofenicia lo procura para su hija. La mujer de la unción lo procura para un Jesús ya condenado. Las mujeres de la tumba lo procuran para sí mismas, para la continuidad de Jesús y su proyecto, para la realidad concreta de su grupo de seguimiento y para el cosmos (el interior de la tumba, el seno de la muerte, dentro de la tierra-roca...).

La paradoja de la resurrección es la de morir de vida. En el caso de Jesús la paradoja es aún más fuerte, pues la resurrección del crucificado dice que ese despojo en la cruz ha llegado al máximo de vida, y la manifestación de su verdad es que Dios lo resucita.

El relato en el contexto de la pasión

Estas escenas finales del evangelio se encuentran muy bien conectadas con sus contextos narrativos próximo y remoto. Hay numerosos indicios en 16,1-8 que remiten analépticamente a los relatos de la pasión:

³¹³ La problemática ligada al final de Mc se hace patente en las cinco formas diferentes que adquiere el segundo final de Mc, propuestas como conclusiones al final auténtico. Todas ellas son testimonio de la inaceptabilidad del suspense abierto por Mc 16,8.

El pronombre personal *auvton* (16,1) ← (15,43) la última vez que se nombra a Jesús

La unción de las mujeres (16,1) ← la unción en Betania (14,3-9)

El lugar (*mnhmeion*) donde colocaron a Jesús (16,6) ← la sepultura (15,46-47)

Los personajes femeninos de la escena de la tumba (16,1-8) ← escena de la cruz (15,42-47)

El crucificado (16,6) ← (15,13.14.20.24.25.27.32)

El nazareno (16,6) ← (14,67)

El joven de la tumba (16,5) ← el joven que huye cuando apresan a Jesús (14,51)

La promesa de Jesús (16,7) ← sus palabras en la última cena (14,28)

La fuga de las mujeres (16,8) ← la fuga de los discípulos (14,50-52)

Destaca, sobre todo, el paralelismo entre 16,1-8 y 15,42-47 en referencia a los ritos funerarios de José de Arimatea y las mujeres, respectivamente.

Conciencia de la vida.

La escena de la tumba habla de la vida en el seno de la muerte. La muerte da sentido a la vida, como la vida da sentido a la muerte. En las emociones de las mujeres late implícito un cambio sobre el sentido de la vida de Jesús, una vida cuya estación, a la vez final y de tránsito, es la muerte. Las mujeres entran y salen de la tumba, el lugar de la muerte. En su interior tiene lugar una metamorfosis.

No mueren con Jesús, pero participan observando y luego entran en el lugar del cadáver. Esto modifica la conciencia que ellas tienen de la muerte de Jesús. Cuando logren hablar, podrán hacer su propia interpretación, podrán decir que Jesús muere, por ejemplo, de vida. No solo muere consciente, sino de conciencia de vida. Por eso deben contar todo, de Jesús, desde el principio.

La Buena Noticia de la resurrección de Jesús es la Buena Noticia de la llegada del Reinado de Dios que construye una experiencia cualitativamente nueva de lo humano que, aunque ya expandida en sus signos, sigue estando muy condensada. De cada lector, de cada generación, de cada comunidad, dependerá en adelante la expansión de la virtualidad humana ahí condensada.

Sobre la vida y el sufrimiento

La escena final de Mc es toda una provocación a los personajes del evangelio, la comunidad receptora y el lector/a, a mirar a Jesús con y desde las mujeres de forma des-idealizada, es decir, integrando en su persona y su vida dimensiones humanas como el sufrimiento y el fracaso, que son parte de las categorías pascuales. Pero también integrando estas realidades comunes en los objetivos intrahistóricos de transformación de las condiciones humanas que impiden la justicia, el bienestar y la felicidad de todos/as y cada una/o.

16, 1-8.- Tumba abierta y mensaje pascual.

Se afirma la resurrección antes de cualquier alusión a la ausencia del cadáver. No se procede partiendo de una constatación física para llegar a su explicación sobrenatural.

El camino que se sigue es el inverso. Una revelación que viene de Dios ilumina el extraño hecho constatable del no está aquí. En otras palabras, la fe en la resurrección no nace del sepulcro vacío, sino de una revelación divina; la tumba vacía no es la explicación de la resurrección, sino que es ésta la que explica el porqué de la tumba vacía.

La comprobación de que el sepulcro estaba vacío es creíble y fiable. En Jerusalén se decía que en aquel sepulcro había estado el Señor. Sin embargo, esta comprobación no basta para la fe en la Resurrección de Jesús.

El relato del sepulcro vacío expresa la realidad de la Resurrección, pero no es la fuente primera de la fe en el acontecimiento. Es una condición que acompaña a la certeza de la vuelta a la vida acaecida en Jesús. Contribuye a entrar en el realismo de la Resurrección. Es necesario otro recurso para que el sepulcro vacío adquiera todo su sentido: la experiencia personal y comunitaria del Cristo vivo y la revelación “*de lo alto*”, que les permite identificar al Resucitado con el Crucificado.

Contexto bíblico.

El anuncio de que el Resucitado precede a los suyos en Galilea, tiene como trasfondo una de las convicciones más arraigadas de los autores del AT: el Señor camina junto a su pueblo precediéndole.

“Partieron de Sucot y acamparon en Etán, al borde del desierto. El Señor caminaba delante de ellos, de día en una columna de nubes, para guiarlos; de noche, en una columna de fuego,

para alumbrarles; así podían caminar día y noche. No se apartaba delante de ellos ni la columna de nube de día ni la columna de fuego de noche" (Ex 13,21-22).

16, 1-3.- Las mujeres van al sepulcro.

Ellas deben culminar su conversión. Han quedado solas ante el monumento funerario y piensan que no tienen más función sobre la tierra que llorar (embalsamar) al amigo y maestro muerto. Son símbolo de familia que acaba, de muerte que queda. Van hacia el sepulcro del pariente/amigo muerto. Han sido más fieles que los hombres (se han mantenido ante la muerte), pero no han comprendido la experiencia de la mujer del vaso de alabastro (14, 3-9), no saben que Jesús se encuentra ungido ya para la vida, de manera que deben encontrarle en la palabra de evangelio, comenzando de nuevo en Galilea.

Siendo personas concretas, las mujeres son paradigma de la Iglesia caminante. Siendo recuerdo del pasado, son signo de futuro: representan al lector de Mc que, guiado por el joven de la tumba, ha de venir a Galilea para iniciar allí el camino de la Iglesia.

“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.

Mi fe me dice que Jesús resucitado, a partir del evangelio de Marcos (y con otros y ricos significados a partir del resto de los evangelios), es primero, adelantado, en la experiencia de un salto cualitativo de la vida. Mi fe me dice que eso lo supieron de manera experiencial tres mujeres, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé. Mi fe me dice que son ellas las testigos fiables que han colocado los pilares del cristianismo. Mercedes Navarro Puerto.

16, 1.- Despues del “sábado”

“El primer día, al salir el sol”. Se entra en una nueva época. Se terminó ya el tiempo de los sábados, de las leyes, templos, costumbres y sacrificios de este mundo viejo, es el primer día de la nueva creación, de una humanidad nueva ya imagen de Dios. Es el momento preciso de la **“salida del sol”** del Reino: ha nacido la humanidad nueva de la que el Resucitado es su primicia.

Para las mujeres, Jesús es un muerto y a un muerto se le encuentra en un sepulcro, lugar que encierra su memoria y sello que clausura su existencia, su práctica y su presencia en la historia. Lo único que se puede hacer por él es ungirlo, es decir, terminar los ritos funerarios que cierran el ciclo de la existencia humana.

Pero las mujeres deben cambiar su proyecto de **ver/ungir** a Jesús. No hay nada que hacer porque no hay nadie a quien **ungir**. El sepulcro está abierto y no sirve como lugar de encuentro; no ha tenido poder para clausurar la presencia de Jesús en la historia, porque nada de él ha quedado allí. Para encontrarlo hay que salir. Porque el ausente aquí está presente en **Galilea**.

La intención de practicar la unción establece una referencia a 14, 3-9. Si la unción en Betania apuntaba a la muerte de Jesús, la idea de la unción de las mujeres introduce el relato de su resurrección. Mediante tres afirmaciones de tiempo se concreta más la visita de la tumba. Tiene lugar muy de madrugada del primer día de la semana. Por consiguiente, empalma, en cuanto al tiempo, correctamente con 15,42.

1 Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἡγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν.

1 Pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamar a Jesús.

La expresión: **“pasado el sábado”**, (= el día de precepto) en su sentido primario indudablemente significa un día determinado. El día anterior al de la resurrección, que se va a fijar como “el primer día de la semana”. Pero dado el significado que el sábado reviste en Marcos, no es improbable que se quiera decir algo distinto. Esto no es otra cosa que el final del tiempo judío y de todas sus instituciones, porque el sábado expresa en Marcos la realidad de las instituciones. Después de los conflictos de Jesús en día de sábado, ahora cuando se anuncia que el sábado ha pasado, Jesús queda libre. La fuerza de Jesús al igual que ha derrumbado el santuario (naos), ha reducido a nada la institución sabática. Al ejecutar Israel a Jesús, el sábado firma su propia sentencia.

No era costumbre ungir los cadáveres con aromas; sin embargo, las tres mujeres citadas antes por sus nombres (15,40), en cuanto pueden van a comprar aromas para ungir a Jesús. No van a ofrecerle sus propios aromas, como la mujer del perfume en Betania; los compran, como José había comprado la sábana. Es decir, los aromas no significan el don de sí mismas. Tampoco sirven para embalsamar a Jesús ni podrán perpetuar su presencia. Ya ha sido embalsamado anticipadamente por el perfume de nardo auténtico que le había ofrecido la mujer (14,8). Pero con

esta «unción» muestran que, a pesar de su muerte, no han renunciado a las falsas esperanzas mesiánicas que habían depositado en él. No creen en la resurrección (por eso *van a embalsamarlo*).

Podría ser que aquí no tuviera sentido de embalsamarlo sino de ungirlo con mucho respecto y manifestar todo su amor y afecto que profesaban hacia la persona de Jesús. José de Arimatea lo ha puesto en un sepulcro excavado en la roca; las mujeres van a ungirlo. Son manifestaciones tiernas del amor humano. Y, después, todo se habrá acabado. Llega la noche, y comienza la gran fiesta de Pascua. Vacío. No hay nada que celebrar.

16,2

¡Se han acabado los sábados...! Comienza el primer día de una nueva época. Han esperado que pasase el sábat que, en este caso, era la gran fiesta de Pascua. Estas mujeres que se han resistido a huir han visto nacer la esperanza de un nuevo día. Se identifica la salida del sol con el momento en que Jesús resucita.

2 καὶ λίαν πρωὶ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου.

2 El primer día de la semana, muy de mañana, fueron al sepulcro ya salido el sol.

La figura del sol va referida a Cristo. Algunos autores se atreven a traducir “*nacido ya el sol*”: y ello no en relación con el momento de salir de casa, sino de llegar al sepulcro. Quizás pueda descubrirse en este detalle un aspecto simbólico como hacen notar otros autores: “... *se levantaba el sol sobre el sepulcro...*”. Se trata del levantarse del sepulcro de un sol completamente distinto, del “sol de la salvación”.

Sigue la urgencia de las mujeres, que se dirigen al sepulcro al empezar el día. *El primer día de la semana*³¹⁴ (lit. «el uno de la semana») alude al primer día de la creación (Gn 1,5): Marcos señala así el comienzo de la nueva creación, en el que brilla la luz (*ya salido el sol* = ya hay luz, se acabaron las tinieblas): la resurrección de Jesús es el principio de la creación definitiva.

Designar el primer día de la semana con la expresión “*τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων*” es un hebraísmo. Se indica el día tercero después de la crucifixión. Esto concuerda plenamente con la fórmula «al tercer día» o «después de tres días», pero no presupone aún la celebración del domingo en la comunidad. En un primer momento, la comunidad de Jerusalén continuó celebrando el sábado.

16,3

Se esperaban encontrar una gran losa, una losa que había llegado a ser cada vez más grande a medida que se acercaban al sepulcro. Y ahora resulta que ya ha sido definitivamente apartada. Esta es la fuerza del lenguaje simbólico. Una losa grande —como la viga en el ojo— que no deja ver lo que hay dentro. La losa a la entrada del sepulcro impide entrar en una nueva dimensión; la losa es el hecho definitivo de la muerte que pesa sobre los mortales. Pero aquí no, ya no hay ninguna losa, la muerte ha dejado de ser definitiva.

Hasta entonces, ocupadas en la consideración de su impotencia, encerradas en sí mismas, no habían percibido la realidad. En cuanto amplían su horizonte (**al levantar la vista**) se dan cuenta de que su problema no tenía fundamento. La losa está corrida. No se señala quién lo ha hecho; en realidad, ha estado siempre abierta para los que han comprendido los anuncios de Jesús sobre su resurrección. Al contrario que para José de Arimatea, la muerte no habría debido significar para ellas la privación de la vida.

3 καὶ ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς, Τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου; 4 καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος, ἦν γὰρ μέγας σφόδρα.

3 se decían unas a otras: «¿Quién nos correrá la losa de la entrada del sepulcro?» 4 Al levantar la vista observaron que la losa estaba corrida (y era muy grande).

Las mujeres van preguntándose y comentando la dificultad que esperan encontrar, persuadidas de que Jesús sigue muerto y de que la sepultura ha sido definitiva. Se sienten impotentes (*¿Quién nos correrá la losa?*), pero no renuncian a su propósito, tienen que rendir homenaje al ideal de Mesías que han visto en Jesús. La losa, que sella la definitividad de la muerte, es para ellas inamovible (*era muy grande*). No han comprendido el mensaje de la vida. La losa simboliza la separación entre lo de dentro del sepulcro y lo de fuera, al no haber ya losa significa que ya no hay separación entre la muerte y la vida, que el sepulcro está abierto que ya no existe la muerte.

El sentido simbólico de cerrar/abrir está indicado por el nuevo dato de la magnitud de la losa. Ha sido fácil cerrar el sepulcro, porque es fácil pensar que la muerte vence a la vida; pero, para las mujeres, es imposible abrirla, admitir

³¹⁴ **El primer día de la semana:** la frase griega que dice literalmente «en el primer (día) de los sábados» es muy judía y poco inteligible para los griegos, ya que *shabbat* designa no solo el sábado, sino también la semana (véanse Hch 20,7 y 1 Cor 16,2). Es posible que provenga del relato primitivo de la pasión, y corresponde ya a la fórmula de que la resurrección será «después de tres días»/«al tercer día» (viernes-domingo: 8,31; 9,31; 10,34).

que la vida venza a la muerte.

Al levantar la vista. No es una expresión vacía en Mc, sino que tiene un significado teológico: recobrar la vista (aquí espiritual, pues intentar ungir a Jesús significaba una ignorancia cierta sobre él y sus promesas de resurrección) como en los casos de curaciones de ciegos narradas en el evangelio (8,24; 10,50).

16, 5-7.- El joven de la pascua

Para los cristianos, en Jerusalén queda sólo un sepulcro vacío, pues 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 Marcos en principio y signo del conjunto de la Iglesia.

Esa comunidad de discípulos de Galilea, que rompen con el sacralismo judío de Jerusalén (sacerdotes, escribas, templo), constituye para Marcos 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 (piedra dura y terca: cf. 8, 29-33) y su arrogancia miedosa (piedra vacilante de 14, 9.37.66-71), para convertirse en piedra de cimiento de la comunidad que se reúne en Galilea (cf. 16, 7).

El joven comienza con una exhortación característica de las manifestaciones divinas «*No temáis...*». Despues vuelve a decir a las mujeres el objeto de su búsqueda (**buscáis**) antes de revelarles la resurrección de Jesús. Así se afirma que el que ha resucitado es el crucificado. Se entiende la insistencia del narrador sobre los ojos de las mujeres en el calvario y en el sepulcro (cf. los verbos «**mirar**» y «**ver**»: 15,40.47; 16,4.5.6). Ellas pueden dar testimonio de la muerte. Pero, a partir de ahora, el cuerpo deja lugar a un mensaje y la vista cede su sitio a la escucha. En Mc, el anuncio de la resurrección prima sobre la constatación del sepulcro vacío.

16,5

Las mujeres entran en el sepulcro, cuya estructura responde a 15, 46 y perciben la figura de un joven que está sentado a la derecha, es decir: en la parte que promete dicha. La túnica resplandeciente que le cubre, le caracteriza como ser celeste (Ap 6,11; 7,9.13; Mc 9,3). El describir como jóvenes (2 Mac 3, 26.33) o como hombres (Tob 5,9; Hech 1,10) a ángeles que se aparecen está en la línea de la literatura edificante de aquel tiempo.

Ven al joven **sentado a la derecha**, aludiendo a la frase del Salmo 110,1, en el que Dios se dirige al Mesías: «*Siéntate a mi derecha*», y a las palabras de Jesús ante el tribunal judío, referidas al Hijo del hombre, «sentado a la derecha de la Potencia»: los símbolos describen la condición divina de Jesús, el prototipo de Hombre, el modelo de plenitud humana y vencedor de la muerte.

5 καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν.

5 Entraron en el sepulcro y vieron a un joven sentado a la derecha, envuelto en una vestidura blanca, y se quedaron desconcertadas.

Las mujeres no dudan: al ver el sepulcro abierto, entran en él. Nunca se dice que sea el sepulcro de Jesús, es el sepulcro genérico, el de todos, símbolo de la muerte física del hombre. Al entrar allí se ponen en contacto con la otra realidad; han pasado la frontera, que era la muerte de Jesús, y han entrado en el terreno de la nueva creación. Así como el sepulcro es el de todos, así la victoria de Jesús sobre la muerte es el don de la vida para todos.

Marcos presenta un nuevo personaje que ya es un viejo conocido: Se trata del mismo «joven» que, en la escena de Getsemaní, seguía detrás de los que habían detenido a Jesús «envuelto con una sábana». Allí le quitaron la sábana, pero se escapó desnudo. Ahora se presenta de nuevo, pero «envuelto con una vestidura blanca». La «**sábana**» representaba la mortaja; la «**vestidura blanca**» describe la condición divina del personaje, una vez definitivamente transfigurado. Allí «huyó desnudo», pues nadie le podía quitar la vida que libremente había puesto al servicio de los otros; ahora está «sentado». Siempre que aparece algún personaje «**sentado**», significa (= la estabilidad, la condición de Jesús resucitado) indica que está enseñando. Dice «*a la derecha*», no del sepulcro, sino de Dios.

Al comprender que Jesús está vivo, la reacción de las mujeres sorprendentemente no es de alegría, sino de un asombro o desconcierto que las paraliza. No expresan ninguna otra reacción, ni de palabra ni de gesto. Era completamente inesperado para ellas encontrar vida en la muerte.

16,6.-Ha resucitado. ἤγέρθη

La formulación puede ser voz media, que indica la participación activa del sujeto en la acción del verbo, o pasiva³¹⁵, en aoristo, es decir, un hecho puntual que acaba de suceder y que el sujeto es paciente. Normalmente la confesión cristiana primitiva, cuyo primer testigo es Pablo, insiste en que fue Dios quien resucitó a Jesús (voz pasiva), no él mismo (Rm 4,24; 8,11; 10,9). Este es el momento cumbre del evangelio, más que la crucifixión incluso, porque la proclamación marcana no anuncia solo la última, sino las dos realidades, insistiendo en la última.

Las palabras «de Nazaret» y «crucificado» suenan a confesión cristiana primitiva³¹⁶. En el evangelio de Marcos, sigue siendo el «de Nazaret», a diferencia de Pablo, que no lo menciona. Marcos, como Pablo, se concentra en la importancia de la muerte de Jesús y por eso Jesús es el crucificado. Sin embargo, Marcos escribe un evangelio que explica los hechos de la vida de Jesús antes de la pasión y, por esta razón, sigue refiriéndose a Jesús como el «de Nazaret», pues es la vida de Jesús la que explica por qué tuvo que morir en una cruz.

Al describir a Jesús como «el que ha sido y continúa siendo el crucificado», el joven dice, en efecto, que el Jesús resucitado se identifica con el Jesús crucificado. Así como el crucificado³¹⁷ era el Hijo predilecto de Dios, así también el Jesús resucitado, que lleva todavía en su cuerpo las señales de la crucifixión, es el Hijo predilecto de Dios.

A la constatación de la ausencia por el joven de blanco en la tumba, le sigue la frase *ha resucitado como dijo*. La secuencia indica que la ausencia, *no está aquí*, y los indicios de su paso, *mirad el lugar*, son pistas para entender la nueva condición de resucitado de Jesús. El joven no dice, como otros evangelios, que está vivo. Deja que la fe se active creativamente, pues no puede llegar a la afirmación ha resucitado como una mera deducción. La ausencia es multisemántica, no se presta a un significado reductivo y unívoco. El anuncio del joven, que evoca indirectamente una teofanía, orienta el sentido, pero abriendo otra fuente de interrogantes: ¿qué significa que ha resucitado?, ¿lo que afirma la fe judía en la resurrección?, ¿lo que predijo Jesús sobre sí mismo?, ¿y qué quería decir Jesús cuando hablaba de su resurrección en sus predicciones?...

En el final de Mc no hay cuerpo, sino palabra narrada. Las mujeres están capacitadas para narrar y hacer presente a Jesús en el mundo de los vivos en la nueva familia, como testimonia en el nivel del discurso el recorrido transformador de la madre de Jesús, justamente cuando no están como parientes ni sustitutas del padre, del que queda un vacío de principio a final.

6 ὁ δὲ λέγει αὐταῖς, Μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἤγέρθη, οὐκ ἔστιν ὡδε· ἵδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν.

6 «No tengáis miedo. ¿Buscáis a Jesús el Nazareno, el crucificado? Ha resucitado. No está aquí. Mirad el sitio donde lo pusieron.

Buscar es un verbo que recorre transversalmente el evangelio conectando principio (1,37) y final (16,6) en una especie de inclusión³¹⁸ en la que se pueden advertir avances y transformaciones.

En cuanto discurso del mensajero celeste, la proclamación de la resurrección de Jesús debe entenderse como palabra de revelación que viene de Dios y que se contrapone a la palabra y a las obras del hombre. Hay que hacer llegar la tarea a los discípulos y a Pedro. En visión retrospectiva se recuerda el fracaso de los discípulos y de Pedro, que deben ser recibidos de nuevo y reunidos. La orden de partir para Galilea, lo que presupone su presencia en Jerusalén, les deja entrever una visión de Jesús, el crucificado y resucitado.

³¹⁵ La forma pasiva, aoristo, del verbo (ha resucitado, ἤγέρθη) implícitamente referida a Dios, agente de la resurrección, expresa la atribución de autoridad máxima tanto de las mujeres como del joven de la escena. Si Dios ha sido el que ha resucitado a Jesús, este, a su vez, se convierte en alguien totalmente autorizado y creíble, de forma que su vida y la forma de su muerte pueden adquirir un significado nuevo.

³¹⁶ La versión marcana de esta confesión utiliza el participio de perfecto pasivo para indicar la crucifixión de Jesús, ἐσταυρωμένον (crucificado), igual que hace Pablo en 1 Cor 1,23; 2,2 y Gal 3,1. Jesús sigue siendo el «crucificado» incluso después de su resurrección.

³¹⁷ La idea de que el Jesús resucitado es idéntico al Jesús crucificado se basa también en Mc 12,10-11. En el Antiguo Testamento hay un juego de palabras por el que el término «piedra» se convierte en metáfora para indicar «hijo» (ver 1 Re 18,31; Is 54,11-13; Lam 4,1-2). Este juego de palabras parece estar en la base del uso que hace Marcos del Salmo 118,22-23 en 12,10-11: la piedra rechazada por los constructores, que el Señor pone en el ángulo principal, se refiere al «Hijo» crucificado por Israel, a quien Dios reivindica al resucitarlo de la muerte.

³¹⁸ Recordamos que forma inclusión entre comienzo y final del evangelio: 1,37 (*todos te buscan*, le dice Pedro) y 16,6 (Jesús... *a quien buscáis*, dice el joven a las mujeres), de forma que leer el evangelio es aprender la manera de buscar a Jesús.

Para sacarlas de su pasmo y explicarles lo ocurrido, el joven les dirige la palabra: expresa en voz alta lo que ellas pretendían: honrar a Jesús, al que habían visto como *el Nazareno*, el Mesías davídico y reafirmar la esperanza de restauración de Israel que -según pensaban- él había encarnado. Pero el joven añade: *el crucificado*³¹⁹, del que ellas se mantuvieron a distancia (15,40: «*observando de lejos*»); han de aceptar esta realidad de Jesús y, con ella, el fracaso de sus ideales de triunfo terreno, que se han disipado con la cruz. Para Jesús, sin embargo, el verdadero Mesías, no hay fracaso, la vida ha vencido a la muerte: *Ha resucitado, no está aquí* (8,31; 9,31; 10,34); *el lugar donde lo pusieron* está vacío. Han de renunciar a los ideales de poder y aceptar el que les proponía Jesús, que incluía la entrega hasta el fin, no sólo por el bien del pueblo judío, sino de la humanidad entera.

El *lugar* típico y propio del memorial, la tumba, se desplaza a las mujeres en cuanto grupo y seguidoras de Jesús, es decir, en cuanto que forman parte en primera fila de su movimiento. Esto significa que la memoria de Jesús va a residir autorizadamente en ellas más allá incluso de su palabra o su silencio. Ellas desempeñan en el relato la misma función que desempeña la tumba: pasaje, bisagra, continuidad, tiempo de la experiencia modificado por el tiempo imaginario en el que tiene lugar la escena dentro del sepulcro. Ellas son signo del presente continuado y, para el lector, son la lente a través de la cual el relato total del evangelio debe de ser leído, pues solo ellas han realizado el recorrido completo.

16, 7-8

Como se sabe el texto de Marcos termina en 16, 8. Ninguno de los diversos finales que se conservan fue escrito por él. Los dos versículos finales de Marcos –16, 7-8– ofrecen gran dificultad a la hora de su interpretación. Parece ser que la orden de ir a Galilea no debe entenderse geográficamente, sino que se trata de una visión teológica: los discípulos deben ahora hacer en su vida lo mismo que un día realizara Jesús: todo un proceso de renuncia. Hecho esto comprenderán de verdad que el Señor ha resucitado. Esto evidentemente no niega las apariciones en Galilea, pero supone que la experiencia pascual requiere la experiencia de la cruz: cabe recordar que la geografía de Marcos es una geografía teológica: Galilea se convierte en el lugar del anuncio del reino, en la cuna del evangelio. Judea es el lugar del rechazo.

Hoy, se entiende la expresión: “**ir a Galilea**” como un mandato teológico³²⁰. Esto no obsta para que se mantenga también como un trasfondo histórico, que recuerda que fue en Galilea donde más plenamente se desarrolló la experiencia pascual. “**Galilea**” es la “patria” de Jesús en un sentido mucho más profundo que el meramente histórico. Galilea es el lugar donde Cristo ha actuado y donde obra ahora, aunque oculto detrás de su proclamación, y donde obrará en su parusía.

Lo que deben dejar las mujeres es mucho más que un lugar geográfico: deben superar las leyes de pureza y separación del judaísmo ritual, empeñado en embalsamar cadáveres. De esa forma pueden ir a Galilea, lugar de la palabra sembrada en toda la tierra: (cf. 4, 3-9) y abierta a las naciones del mundo (cf. 13, 10; 14, 9). Ir a Galilea significa superar aquello que encierra a los discípulos en Jerusalén, la iglesia de la ley, el judeocristianismo.

Seguir en Jerusalén significa reinterpretar a Jesús desde el judaísmo, en claves de muerte. Ir a Galilea exige descubrirle en el camino universal del evangelio, en el proyecto del pan compartido, de la comunidad que se forma a partir de la palabra de Dios en la entrega creadora de la vida. Para Mc, una aparición de Jesús resucitado en Jerusalén sería contraproducente, contraevangélica, pues serviría para avalar de alguna forma el viejo judaísmo. Irónicamente sitúa Mc 16, 1-8 ante la exigencia de la ruptura pascual: Galilea es mucho más que un lugar geográfico, es la totalidad del evangelio.

16,7.- “Volver” a Galilea

Las mujeres han venido de Galilea a Jerusalén, siguiendo y sirviendo a Jesús hasta su muerte (15, 40-41.47). Ahora tienen que dejar Jerusalén con su tumba vacía y volver a Galilea, para unirse a la Iglesia universal. Parece que (al menos en principio) no lo hacen; quedan en Jerusalén, vinculadas a una Iglesia judeocristiana enraizada teológica y socialmente en la ciudad judía. Pues bien, para culminar su camino, ellas tienen que dejar la ley judía, empezando de nuevo en Galilea, desde el mensaje de Jesús y su pan compartido.

Galilea es un lugar geográfico-teológico: el lugar donde actuó y se reveló Jesús en la debilidad durante su ministerio y el lugar donde continúa actuando eficazmente ahora, resucitado, pero también en aparente debilidad. Los discípulos, que lo han abandonado, reciben una nueva invitación de seguir a Jesús. Deben de “ir a Galilea” y “ver”

³¹⁹ Hay estudiosos que señalan el término ἐσταυρωμένος como específicamente paulino. Este participio se encuentra también en Marcos, lo que ha llevado a algunos a aceptar la dependencia del evangelio de Marcos de la teología de la cruz desarrollada por Pablo.

³²⁰ El regreso a Galilea tiene un significado teológico, kerigmático y geográfico, y define el inicio de la iglesia marcana en un lugar donde la herencia del mensaje y la vida de Jesús parece haberse mantenido con más fuerza. La experiencia de la Pascua se convierte en gratuita, porque la iniciativa es de Dios (Gal 1,15), como en el evangelio. Pérez i Díaz, M.

allí al Resucitado para ser testigos, reanudar el estar-con-él y seguirle sin temor, actualizando el seguimiento en la misión entre dificultades. Pero para ello deben aceptar el nuevo orden de valores proclamado por Jesús con su muerte y resurrección.

El joven promete que Jesús irá por delante en Galilea, que además de promesa es tarea, pues solo volviendo a Galilea pueden encontrar el nexo narrativo que hace reconocible, identificable, al Jesús nazareno, el crucificado, como el que ha resucitado. Han de identificar la ipseidad³²¹ de Jesús, su carácter, más fácilmente identificable, y su palabra dada. Es aquí, en el seno de la promesa, de la palabra dada, donde podrá producirse el reencuentro y el reconocimiento.

Tan importante es lo que dice el joven como lo que omite. No le llama Hijo de Dios. No le llama hijo de María. Resulta sorprendente. Sin embargo, existen conexiones que solo quienes han leído el evangelio pueden percibir e interpretar.

7 ἀλλὰ οὐπάγετε εἶπατε τοῖς μαθητοῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι Προάγει οὐμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν οὐμῖν.

7 Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro: “Él va por delante de vosotros a Galilea. Allí lo veréis, como os dije”».

El joven les da un encargo para los discípulos (seguidores procedentes del judaísmo), en particular para Pedro, que ha renegado de Jesús (14,30.72ss): deben abandonar Jerusalén y los ideales del judaísmo, para comenzar la misión universal a partir de Galilea (14,28), donde Jesús comenzó la suya y los llamó al seguimiento (1,16-21a). Esto implica que, aunque el campo de misión sea diferente, el itinerario personal de ellos ha de ser como ha sido el de Jesús. Hay un camino que recorrer, y él los espera para acompañarlos: es la promesa de su presencia en la misión futura.

La experiencia de que Jesús está vivo, que las mujeres han tenido en el sepulcro, ellos la tendrán en Galilea. De hecho, el joven no encarga a las mujeres que cuenten lo que han visto en el sepulcro “Ir a Galilea” significa abandonar “Jerusalén” (centro representativo del más radical judaísmo), renunciar definitivamente a los falsos ideales judíos, nacionalistas, exclusivistas. Los discípulos tienen que llegar personalmente a la misma experiencia, y ésa no la tendrán en Jerusalén, sino en Galilea, es decir, solamente si renuncian a sus ideales de un mesías de poder y de gloria para Israel, si aceptan por fin el secreto del Reino, el amor de Dios que abraza por igual a todos los hombres y pueblos, amor que ellos han de traducir en servicio y entrega (10,45).

Las palabras del joven separan a Pedro del resto de los discípulos. Pedro, en efecto, se ha hecho en varias ocasiones el antagonista de Jesús: él arrastró a los demás en el deseo de hacerlo líder (1,36); se opuso abiertamente al destino del Hijo del hombre (8,32-33) y puso a los otros en contra de Jesús que les predecía su fallo (14,31); él, por propia iniciativa, se ha hecho portavoz del grupo (8,29; 10,28) y sólo él ha renegado por completo de Jesús (14,66-72). El joven nombra primero al grupo de discípulos (*sus discípulos*) y separa a Pedro, mostrando al mismo tiempo el perdón por lo pasado y la necesidad particular que tiene Pedro de rectificar su postura.

Jesús precede a los suyos en Galilea. Se adelanta. El Resucitado vuelve a la arena de la vida, de la gente, de la normalidad de la existencia, allí donde se pueden transformar las cosas, donde se puede crear, sanar, crecer, madurar, acompañar, resucitar, despertar, levantar...

Final del Evangelio

Marcos termina su evangelio con unas mujeres que dicen a sus oyentes y lectores: *hemos tenido una intensísima e impactante experiencia*. En qué consiste es algo que la narración verbal, el relato evangélico, va a transmitir. Por tanto, en la narración del evangelio está la percepción y la voz de las mujeres de la tumba. Ese es su testimonio. Lo que consiguen para sí lo consiguen para toda la humanidad. Esa humanidad ya no puede seguir como si eso no existiera. Lo que se quiera hacer o no con la transmisión de dicha experiencia es cosa de cada cual.

16,8

Aparece claramente que, bajo la figura de las mujeres, Mc está describiendo la actitud del grupo de discípulos (seguidores israelitas). No han superado el trauma de la entrega voluntaria de Jesús y siguen aferrados a sus expectativas de gloria terrena. De hecho, el miedo de los discípulos (4,41; 6,50; 9,6.32; 10,32, seguidores) está siempre en relación con la realidad de Jesús y de su obra. El texto más cercano a este pasaje es el de 9,32: allí los

³²¹ La *ipseidad* (de *ipse*, El/La mismo/a), por su parte, se refiere al quién, a la subjetividad de la persona, creadora ella misma de objetividad (creadora y recreadora de su mismidad).

discípulos no preguntaron a Jesús por miedo a comprender; aquí, cuando han comprendido, por miedo a las consecuencias.

El miedo de las mujeres no es miedo al sepulcro ni a la pascua (si ella se entendiera en forma judía, jerosolimitana). Es miedo a la misión que deben iniciar en Galilea, un miedo semejante al que una y otra vez han sentido los discípulos haciendo la dura travesía sobre el lago, pasando al otro lado, teniendo que cruzar el mar que conduce a las naciones (o comunica con ellas), sin seguridad legal judía, sin protección política herodiana, sin llevar en la barca más que un pan (cf. 4, 40; 6, 50-52; 8, 14-21). Las mujeres miedosas reflejan los problemas de una Iglesia que, superado el esquema de los Doce apóstoles judíos, tiene que abrirse, desde Galilea, con Pedro y los discípulos a todos los pueblos de la tierra.

El hecho de que las mujeres no comunicaran el anuncio a los discípulos, significa que, aun después de la resurrección la cobardía puede frustrar el discipulado. El reencuentro no es algo que tendrá lugar automáticamente. Se indica la posibilidad de un reencuentro, pero se sugiere que también puede haber otros desarrollos negativos. El evangelio tiene un final abierto.

El narrador ha utilizado la estrategia narrativa de la reticencia la primera vez que introduce a las mujeres como seguidoras en 15,40-41. Vuelve ahora a repetirla, aunque con una función diferente. Mientras que en su primer uso el narrador decide la visibilidad rompiendo el silencio sobre ellas, ahora, solidarizándose con los personajes, el mismo narrador decide el silencio callando él también, es decir, terminando el evangelio. Se trata de una reticencia prospectiva, que induce al lector a mirar hacia delante para imaginar el final que el texto le niega, una imaginación, sin embargo, que ha de discurrir sobre la pista de la vuelta de Jesús a Galilea donde precederá a sus discípulos.

Así, el final de Mc es abierto, no solo en un sentido kerigmático, sino, sobre todo, anamnésico, pues pide al lector implicación, comprensión e inteligencia del acontecimiento de Jesús y también de la figura y actitud de las mujeres. Al lector, como a las mujeres, se le invita implícitamente a buscar³²² a Jesús.

Y no dijeron nada a nadie. El verbo *decir* aparece en pasado (aoristo), no dijeron nada a nadie, con el énfasis de la doble negación, una acción puntual de cuya duración no da razón. En cambio, el verbo tener miedo, *fobeomai*, aparece en un imperfecto pasivo, expresando una situación duradera de miedo. La ecuación lógica parece ser: mientras tengan miedo³²³ no dirán nada a nadie. Solo hablarán cuando el miedo desaparezca. La interpretación de un temor reverencial, posterior al impacto emocional de la experiencia teofánica, no parece, por tanto, suficiente para entender el final.

La mención del miedo no es nueva. A lo largo de todo el evangelio el miedo ha ido apareciendo como el gran antagonista de la fe, o viceversa, la fe ha sido la gran antagonista del miedo. Allí donde el miedo parecía vencer, aparecía la fe como su antídoto. Hay numerosas razones que lo confirman. El miedo recibe un tratamiento diferenciado en toda la narración de Marcos.

8 καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν, ἐφοβοῦντο γάρ.

8 Salieron huyendo del sepulcro, del temblor y el espanto que les entró, y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían.

Las mujeres huyen del sepulcro, donde han visto que la victoria del Mesías se ha realizado a través de la muerte: rehusan renunciar a sus ideales de gloria de Israel y comprometerse hasta el fin como Jesús.

Experimentan un terror que eclipsa el anuncio de la resurrección que acaban de oír y que no ha causado en ellas alegría alguna.

Mientras veían en Jesús la víctima de una injusticia, iban a honrar su memoria y a reafirmarse en sus ideales; cuando comprenden que es a través de esa muerte como se ha realizado la salvación definitiva, sienten miedo y temblor. Ya no tiene sentido la restauración de Israel, que, para ellas, había sido hasta entonces la única salvación que concebían: se les cae por tierra todo el ideal de su vida.

³²² Mc utiliza el verbo *zeteô* diez veces y todas ellas tienen un sentido cristocéntrico en cuanto al objeto, y antropológico en cuanto al sujeto. En unas ocasiones, lo buscan personajes que llevan buenas intenciones (por ejemplo, 1,37; 16,6), y en otras, personajes con fines hostiles (3,32; 8,11.12...).

³²³ ¿De quién, quiénes o qué tienen miedo?, ¿a qué y por qué?, ¿siempre, durante cuánto tiempo? El relato no ofrece respuestas porque se interrumpe la secuencia de una manera brusca, con la partícula *gar*, porque. Esta partícula, que ha generado ríos de tinta, suele ser una de las bases sobre las que se apoya la hipótesis del texto inacabado y perdido. No es una manera elegante, ni siquiera correcta, de acabar una narración.

Según el relato, las mujeres no transmiten el encargo³²⁴. El camino del mensaje de Jesús entre los discípulos israelitas queda obstruido. Es decir, en la época en que Marcos escribe, el grupo de discípulos y Pedro aún no ha salido de Jerusalén, sigue apegado a los ideales judíos. Por no cortar con el pasado, no viven plenamente el mensaje de Jesús ni pueden anunciar al pueblo judío el verdadero Mesías y su mensaje de vida para la humanidad entera. No han comprendido la universalidad de la misión, ni que a Jesús no se le encuentra en los ideales nacionalistas (Jerusalén), sino en el trabajo por el hombre (Galilea).

El miedo de las mujeres como razón para callar su experiencia, al menos temporalmente, es un desafío permanente y una herida abierta en las relaciones entre la experiencia pascual de las mujeres, su condición de testigos fidedignos, los problemas de género, el liderazgo derivado del testimonio fundante... y su dificultad para comunicarla, crear memoria verbal y, por ello, memoria comunitaria, es decir, grupo, comunidad.

Ese silencio es también una invitación a la pausa para el lector. Volver a Galilea para reencontrarse con Jesús le pide también a él una expansión de la propia conciencia, una participación en la conmoción, una percepción más compleja de la realidad, toda esa realidad que ha ido transcurriendo en la narración (su primera lectura) y que le puede conducir a una metamorfosis de su conciencia de la vida, de la muerte, de lo humano y de lo divino. ¿Quién dice que no puede, como Jesús, expulsar demonios, curar enfermedades, perdonar, devolver la dignidad, pacificar, denunciar críticamente, aumentar en lucidez, cambiar su percepción y su experiencia de la divinidad, replantearse el sentido de la vida y de la muerte?...

Queda abierto, sin embargo, el camino del mensaje gracias a los seguidores de Jesús que no profesan las categorías del judaísmo; en el relato de la pasión y muerte han estado representados por las figuras de Simón de Cirene (15,21), el centurión romano (15,39) y el numeroso grupo de mujeres que han acompañado a Jesús hasta Jerusalén (15,41b), pero, a partir de la llamada de Leví (2,14), designados de diversas formas y representados por varias figuras, han estado presentes a lo largo de todo el evangelio.

El texto dice que se callan y no dicen nada por miedo, pero hay un texto, una palabra, que recoge su experiencia. Un texto que es voz, como lo es el joven de la tumba. Y ahí están las mujeres, al final, remitidas al comienzo, como una eterna provocación. Que el texto se haya transmitido a pesar de su silencio por miedo no las exime de la palabra que las envía de regreso a Galilea, no las exime de su responsabilidad testimonial en la zona liminal que es el final y el nuevo comienzo, la muerte de la que puede surgir la vida no ya desde sus vientres, sino a partir de su palabra, su experiencia verbalizada, en definitiva de su testimonio. Mercedes Navarro.

El final de Mc orienta la búsqueda del Dios perceptible y presente invitando a sus lectores/as a colocarse en el itinerario de las tres mujeres, recorrerlo con ellas y encontrarse con Él encontrándose con Jesús y los encuentros de Jesús, que es decir encontrándose con la gente con la que se encuentra Jesús, en la trama de la realidad que incluye dolor e incluso muerte. Los personajes de las tres mujeres no han escuchado la voz de Dios, como los tres discípulos, sino la de un mensajero. En ellas paradigmáticamente se muestra lo indirecto y mediado de la percepción de Dios, su extraordinaria normalidad, su presencia ausente, desde ahora, también en Jesús.

Si como es probable Marcos cerró su evangelio con este episodio³²⁵, el hecho es que no creyó conveniente hablar de la fe de los discípulos. Pero, aunque acaba con el silencio de mujeres aterradas por el misterio, anuncia nuevos encuentros y un nuevo comienzo: el que los precede y cita en Galilea, provocará el seguimiento. Allí precederá siempre a quien le confiese vivo y marche tras sus huellas.

³²⁴ El hecho de que las mujeres no dijeron nada a nadie no debe interpretarse en absoluto como una insinuación de que el mensaje no llegó a los discípulos y de que el encuentro en Galilea no se produjo. El “no dijeron nada a nadie” no incluye a los discípulos, sino que se limita a constatar que el anuncio público de la resurrección tendría que ser hecho por los mismos discípulos y no por las mujeres.

³²⁵ La *crítica textus* muestra a todas luces la buena atestación manuscrita de 16,8 como final auténtico. Así lo indican el Codex Vaticano y el Códex Sinaítico, ambos del siglo IV, el Sirosinaitico y el manuscrito minúsculo 304 del siglo XII. El primer añadido, llamado conclusión breve, se encuentra atestiguado por el Códex veterolatino Bobbiensis del siglo IV/V, y el final largo, que hallamos en las traducciones de nuestras Biblia y Nuevos Testamentos, hasta el día de hoy, aparece en manuscritos de Marcos a continuación del final primero, aunque con anotaciones o signos que ponen en cuestión su autenticidad como final primigenio. La forma que une 16,1-8 a 9-14 y 15b-20 (llamado Freer-logion) se encuentra documentada en el Codex Freerianus del siglo IV/V, como desarrollo del manuscrito en que 16,1-8 continuaba en 9-20.

- *El relato de Marcos termina aquí³²⁶ con la información del silencio de las mujeres, pero no hay acuerdo sobre el motivo. ¿No pudo terminar Marcos su relato? ¿Lo terminó con el relato de una aparición en Galilea, de forma parecida a Mateo (véase Mt 28,16-20), pero se ha perdido el final? ¿Terminó así deliberadamente? Posiblemente Marcos deja conscientemente la obra incompleta, sin narrar ninguna aparición final, a pesar de que conoce por la tradición que Jesús se apareció a Pedro y a los discípulos y que a través de su testimonio les ha llegado la fe.*

Nota: Hay un cierto consenso general en afirmar que Mc 16,9-20 no fue escrito por Marcos³²⁷. La mayor parte de manuscritos griegos que se han conservado, bastantes versiones antiguas y posteriores, y bastantes escritores cristianos antiguos y posteriores tienen los vv. 9-20 que constituyen la así llamada conclusión larga. La certeza interna parece inclinar la balanza a favor del final que se encuentra en el v.8. Realmente el evangelio de Mc termina de cuatro formas diferentes según los antiguos testimonios textuales.

Si el asunto es juzgado estrictamente sobre la base de la certeza externa, la decisión podría favorecer ligeramente el final del evangelio con el v.8.

El relato que sigue (no del texto original) de Marcos, es uno de los textos más significativos de la historia de occidente. Un texto extraño, abrupto, que ofrece un compendio de la misión cristiana, desde una perspectiva de decisión, valentía (osadía) y de esperanza creadora.

Entre los diversos "finales" que aparecieron se impuso uno que, escrito hacia la mitad del siglo II, se armoniza perfectamente con la temática de toda la obra de Marcos. Se trata, pues, de un añadido tardío, pero autorizado, inspirado y canónico, de innegable valor para la Iglesia³²⁸. En él se reconocen dos secuencias que resumen los relatos de apariciones de los otros evangelistas, especialmente de Lucas y de Juan. Incredulidad y misión de los discípulos son los temas dominantes. Cristo resucitado cura a los suyos de su incredulidad haciéndoles misioneros; los libera de su ceguera dándoles el encargo de abrir los ojos a los demás.

Desde entonces, este pasaje suele añadirse en los manuscritos más utilizados de la tradición del Nuevo Testamento, aunque otros, más antiguos y fieles al original lo omiten.

³²⁶ Un consenso generalizado sostiene que Mc 16,8 era el final original de este Evangelio, aunque las explicaciones sobre su sentido varían enormemente.

³²⁷ El evangelio de Marcos se escribió probablemente en la zona sur de Siria o en Galilea, en torno al año 70 d.C. Cayó como un relámpago sobre las aguas tensas de las primeras iglesias, tras la muerte de los líderes oficiales (Pedro, Pablo, Santiago). Ese "rayo" de evangelio fue reelaborado y editado de formas algo distintas por Mateo (Antioquía, hacia el 80/85 d.C.) y el de Lucas (Efeso, hacia el 90/95 d.C.), y muchos pensaron que el evangelio original de Marcos podía caer en el olvido.

Pero la iglesia de Roma no quiso "abandonar" a Marcos, sino que (hacia el año 120) editó su evangelio como propio, añadiendo para ratificarlo un final donde recogía unas tradiciones de Mateo y Lucas, pero insistiendo en la importancia de M. Magdalena y de las otras mujeres, fundadoras de la Iglesia.

³²⁸ Probablemente, se trata de un compendio de relatos de aparición del s. II d.C., basados en Lc 24, con alguna influencia de Jn 20; está formado por las apariciones a María Magdalena en 16,9-11 (cf. Mt 28,9-10; Lc 24,10-11; Jn 20,14-18), a dos viajeros en 16,12-13 (cf. Lc 24,13-35) a los once discípulos en 16,14-18 (cf. Lc 24,36-43; Jn 20,19-23,26-29; Mt 28,16-20), y concluye con la ascensión de Jesús en 16,19-20 (cf. Lc 24,50-51; Hch 1,9-11).

16, 9-20.- Conclusión eclesial y epílogo canónico

Algunos lectores antiguos (a partir de finales del siglo II d.C.) han 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 Marcos, añadiendo algunos finales a su texto antiguo. Existen dos testimonios principales de esa conclusión: (a) el primero (Marcos 16 s.n) es una verdadera conclusión, y no ha sido aceptado canónicamente; el segundo (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. Ambos pueden encontrarse en el texto ofrecido por el GNT.

1. Conclusión no canónica (Marcos 16 s.n)

Este pasaje sólo aparece en estudios críticos o notas aclarativas. Debió escribirse a principios del siglo II y se incluye como único final en alguna traducción antigua (manuscritos it k). Muchos manuscritos lo presentan 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. La edición 28 de Nestlé- Aland lo ha incluido

Éste es su contenido:

Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι” αὐτῶν τὸ ιερὸν καὶ ἀφθαρτὸν κήρυγμα τῆς αἰώνιου σωτηρίας. ἀμήν.

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 immortal kerigma de la salvación eterna. Amén.

El autor de estas líneas no tiene empacho en corregir al autor del evangelio mismo para el que redacta una conclusión.

En breve, concisamente-, no se ve por qué tendrían que resumir. El autor está pensando probablemente en la lectura litúrgica, una abreviación de la realidad, que precede a sus palabras.

Jesús mismo-, según el autor es Jesús mismo el que arregla la desobediencia de las mujeres, no ellas mismas.

Santo... salvación: es una expresión que recuerda ya al siglo II y a la proclamación del evangelio a los gentiles del Imperio romano.

Amén: este vocablo nos da la seguridad de que el evangelio se leía en las reuniones litúrgicas de los domingos.

2. Epílogo canónico (16, 9-20)

En un momento determinado, a partir de la segunda mitad del siglo II, algunos manuscritos comenzaron a incluir al final de Marcos una especie de apéndice, que antes circulaba de forma independiente; allí se ofrece un compendio de las experiencias pascuales de los discípulos³²⁹.

Se ha solidado decir que el texto asume y compendia los finales canónicos que se halla en Lc 24, Jn 20 y (probablemente) en Mt 28; todavía hay exégetas que ven así las cosas. Se estaría ante la primera armonía evangélica conocida, elaborada en clave pascual: para que la Iglesia lo aceptara, el texto de Marcos tendría que haber sido completado (reinterpretado) desde la perspectiva más amplia y segura de los otros evangelios. Sea como fuere, en

³²⁹ Los estudiosos de Marcos nos hemos “enfadado” a veces por ese añadido “canónico” (romano), pensando que hubiera sido mejor que su texto terminara en Mc 16, 8. Sin embargo, el añadido romano merece nuestro respeto y agradecimiento:

- a) Si no fuera por ese “añadido”, el evangelio de Marcos hubiera terminado desapareciendo, como texto “apócrifo”, o para “heterodoxos” (como su posible Evangelio Secreto).
- b) Ese añadido ofrece una gran aportación, propio del “genio romano” del cristianismo, que pone en su origen, expresamente, a Magdalena, antes que a Pedro.
- c) Ese añadido romano declara que Magdalena y las mujeres son las fundadoras del cristianismo, con la novedad y aportación que eso implica (y exige) en la visión de la Iglesia, a diferencia de las pequeñas “reformas cosméticas” que algunos quieren introducir en ella para que todo siga estando igual. (Xabier Pikaza)

un momento determinado, hacia la segunda mitad del siglo II, ese compendio empezó a incluirse al final de Marcos, como intentando llenar su pretendida laguna pascual³³⁰.

Algunos comentaristas suponen que este fragmento pudo ser utilizado como parte de un catecismo pascual y luego añadido a Mc durante el siglo II por un primer escriba insatisfecho con el final de este.

Mc 16,9-20

El texto ofrece un resumen de las apariciones del Resucitado según una determinada selección. Con la aparición mencionada en tercer lugar se empareja una orden de misionar. En ésta se menciona el anuncio prometedor de numerosas señales que obrarán los anunciantes del evangelio. La ascensión de Jesús al cielo y una presentación sumaria de los trabajos misioneros ponen broche final a la totalidad. El texto presupone el conocimiento de las dos obras de Lucas y Jn 20. No se puede demostrar el conocimiento de Mateo. En concreto, 9s se refieren a Jn 20, 1.11-18 (María de Magdala); el v. 11 recuerda a Lc 24,11; los vs. 12 s presuponen la perícopa de Emaús Lc 24,13-35. El motivo de la incredulidad, que falta en la perícopa de Emaús, no permite suponer que el texto es más original que Lc 24 en este punto. Más bien, la incredulidad es una preocupación del autor.

La independencia del texto respecto del evangelio de Marcos, que alguien desearía poner en tela de juicio al ver que se habla de la dureza de corazón, se desprende de diversas observaciones. El texto no es, en modo alguno, continuación de 16, 1-8. Si después de la perícopa de la tumba se espera una aparición en Galilea, ahora Jesús se aparece a María, lo que responde a la situación de 16, 2. No se cuenta la cristofanía prometida a Pedro en 7. El vocabulario no es propio de Marcos. A pesar de que éste censura de manera clara a los discípulos, jamás utiliza el verbo **ἀπιστέιν**.

Se entiende el texto como independiente de Marcos y como sumario nacido de forma autónoma, que informa de manera kerigmática, no gráficamente como los relatos pascuales.

Al señalar la fecha de nacimiento del texto es importante tener presente que Ireneo de Lyon (año 202) lo presupone ya como parte integrante del evangelio de Marcos. Este autor cita v. 19 con las palabras: «Pero al final del evangelio dice Marcos». Puede afirmarse, pues, con seguridad que el texto nació en el siglo II.

16, 9-14.-Añadido romano 1. Apariciones

Este añadido canónico de Marcos ratifica así, de forma oficial la prioridad de Magdalena. En el principio del camino eclesial no está Pedro, ni Pablo, ni Santiago, ni Juan, sino María... a la que no creyeron.

Recoge la aparición que cuenta Juan, pero añade que de ella «había expulsado Jesús siete demonios». Motivo suficiente para no creer en sus palabras. El detalle de los discípulos «llorando y haciendo duelo» no se encuentra en ningún otro evangelio.

9 [Ἀναστὰς δὲ πρω̄ι πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ, παρ. ἡς ἐκβεβλήκει ἐπτὰ δαιμόνια.

9 Jesús resucitó en la mañana del primer día de la semana y se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios.

La aparición misma se describe con **ἐφάνη** (Él se hizo visible), expresión que el nuevo testamento no utiliza en ninguna otra parte para referirse a las cristofanías del Resucitado.

Como antes de resucitar, los discípulos tienen la mente obcecada: "teniendo ojos, para ver no ven, y teniendo oídos para oír no oyen". Tendrá que venir el Espíritu y abrirles el corazón para que acepten la buena noticia de la resurrección, verdadera subversión del mundo, este "desorden" llamado "orden establecido": aquél que ellos creían

³³⁰ Este final amplio es ciertamente espurio, no marcano, por múltiples razones.

Primero, por el vocabulario: de las 163 palabras que contiene hay 11 que no aparecen en el evangelio; y de entre ellas algunas que tampoco se encuentran en los otros tres evangelios (por ejemplo, v. 20: syner- goúutos, «cooperaba», bebaioúntos, «confirmaba», epakolouthoúntos, «seguían»), pero sí en las obras más tardías del Nuevo Testamento; para conceptos comunes en Mc, el autor utiliza siempre vocablos diferentes al evangelio, como poreúomai, «ir»; ekeínos «aquel» y theáomai, «ver».

Segundo: el estilo no es narrativo, como el de Mc, sino un resumen de apariciones de Jesús que no se han relatado antes.

Tercero: el autor completa los capítulos precedentes por medio de los otros dos escritos evangélicos que parecen ofrecer al desconocido autor un material nuevo respecto a Mc: Lc/Hch (24,13-42.50-51; Hch 1,9-11) y Jn (20,14-18.27-29).

Cuarto: se comprueba que es una obra tardía, del siglo II, en especial porque conoce ya Hechos de Apóstoles, cuya datación debe retrasarse hasta 110-130; porque sus ideas recuerdan ya a las de algunos de los Padres apostólicos como las de Ignacio de Antioquía.

Quinto: este fragmento es desconocido por los mejores manuscritos, Vaticano y Sinaítico, y por notables versiones antiguas, como la copta siríaca, armenia y georgiana; además no fue aceptado como auténtico por Eusebio de Cesárea y Jerónimo.

un mortal entre los mortales, vive. Dios le ha dado la razón, confirmando de este modo que quienes se empeñaron en dejarlo encerrado en la losa del sepulcro, no tienen autoridad. Pues solamente tiene autoridad quien la utiliza para servir y dar vida y no para generar muerte.

Como Jesús hizo con el ciego de Jericó, imagen de los discípulos, será esta vez el Espíritu quien venga a abrirles los ojos a un nuevo mundo, a la sociedad alternativa que Jesús anuncia, para que comprendan que el testimonio de los que han tenido la experiencia de Jesús resucitado es más que suficiente para adherirse a él y que ya no hace falta ver para creer, sino abrir el oído y prestar atención a quienes sienten vivamente que la Vida ha triunfado definitivamente sobre la muerte.

A quien proclama que es posible la vida, cuando todo conduce a la muerte, tiene que pagar con su muerte el precio de dar vida a los otros. Así de trágico, pero así de maravilloso. Las palabras de Jesús siguen en pie:

"Si uno quiere venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y entonces me siga; porque el que quiera poner a salvo su vida, la perderá; en cambio, el que pierda su vida por causa mía y de la buena noticia, la pondrá a salvo" (Mc 8,35-36).

Es la gran paradoja. Para tener vida, hay que dar la vida. Sólo queda lo que se entrega.

10 ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ. αὐτοῦ γενομένοις πενθοῦσι καὶ κλαίουσιν· 11 κἀκεῖνοι ἀκούσαντες ὅτι ζῆι καὶ ἐθεάθη ὑπ. αὐτῆς ἡπίστησαν. 12 Μετὰ δὲ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ πορευομένοις εἰς ἀγρόν· 13 κἀκεῖνοι ἀπελθόντες ἀπήγγειλαν τοῖς λοιποῖς· οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν.

10 Ella fue a decírselo a los que habían estado con él, que estaban de duelo y llorando, 11 pero ellos, al oírle decir que estaba vivo y que lo había visto, se negaron a creer. 12 Despues se apareció por el camino, con aspecto diferente, a dos de ellos que iban a una finca. 13 También éstos fueron a anunciarles a los demás, pero tampoco a ellos les creyeron.

En distancia temporal de la primera aparición Jesús se reveló a dos discípulos que iban de camino. No se menciona la meta del caminar, Emaús, ni el nombre de uno de los discípulos³³¹ (como Lc 24,18). El texto puede suponer que ya se conoce esto, puesto que tan sólo quiere resumir. Por eso no se podrá referir la otra configuración, en la que Jesús aparece, a la completamente nueva corporeidad celeste, sino, de acuerdo con la perícopa de Emaús, a la figura del caminante Jesús que oculta su gloria y no permite en un primer momento que sus discípulos le reconozcan.

El v.13 corresponde a la continuación de la historia lucana, 24,34- 35. Mas la frase «Pero no los creyeron tampoco» no se corresponde totalmente a Lc 24,34, que presenta a los Once ya semiconvencidos, pues cuentan a los de Emaús que Jesús se había aparecido a Simón. El no creyeron se corresponde a Lc 24,41, donde se dice que, a pesar de lo ocurrido con Pedro y con ellos mismos, «no acababan de creerlo a causa de la alegría y seguían asombrados». Es posible también que el plural abarque la incredulidad de un Tomás ausente a la primera aparición en común, narrada en Jn 20,25.

16,14-18

Después de haber presentado un resumen de las apariciones de Jesús, destacando la incredulidad de los discípulos ante quienes les anunciaban su resurrección, se hace presente Jesús enviando a los discípulos a todo el mundo para anunciar la Buena Noticia. El marcado universalismo del texto indica que estamos en el contexto del mundo gentil, por lo cual el acento puesto en los prodigios sería una generalización que respondía a la cultura griega, muy afecta a relatos paganos de milagros donde aparecía este tipo de prodigios.

En los dos relatos anteriores la crisis de fe parece totalmente justificada. Sin embargo, Jesús les reprocha su incredulidad. La misión recoge elementos de Mateo y señales contadas en el libro de los Hechos³³².

La promesa de Mc 16, 14-18 no se reduce a una profecía “*ex eventu*”, como si ya hubiese tenido su único cumplimiento en la primera co- munidad cristiana y hubiese caducado con ella. Sigue siendo una profecía válida para los creyentes de todas las épocas, a quienes se invita a evangelizar con confianza, sabiendo que la fuerza del Evangelio no podrá ser detenida y que todos los obstáculos que se le presenten, de alguna manera, serán superados.

14 Ὅστερον [δὲ] ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἔνδεκα ἐφανερώθη, καὶ ὠνείδισεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίαν ὅτι τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγγερμένον οὐκ ἐπίστευσαν.

³³¹ El versículo 12 alude sin duda a la historia lucana de la aparición a los discípulos de Emaús (24,13-33), pero está resumida tan crípticamente que el autor presupone que el lector ya conoce el texto de Lucas.

³³² Solamente falta en Hechos –y en todo el Nuevo Testamento– el signo de beber veneno sin sufrir daño, que seguramente pertenecía a alguna tradición oral de la Diáspora y es mencionado por autores posteriores, como Papías: cf. E. de Cesarea, Historia Ecclesiastica III, 39.

14 Por último se apareció Jesús a los Once, estando ellos a la mesa, y les echó en cara su incredulidad y su terquedad en no creer a los que lo habían visto resucitado.

El acento recae en la tercera cristofanía, concedida a los once se la presenta como la última, de manera que el texto en conjunto produce la impresión de ofrecer una enumeración de las apariciones pascuales completa desde su perspectiva. Los once se encuentran comiendo. Se tiene en cuenta la defeción de Judas. La situación de comida quiere recordar a la comunidad que el Resucitado está presente cuando ellos se reúnen para la comida del Señor.

16,15-20.- Añadido romano 2. La misión

Iglesia en salida: Id a todo el mundo (*kosmos*) y proclamad el evangelio a toda creatura (*ktisis*). Se habían cerrado en sí mismos, llorando por Jesús. Pero Jesús les piden que salgan por todo el mundo para proclamar con su vida el evangelio, ni de un tipo de Trinidad (como en Mt 28, 16-20), ni de un tipo de Encarnación del Logos (como en el conjunto de Jn)... El contenido del mensaje de la Iglesia es el evangelio, la Buena Nueva del Reino de Dios (no unos imperativos legales o moralistas).

16, 15-18.- Las señales

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).

Casi todos son signos tomados del Antiguo Testamento (cf. Is 11, 8) para mostrar que ya ha llegado el tiempo mesiánico, para “indicar que el reino ya ha sido establecido”, y también para destacar la asistencia de YHWH a sus fieles en situaciones difíciles (cf. Sal 91, 10-13).

La única manera de unificar la función de los cinco signos es entenderlos como superación de obstáculos, que a veces tienen que ver con la incredulidad del auditorio o su necesidad de signos, pero otras veces se trata de cualquier obstáculo que pueda dificultar la acción evangelizadora, como la diversidad de lenguas o los peligros del camino.

Es sugestiva la acentuación que estructura el texto:

No le creyeron (v. 11)

Tampoco les creyeron (v. 13)

Incredulidad (v. 14)

El que crea (v. 16)

Los que crean (v. 17).

Los signos descriptos en los vv. 17-18 son una manifestación que refuerza el climax alcanzado.

16,15

Jesús envía a los Apóstoles a anunciar la Buena Noticia a todas partes; pero en realidad los enviados no son sólo los Apóstoles, sino “los que crean” (16, 17). A todos los creyentes se les prometen los signos (16, 17-18) con los cuales el mismo Señor resucitado acompañará y confirmará su predicación (16, 20).

15 καὶ εἶπεν αὐτῷ, Πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἀπαντά κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.

15 Y añadió:-Id por el mundo entero proclamando la buena noticia a toda la humanidad.

Jesús envía a sus discípulos a predicar por todo el mundo; su misión es universal. Ahora va a cumplirse la promesa hecha a Abrahán: “serás padre de una multitud de pueblos” (Gn 17,4s; 22,18). Galilea abre el camino hacia los paganos. El medio para hacer discípulos será el bautismo, que vincula al Padre, fuente del Espíritu, al Hijo, de quien se recibe, y al Espíritu mismo, que potencia al hombre, completa su ser y lo pone en la línea del “*Hijo del Hombre*”.

Quienes den la adhesión a Jesús, podrán repetir y actualizar las señales salvadoras de Jesús: liberarán a la gente de las ideologías opresoras (*errar demonios*); tendrán una capacidad de comunicación nunca antes vista (*hablar lenguas nuevas*); el mal, representado en la serpiente, no les hará daño, y devolverán la salud a los enfermos.

Ellos continuarán, por tanto, anunciando que la vida triunfará contra la muerte, como mensaje central del mensaje de Jesús. Con la resurrección de Jesús ha comenzado ya una nueva era en la que la salvación de Dios no tiene fronteras y llegará a todos. Bastará con no cerrarse a la luz.

16, 16.- Bautismo y juicio

Quien crea y sea bautizado, se salvará³³³; quien no crea, será condenado. Este pasaje se encuentra cerca de Mt 28,16-20, pero con una estructura dual (de talión escatológico, de salvación-condena), que está más cerca de Jn 20,23: «a quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retengáis, les serán retenidos» (cf. también Mt 16,19).

Se vincula fe y bautismo, como principio de identidad cristiana (fe) y como signo distintivo y manifestación de la fe (bautismo). En este contexto podría hablarse quizás de una experiencia paulina, en la línea de Rom 1,16-17, donde se habla del valor salvador del evangelio, que actúa por medio de la fe; pero Mc 16, 16 ha unido fe y bautismo..., es decir, una fe expresada en el signo eclesial de la pertenencia cristiana (bautismo).

16 ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.

16 El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea será condenado.

Sintomáticamente, aquí no se dice “*quien no crea y no se bautice*”, sino sólo **quien no crea** (en contra de la frase anterior, donde se unían fe y bautismo). Eso supone que el tema clave, el principio salvador, es la fe (en la línea de 1, 14-15). El texto supone que no hay salvación “sin fe”. En otras palabras, la misma fe es la salvación: Se salva quien acepta la salvación, es decir, quien “deja salvarse”.

Hay una salvación, que está vinculada a la fe y al bautismo, es decir, a la identidad cristiana, tal como ha sido expresada en el conjunto del evangelio de Marcos. Ciertamente, para Marcos la fe era esencial (creer en Jesús, aceptar el evangelio). Pero ahora se introduce también como esencial la referencia al bautismo, que ha de entenderse como sacramento de la Iglesia, cosa que en el texto original de Marcos no era clara (no aparecía el bautismo como medio salvador estricto, ni como sacramento identificador de la Iglesia).

16,17.-Glosolalia: hablarán en lenguas nuevas.

No se trata de hablar otros idiomas semejantes..., para engañarnos unos a los otros, sino de hablar en transparencia, de no engañarnos, de entendernos... La salvación de Cristo es la palabra compartida, la verdad del amor mutuo, buscando cada uno el amor de los demás.

Las nuevas lenguas están ligadas al envío de Jesús a anunciar el Evangelio a toda la creación (16, 15). Por lo tanto, están al servicio de ese anuncio universal, para el cual la diversidad de lenguas no será un obstáculo. Precisamente por eso, el texto dice “nuevas” lenguas. De esta manera, se está invitando a no reducir el anuncio de la Buena Noticia a un mundo pequeño y cerrado con la excusa de no poder comunicarse en otras lenguas no conocidas.

Otros signos, particularmente el más apreciado en aquella época, que es la curación de enfermos (cf. Hch 3, 1-10ss; 9, 32-35; 19, 11-12), ayudaban a remover los obstáculos de la desconfianza o el desprecio del auditorio.

17 σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὄνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς,

17 A los que crean, los acompañarán estas señales: echarán demonios en mi nombre, hablarán lenguas nuevas,

Ciertamente, estos “signos” (*semeia*) son signos, no demostraciones. Pero indican que los mensajeros del evangelio han entrado en un campo nuevo de realidad, de acción, de compromiso. Estos son los cuatro signos principales de la Iglesia, es decir, del cristianismo.

El texto da una lista de cinco acciones que caracteriza la vida de aquellos que creen, de los que dan adhesión a su mensaje, ya no solo de los apóstoles (como en Hch, sino de todos de los que se fían del poder de puede tener Dios en ellos, ya no es un privilegio de unos pocos sino de cualquier creyente que se abre a la propuesta de Jesús y la acoge en su vida)

Exorcismos: “expulsarán demonios en mi nombre”. Anunciarán un mensaje que libera³³⁴. Serán personas capaces de liberar. Dar la posibilidad a las personas de sentirse libres de ideologías que puedan alienarlas y las haga violenta

³³³ La salvación consiste en aceptar el mensaje de la vida (fe), viviendo de una forma consecuente (bautismo).

a) Los que creen se salvan, sin más, sin juicio: La fe (*pistis*) significa aquí aceptación de la buena nueva. No es creer en dogmas teóricos, es aceptar un impulso de vida, confiar en la tarea y esperanza de Jesús.

b) Los que no creen serán juzgados (16, 16b). El texto no dice que los no-creyentes se condenarán “en el fuego eterno... como ha tendido a interpretar la Iglesia, sino que serán juzgados, es decir, que quedarán en manos del Dios de Cristo.

³³⁴ No se trata de los “exorcismos casi folklóricos”, sino del exorcismo originario, que consiste en rechazar lo “demoníaco”, aquello que destruye al ser humano, la locura del dinero y de la guerra, la imposición, la violencia, todo aquello que al hombre le deja en poder de la muerte. Es evidente que el autor de esta final (16, 9-20) sigue dando gran importancia a los exorcismos, de manera que la fe y bautismo no pueden separarse de ellos.

(“los demonios” se entendían como el ser que hacía violenta a la gente y les hacía perder el control). Este ha sido un signo esencial de la vida y mensaje de Jesús, según Marcos. Como se ha destacado, desde 1,12-13, pasando especialmente por 3,21-19, todo el evangelio podía entenderse como “*lucha contra Satanás*”.

Glosolalia³³⁵: “*hablarán en lenguas nuevas*”. Cuando se comunica el evangelio ya no existen barreras lingüísticas o culturales. Se es capaz de anunciar a cualquier pueblo. Se trata de hablar el lenguaje que es común a todos los humanos, el lenguaje del evangelio, no hecho de palabras sino de gestos que comunican vida. El evangelio puede ser entendido y aceptado por cualquier hombre y en cualquier lugar. Este segundo signo no parece vinculado a la historia de Jesús en Marcos, pero se encuentra extensamente atestiguado en las comunidades de Pablo (cf. 1 Cor 12-14) y, de un modo especial, en la visión del principio de la Iglesia que ofrece Lucas (Hch 2). No hay barreras porque el creyente no se pone en posición de superioridad intentando dominar o manipular sino trasmitiendo un lenguaje capaz de establecer relaciones con todos.

La glosolalia parece que responde más a la espiritualidad griega que a la judía; y en ese sentido resulta evidente que, al extenderse en un ámbito pagano helenista, el entusiasmo apocalíptico de los discípulos de Jesús se ha traducido en forma de “*don de lenguas*”. Pero también en trasfondo judío se ha dado glosolalia, una palabra cargada de espíritu.

16,18.- Serpientes en las manos

Este mandato misionero resulta hoy extraño y sin embargo es esencial. Se trata de superar el veneno que llevamos dentro, de superar la serpiente que somos... para convertirnos en principio de salud y curación unos para otros.

Conforme a la tradición cristiana, desde Gen 2-3 hasta Apocalipsis 18-20... las serpientes, dragones destructores, satanes, somos nosotros mismos... Pues bien, en contra de eso, este final del evangelio nos dice que dejemos de ser serpientes, que dejemos nuestro veneno, que nos hagamos principio de amor y de vida uno para otros.

Que no tengamos miedo a nada, eso es lo que quiere Jesús. Que sepamos que nadie puede destruir nuestra vida, nadie ni nada puede envenenarnos, sino que nosotros mismos, con la gracia amor de Jesús podemos superar nuestro veneno y el veneno de los otros.

El signo del dominio sobre las serpientes, de hecho, en Sal 91, 10-13 está íntimamente ligado al caminar del creyente, en el cual Dios lo protege. Es destacable el ejemplo de Hch 28, 1-10 donde aparece el signo de la serpiente junto a la curación de un enfermo, y precisamente ambos sig- nos permiten la continuidad de la misión evangelizadora.

18 [καὶ ἐν ταῖς χερσὶν] ὄφεις ἀροῦσιν, καὶ θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ, ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἔξουσιν.

18 cogerán serpientes en la mano y, si beben algún veneno, no les hará daño; aplicarán las manos a los enfermos y quedarán sanos.

El creyente no se deja atemorizar por ningún peligro. La referencia a las serpientes y a los venenos tampoco parece vinculada a la historia de Jesús, según Marcos, pero ella se ha debido reflejar en diversos momentos de la misión cristiana, como pone de relieve Hch 28, 4-6 y, de un modo especial, la tradición del evangelio de Lucas, muy parecida a la que aparece en el texto:

«*Os doy autoridad para pisar sobre serpientes, escorpiones, y sobre todo el poder del enemigo; y nada os dañará*» (Lc 10, 19).

Es evidente que se trata de un contexto apocalíptico y que los creyentes de Jesús se entienden como vencedores sobre el poder de Satán.

Esta palabra ha de entenderse de una forma extensa: No hay veneno, no hay serpiente, no hay imposición, no hay envidia... que impida que los cristianos hablen, expresen su experiencia, curen...

Si beben veneno; significa que el creyente está dispuesto a aceptar que existen cosas que les pueden hacer daño, que les pueden perjudicar, pero Dios presente en medio de ellos es una especie de antídoto vital que es más potente que cualquier daño que puedan recibir. En la carta de Santiago y en la carta a los Romanos, se dice que las personas falsas, los malvados tienen una “lengua como el veneno mortal”, los labios de los impostores producen “veneno” como las serpientes que pueden inyectar a los seguidores de Cristo (las calumnias, las críticas, los falsos

³³⁵ Jesús resucitado suscita una palabra que se abre a todas las culturas, en todas las circunstancias. Un tipo de iglesia actúan ha abandonado la glosolalia en manos de gente marginal, de grupos carismáticos “soportados”, en los límites de la “enfermedad”. Pero al abandonar de esa manera la palabra fundante (supra-racional), de amor abierto a todos, de comunicación universal, ella corre el riesgo de perderse.

testimonios, todo aquello que se dice para que el otro no pueda ser creíble...) Se dice claramente que la vida del creyente no se va a acobardar ante estos peligros.

Impondrán las manos sobre los enfermos y éstos sanarán. Quedarán restituidos en su dignidad. La persona que es capaz de acoger el mensaje de Jesús es capaz de volver a sentirse sano y liberado por el amor.

Este fue el signo esencial de Jesús, fue un sanador, un terapeuta... También en la iglesia, tenemos que ser terapeutas, sanadores, unos para los otros. Vivimos en un mundo enfermo, traumatizado, con riesgo de locura y muerte... Crear espacios de salud, de amor mutuo, de transformación de vida, eso es evangelio, ésa es la tarea universal de Jesús.

Esta referencia sitúa de nuevo (como los exorcismos) en el centro de la vida y misión de Jesús y de sus seguidores, según Marcos (cf. 6, 13).

Los discípulos de Jesús, todos ellos, son ante todo creyentes (*tois pisteusasin*), en el sentido fuerte del término, es decir, personas que están unidas de tal forma a Jesús que comparten su mismo poder carismático. Capaces de trasmitir su misma vida.

16, 19.-Jesús subió al cielo y se sentó a la derecha de Dios

Este esquema del final canónico de Marcos está cerca de Lucas³³⁶, pero hay una diferencia significativa: en Hechos, el Jesús que sube al cielo envía a su Espíritu que anima y funda la vida de la Iglesia; este texto, en cambio, no posee una pneumatología expresa, pues el mismo Jesús que se ha ido es el que sigue actuando entre los suyos (coopera con ellos) realizando sus señales. Está más cerca de Mt 28,16-20, aunque allí no había verdadera ascensión, pues Jesús seguía en la montaña, y no se decía que se fuera al cielo (*ouranos*), como aquí.

Según Mateo, el mismo Jesús que envía a sus discípulos (les separa de sí) se encuentra en ellos y por ellos obra («estaré con vosotros hasta la consumación del tiempo»). Por el contrario, en Mc 16, 19-20 el Señor sube al cielo, donde está sentado a la Derecha del Padre, pero, al mismo tiempo él “actúa” a través de sus creyentes a través de una especie de “sin-ergia” (*tou kyriou synergounto*, el Señor co-actúa con ellos). Esa sin-ergia se expresa también a través del “fortalecimiento de la Palabra”, que aparece aquí de un modo personal, como paralela el Señor, fortaleciendo (*bebaiountos*) a los creyentes.

19 Ὁ μὲν οὖν κύριος [Ιησοῦς] μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. 20 ἐκεῖνοι δὲ ἔξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων.

19 Después de hablarles, el Señor Jesús subió al cielo y se sentó a la derecha de Dios. 20 Ellos se fueron a proclamar el mensaje por todas partes, y el Señor cooperaba confirmándolo con las señales que los acompañaban.

“Ascender al cielo”, en aquella cosmovisión tripartita (cielo/tierra/infierno), que colocaba a Dios por encima de la bóveda celeste, era su forma de expresar que había sido introducido en la vida divina. Significa poseer la misma vida de Dios. Y ello se refrendaba con la frase siguiente, que tiene prácticamente el mismo significado: “la derecha de Dios” es el lugar de la vida; “sentarse” hace referencia al trono y, por tanto, a la victoria.

En resumen: el crucificado Jesús no quedó aniquilado en la muerte, sino que ha resultado victorioso y participa de la misma vida divina.

Los evangelios provocan y obligan a revisar las ideas que tenemos sobre lo divino y lo humano. Cuando nos cerramos a esas interacciones, dejamos de leer los evangelios como una revelación divina, que descubre al Dios encarnado.

Juan Antonio Estrada

Enero2.025

Juanjo Olmos

³³⁶ La fórmula «fue llevado» [al cielo] se inspira en Hechos 1,2.22. «A la derecha de Dios», en Hch 7,55. «Sentado a la derecha de Dios» coincide con Ef 1,20.

APÉNDICES

1.- La aldea y la ciudad en Marcos

Al lado de las figuras heredadas del AT, encontramos otras creadas por los evangelistas. Comencemos por una que es propia de Marcos. Se trata del término “*aldea*” (gr. *kôme*). “La aldea”, en singular y con artículo, aparece en Mc en tres ocasiones, dos en el episodio del ciego de Betsaida (8,23.26), y la tercera antes de la entrada en Jerusalén (11,2). En el episodio del ciego, “la aldea” es el lugar del que Jesús lo saca y al que le prohíbe volver. Más tarde, cuando Jesús se acerca a Jerusalén, menciona “la aldea” como algo que está “frente a”, “enfrentada con” sus discípulos (11,2); en ambos casos tiene, por tanto, sentido peyorativo.

Obsérvese que, si se interpreta el pasaje (Mc 8,22b-26) en sentido meramente histórico, la terminante prohibición de Jesús al ciego curado de volver a la aldea resulta inexplicable; una vez recobrada la vista, lo mismo daría que estuviese en un lugar o en otro. La prohibición sólo tiene sentido si indica que el obstáculo para la visión consistía precisamente en permanecer en la aldea, es decir, que sólo saliendo de ella le era posible al ciego recuperar la vista, y quedando fuera de ella, conservarla.

Esta sospecha inicial del sentido peyorativo de “*la aldea*” queda confirmada por la alusión que hace el texto de Jr 31,32, donde Dios dice al pueblo de Israel: “*Cuando los agarré de la mano para sacarlos de Egipto*”. Marcos *utiliza los mismos términos griegos que Jeremías*: “[Jesús,] *agarrando la mano del ciego lo sacó fuera de la aldea*” (8,23). De este modo, el evangelista pone en paralelo Egipto, la antigua tierra de esclavitud, y “la aldea”, que resulta ser así una nueva tierra de opresión, y es natural que Jesús prohíba volver a ese lugar.

Según esto, “la aldea” produce la ceguera, es decir, impide la visión. En este contexto representa el lugar donde domina una falsa concepción del Mesías, y cuyo influjo hace incapaces a los discípulos de reconocerlo en Jesús, a pesar de las muestras de su mesianismo que ha dado en los episodios de los panes (Mc 6,35-46; 6,51s: “*Su estupor era enorme, pues no habían entendido cuando lo de los panes; es más, su mente había quedado obcecada*”; 8,17-21; cf 8,19-21: “*Cuando partí los cinco panes para los cuatro mil, ¿cuántos cestos llenos de sobras recogisteis?*” Le contestaron: *Doce*” ... Él les dijo: “*Y ¿todavía no entendéis?*”). Jerusalén, sede del poder y centro donde se enseña la doctrina nacionalista, “la aldea” representa el ámbito popular que profesa la doctrina de la institución, cuyo ideal mesiánico “el de los hombres”, se opone al de Dios (8,33). Es figura de una parte del pueblo, que está dominada por la institución y es partidaria de ella.

En cambio, cuando Marcos habla de “*las aldeas*”, en plural, designa lugares a donde va Jesús y donde puede enseñar (6,6b; cf 6,56; 8,27). Por la identidad del término y la contraposición entre “la aldea” y “las aldeas”, hay que ver en estas comunidades judías que no participan de esos ideales mesiánicos ni del apego a las instituciones. El contraste entre singular y plural podría indicar, además, que, según Marcos, la mayoría del pueblo no comparte la ideología de la institución. Entre las aldeas se mencionan en particular las que se encuentran fuera del territorio judío (8,27: “a las aldeas de Cesarea de Filipo”), aludiendo con toda probabilidad a grupos israelitas en el extranjero.

El término “*ciudad*”, por su parte, se encuentra en singular y con artículo designando Cafarnaún (1,33: “La ciudad entera estaba congregada a la puerta”) y la ciudad/capital de la región gerasena (5,14: “*Los porquerizos salieron huyendo, lo contaron en la ciudad y en las fincas...*”), además de Jerusalén (11,19: “Cuando anocheció, salieron fuera de la ciudad”; cf. 14,13.16). Esta última es el centro desde donde domina la institución judía que crea el ámbito de “la aldea”; en Cafarnaún es donde están “asentados” los letrados, maestros de la doctrina oficial (2,6: “Pero estaban allí sentados unos letrados...”); desde la “ciudad/capital” de Gerasa acude gente que antepone el dinero a la liberación del hombre y pide a Jesús que se marche de la región (5,15-17). En Jerusalén está el centro de la institución y allí tienen su sede las escuelas teológicas que enseñan la doctrina oficial. En los tres casos, “la ciudad” denota un poder ideológico opresor.

En 1,45, “ciudad” (en singular) denota cualquier ciudad donde Jesús no puede entrar manifiestamente por causa de su acción con el leproso; esto indica que estas ciudades son lugares donde está vigente la ideología discriminatoria estampada en la Ley; centros donde impera el fariseísmo, como a continuación se ve en Cafarnaún (2,6).

En cambio, “*las ciudades*” en plural (traducidas por “pueblos”, dada la escasa población del tiempo) son lugares desde donde la gente acude a Jesús (6,33: “Desde todos los pueblos fueron corriendo por tierra a aquel sitio y se les adelantaron”) o que Jesús visita (6,56: “*En cualquier parte que entraba, aldeas, pueblos o caseríos*”). Como en el caso de “la aldea”, la distinción entre el singular “*ciudad*” (oposición a Jesús) y plural “*ciudades/pueblos*”

(aceptación de Jesús) hace ver que Marcos estimaba que la mayoría del pueblo judío del tiempo estaba al margen de la institución y de su doctrina.

“*La aldea*” judía y “*la ciudad*” (Jerusalén) son, pues, figuras correlativas, indican, respectivamente, el ámbito sometido a la ideología de la institución y su centro.

Contrapuestas a ambas aparecen “las aldeas”, “las ciudades/pueblos” y “los campos/caseríos/fincas”, que denotan las zonas periféricas de donde la gente acude a Jesús, que él visita y donde se acepta su enseñanza.

2.- Coherencia de los evangelios

Del texto no se puede hacer una lectura literal ni ingenua. Se tropieza en seguida con dificultades. Si se dice que Marcos es cuidadoso en la composición de su obra, ¿cómo es que en su Evangelio se descubren incongruencias narrativas y el uso de términos improprios?

Comparemos, por ejemplo, el modo de hablar de dos poseídos: el primero, el de la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,21b-28); el segundo, el del territorio de Gerasa (Mc 5,2-20). En ambos casos se trata de “un hombre poseído por un espíritu inmundo” (1,23; 5,2); en uno y otro caso, el individuo dirige a Jesús una protesta formulada en los mismos términos: 1,23: “*¿Qué tienes tú contra nosotros?*”; 5,7: “*¿Qué tienes tú contra mí?*” Pero al leerlas, uno se pregunta por qué en el primer caso el poseído, que es un individuo singular (1,23: “Había en la sinagoga de ellos un hombre”) se expresa en plural (“contra nosotros”), mientras en el segundo, el individuo que dice llamarse “Legión” (5,9) lo hace en singular (“contra mí”).

En otro pasaje, un leproso se acerca a Jesús (Mc 1,39-45); el texto no indica el lugar (ciudad o pueblo) ni se menciona local alguno o casa donde se verifique el encuentro. Sin embargo, después de haberlo “limpiado” (no se usa el verbo “curar”), Jesús le regaña y lo “echa” o lo “saca fuera”. Puede preguntarse, ¿por qué le regaña? y ¿lo saca fuera de dónde, si no se ha dicho que estuviesen dentro de ninguna parte?

En la perícopa del paralítico (Mc 2,1-13), se descubre el uso de un término impropio: se dice literalmente “destecharon el techo donde estaba”; ahora bien: Jesús no estaba “en un techo”, sino “bajo un techo” (cf. Lc 7,6: “bajo mi techo”), en la habitación de la casa (Mc 2,1: “en casa”). ¿Se trata de una distracción del evangelista? A continuación, las palabras de Jesús al paralítico se introducen de la manera siguiente: “*Viendo la fe que tenían* (lit.: “*la fe de ellos*”, *los portadores*), *le dice al paralítico*: “*Hijo, se te perdonan tus pecados*”. Si el perdón de los pecados es efecto de la fe, la frase es incongruente; Jesús debería haberse referido no a uno solo, sino a “los que tenían fe”. ¿Nueva distracción del evangelista o recurso para indicar un sentido figurado?

Comparando dos escenas situadas en una sinagoga (Mc 1,21b-28; 3,1-7a) se observa que en la primera aparece un público que queda desconcertado ante la expulsión del espíritu inmundo (1,27). En la segunda, en cambio, el único personaje presente, aparte de Jesús y los fariseos, es el hombre del brazo atrofiado (3,1); no aparece otra gente que sea testigo de la curación ni, por tanto, más reacción que la de los fariseos mismos. ¿Cómo es que, al contrario de lo que se describe en la escena anterior, no hay en la sinagoga otras personas en día de precepto?

En el episodio de la tempestad (Mc 4,35-5,1), Jesús se dirige al viento/mar diciéndole (4,39): “*Silencio, estate callado!*” Ya es curioso que imponga silencio al mar, que no habla, en lugar de ordenarle directamente que se calmase. Pero lo más notable es que se dirige al mar en los mismos términos en que se había dirigido a un poseído (1,25: “*Cállate la boca!*”). ¿Qué tiene que ver una tempestad con una posesión diabólica para que se le comine de la misma manera?

La mujer con flujos (Mc 5,24b-34) lleva doce años enferma (5,25), detalle al parecer superfluo, pues no influye nada en el desarrollo de la narración; bastaba decir, “muchos años enferma”. Pero lo más curioso es que poco más adelante se dice que la hija de Jairo tiene “doce años” de edad (5,42). Todo el tiempo de la vida de la niña ha estado enferma la mujer. ¿Quiere decir algo esta coincidencia o es un juego de Marcos?

¿Por qué relatan Marcos y Mateo dos repartos de pan a ciertas multitudes (Mc 6,35-46; 8,1-9; Mt 14,13-21; 15, 2-39), mientras Lucas y Juan relatan sólo uno (Lc 9,10-17; Jn 6,1-14)?

Cuando Jesús cura a un sordo (Mc 7,32-37), ¿por qué dice primero que es tartamudo (7,32) y al final se comenta que “*hace oír a los sordos y hablar a los mudos*”? Claramente no es lo mismo decir “mudo” que “tartamudo”. En el episodio del ciego de Betsaida (Mc 8,22b-26), Jesús, para darle la vista (no se habla de “curar”), lo saca de la aldea (8,23), pero cuando ya ve le dice que se vaya a su casa, prohibiéndole terminantemente entrar en la aldea. Pero ¿dónde podía estar la casa del ciego si no era la aldea de donde lo había sacado?

Cuando Jesús se acerca a Jerusalén, se nombran dos aldeas: Betfagé y Betania (Mc 11,1). Jesús envía a dos discípulos y, sin más aclaración, les dice: “*Id a la aldea que tenéis enfrente*” (11,2). ¿A cuál de las dos?

En el dicho parabólico de Mc 13,33 se dice: “Es como un hombre que se marchó de su país: dejó su casa, dio a los

siervos su autoridad - a cada uno su tarea, etc. -". No se explica cómo deja la casa antes de dar la autoridad y repartir la tarea. Lo lógico sería el orden inverso.

Después de la eucaristía dice el texto: "Y después de cantar, salieron para el monte de los Olivos" (Mc 14,26). Sin embargo, adonde llegan es a una finca llamada Getsemaní (14,32), sin más mención del monte.

3.- Alusiones a pasajes del Antiguo Testamento

En Marcos, las alusiones al AT son numerosas y están colocadas a veces de manera que ponen en evidencia la estructuración realizada por el evangelista. Al mismo tiempo, introducen de lleno en el sentido de las perícopas. De hecho, si no se tienen en cuenta las alusiones a pasajes del AT, es difícil interpretar adecuadamente muchos relatos de Marcos.

Así, por ejemplo, puede considerarse muy probable que el propósito de Jesús de hacer "pescadores de hombres" (1,17) se inspire en Ez 47,1-12 (LXX, donde se describe el río de aguas vivificantes que sale del templo, sube hasta Galilea, llega hasta Arabia y desemboca en el océano, llevando vida adondequiera llegan sus aguas. En la orilla de ese río "habrá pescadores" (47,10).

La probabilidad de esta alusión se convierte en certeza cuando en el colofón de la primera sección (Mc 3,7b-12) se utiliza la expresión "**una enorme muchedumbre**" (3,7b.8) para denotar las multitudes judías y paganas que acuden a Jesús. Es precisamente la expresión que usa el mismo pasaje de Ez 47,10 para designar la muchedumbre de peces que poblarán el río. Son entonces esas multitudes desamparadas que ponen su esperanza en Jesús los hombres que habrán de pescar los pescadores. Nótese que en esta perícopa Jesús no cura a los enfermos ni expulsa a los espíritus inmundos. Esto será tarea de sus seguidores, a los que se propone hacer "pescadores de hombres".

La alusión a Ezequiel, dividida entre la primera y la última perícopa de la primera sección del evangelio (Mc 1,16-21a; 3,7b-12), que queda así enmarcada por el tema de la pesca, revela la exactitud con que el evangelista la ha compuesto y estructurado, explicando al mismo tiempo el sentido y alcance de la pesca de hombres.

Naturalmente, aunque Marcos alude a pasajes del AT, adapta su contenido a la nueva situación creada con Jesús. Esto se ve en el caso del ya citado río vivificante que sale del templo, según Ez 47,1-12. No es ya del templo, sino de Jesús mismo, el que comunica el Espíritu, de donde sale el agua vivificante.

Un caso diferente se encuentra en la selección de vocabulario que hace Marcos en el dicho que suele traducirse: "*No necesitan médico los sanos, sino los enfermos*" (2,17). Sólo que Marcos no utiliza los términos ordinarios para "sano" (gr. *hygiés*) y "enfermo" (*asthenés*), sino que usa "los que son fuertes" (*hoi iskhontes*) y "*los que se encuentran mal*" (*hoi kakôs ékhontes*).

Ahora bien: el primero aparece en seis pasajes de Isaías (LXX) para designar a los que en el pueblo gozan de una posición de fuerza. El segundo se encuentra en Ez 34,4 LXX, para describir la situación de las ovejas/pueblo que sufre ante la indiferencia de sus dirigentes ("No curáis a las que se encuentran mal").

El dicho adquiere así un claro contenido social: "No sienten necesidad de médico (de remedio) los que son fuertes (los que están en posición de fuerza), sino los que se encuentran mal" (los que viven en condiciones insoportables).

Otra alusión a un texto profético aclara la convocatoria de los Doce (Mc 3,13-15). Se trata de Jl 3,5 LXX: "Porque en el monte Sión y en Jerusalén habrá supervivientes - como lo dijo el Señor - y mensajeros de buenas noticias, los que el Señor ha convocado."

Los paralelos entre este pasaje y Mc 3,13-15 son claros: En Marcos, Jesús "sube al monte", Joel coloca la escena "en el monte Sión"; Jesús "convoca a los que él quería", lo que está en paralelo con el texto de Joel; "los que el Señor haya convocado"; Jesús va a "enviarlos" a predicar/proclamar", en paralelo con Joel: "mensajeros de buenas noticias".

Pero Marcos adopta la imagen profética: Jesús "sube al monte", pero éste no es ya el monte Sión, sino un monte no localizado; la proclamación de la buena noticia que se propone confiar a los Doce no está limitada, por tanto, al pueblo judío.

En la travesía que sigue el primer episodio de los panes (Mc 6,47-53) aparece dos veces (señal de su importancia) la frase "andando sobre el mar", con sujeto Jesús (6,48.49). Ahora bien: según un pasaje del libro de Job, "andar sobre el mar" es privilegio divino (Job 9,8: "Sólo él despliega el cielo y camina sobre el dorso del mar"). Marcos lo aplica a Jesús, el Hombre-Dios, indicando, por tanto, con esa frase la manifestación de su condición divina. Ya se ha estudiado las figuras del sordo y del ciego, donde las interpretaciones dependen precisamente de la alusión a pasajes del AT: a Is 35,5 para el sordo, a Jr 31,32 para el ciego.

En la escena de la transfiguración (Mc 9,2-8 par.), el uso del verbo "*conversar*", en conexión con Moisés y Elías,

alude a un pasaje del libro del Éxodo, donde se describe cómo Moisés entraba en la Tienda del Encuentro para recibir instrucciones de Dios (Ex 34,34s LXX: "Cuando Moisés acudía al Señor para hablar con él, se quitaba el velo hasta la salida. Cuando salía comunicaba a los israelitas lo que le había mandado... Moisés se volvía a echar el velo por la cara hasta que volvía a conversar con Dios"). "Conversar con Dios" significaba, por tanto, para Moisés recibir instrucciones o mandatos de Dios. De nuevo, Marcos atribuye a Jesús una función divina. Ahora es todo el AT, la Ley y los Profetas, representados, respectivamente, por Moisés y Elías, el que recibe instrucciones de Jesús.

- **La Septuaginta y el texto masorético en las citas literales de Marcos**

Los libros más citados en el N T son Salmos, Isaías, Éxodo y Deuteronomio, por este orden. Son también los más citados en Qumrán. Así también en Marcos, que además cita a Malaquías, Levítico, Jeremías, Génesis, Josué, Daniel y Zacarías, aunque en menor medida.

Es posible mostrar que Mc dependió de una forma griega del AT y, por esta razón, su uso de Septuaginta ha sido en gran parte indiscutible, incluso donde se separa ligeramente del texto hebreo.

- **Citas literales en el evangelio de Marcos**

Mc 1, 2	Ex 23,20a; Ml 3,1a
Mc 1, 3	Is 40, 3
Mc 4, 12	Is 6, 9-10
Mc 7, 6-7	Is 29,13
Mc 7, 10	Ex 20,12; Dt 5,16; Ex 21,17; Lv 20,9
Mc 8, 18	Jr 5, 21
Mc 9, 11	Ml 3, 22
Mc 9, 48	Is 66, 24
Mc 10,6-8	Gn 1,27; 5,2; 2,24
Mc 10,19	Ex 20,12-16; Dt 5,16-20
Mc 11, 9-10	Sal 117, 25; 148, 1; Job 16,19
Mc 11, 17	Is 56, 7; Jr 7, 11
Mc 12, 10-11	Sal 117, 22-23
Mc 12, 19	Dt 25,5-6; Gn 38,8
Mc 12, 26	Ex 3,6.15-16
Mc 12, 29-33	Dt 6, 4-5; Lv 19,18; Dt 4,35; Is 45,21; Js 22,5
Mc 12, 36	Sal 109, 1
Mc 13, 24-25	Is 13, 10; 34, 4
Mc 13, 26	Dn 7, 13-14
Mc 14, 27	Zc 13, 7
Mc 14,62	Dn 7,13; S al 119,1
Mc 15,24	Sal 21,19
Mc 15,34	Sal 21,2

4.- Repetición de términos o expresiones

Dentro de una perícopa, la repetición de términos, que pueden ser idénticos, sinónimos o equivalentes, señala su importancia. He aquí algunos casos:

En la perícopa del paralítico (Mc 2,1-13) se repite cuatro veces el término "camilla" (2,4.9.11.12) y otras cuatro el término "pecados" (2,5.7.9.10); este paralelo muestra que el estado de parálisis, representado por la camilla, es consecuencia de "los pecados", de las injusticias que pesan sobre los hombres. Por otra parte, el número cuatro de los portadores indica que éstos representan a toda la humanidad no judía.

Se notará que en la perícopa del banquete en que está Jesús con los discípulos y los "pecadores" o "descreídos" (Mc 2,15-17), este término aparece también cuatro veces (2,15.16.17), en paralelo con las cuatro menciones de "los pecados" en la perícopa del paralítico. Con este recurso Mc pone en conexión los dos episodios: la humanidad pecadora recibe vida de Jesús (paralítico que anda) y entra a formar parte de la nueva comunidad (banquete).

En el episodio del geraseno se mencionan tres veces "los sepulcros" en pocas líneas (Mc 5,2); pero, además, usando dos palabras diferentes, aunque parecidas. En consecuencia, no se puede pasar por alto el hecho de que el poseído habitase en los sepulcros: ha de tener un significado importante.

En el episodio de la hija de Jairo, este personaje es introducido como "un jefe de sinagoga de nombre Jairo" (Mc 5,22), pero, en el resto de la narración no vuelve a mencionarse el nombre, mientras el apelativo de función, "el jefe de la sinagoga", se repite tres veces (5,35.36.38); finalmente se llama "el padre" de la chiquilla, que aparece junto a "la madre" (5,40). La repetida mención del cargo ha de ser tenida en cuenta, pues señala el aspecto dominante de la relación entre el personaje y "su hija" antes de la intervención de Jesús.

En la perícopa que expone la muerte de Juan Bautista por obra de Herodes (Mc 6,14-29), el título de "rey" (impropio, porque Herodes era sólo tetrarca) aparece en 6,14 acompañado del nombre ("el rey Herodes"); luego se habla seis veces sólo de "Herodes", sin título alguno (6,16-22). Contrastan con esto las cuatro veces en que se menciona el título sin que lo acompañe el nombre propio (simplemente "el rey": 6,22-27). Se ve que en la primera parte de la narración Herodes actúa más como persona particular; en la segunda, en cambio, como figura del poder.

En la perícopa de la travesía del lago después del primer reparto de panes (Mc 6,47-53) se repite la frase "andando sobre el mar" referida a Jesús. Se subraya así la importancia del dato; de hecho, ya se ha visto que este detalle contiene una alusión al libro de Job, por la que se afirma la divinidad de Jesús.

En las perícopas del sordo y del ciego se descubre que en cada una de ellas se designa el órgano de la audición o de la visión, respectivamente, con dos términos: uno el usual o anatómico, por así decirlo (Mc 7,33: "las orejas"; 8,25: "los ojos"); el otro, de sentido metafórico (7,35: "los oídos"; 8,23: "la visión"). Esta innecesaria diferencia de términos insinúa que el sentido rebasa el literal.

5.- Relaciones con el contexto próximo.

Es importante tener en cuenta la relación de cada perícopa con el contexto anterior. Así, por ejemplo, la perícopa del Leproso (Mc 1,39-45) comienza con un resumen de la predicación de Jesús por las sinagogas de toda Galilea (1,39). Inmediatamente después, sin indicación de tiempo o lugar, entra en escena un leproso (1,40), prototipo de los marginados en Israel. Esto sugiere que la principal injusticia que ha encontrado Jesús en su gira ha sido precisamente la marginación dentro del pueblo, y que el episodio va a mostrar su actitud ante ella.

Inmediatamente antes de la perícopa del ciego, Jesús ha increpado a sus discípulos reprochándoles precisamente su ceguera y sordera, evidentemente metafóricas: "¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?" (Mc 8,18). Esto lleva a interpretar la devolución de la vista al ciego como un relato figurado del estado de los discípulos y del intento de Jesús por sacarlos de él.

En la perícopa del segundo ciego, Bartimeo (Mc 10,46b-52), es esencial para la interpretación tener en cuenta los episodios que la preceden inmediatamente, a partir de la tercera predicción de la muerte-resurrección (Mc 10,32-34) y, en particular, la petición de los Zebedeos, que muestra la ambición de poder ligada a la idea de un Mesías triunfador.

6.- Relación con el contexto remoto o global del evangelio.

No sólo hay que tener en cuenta el contexto próximo, sino también el remoto que, al límite, es el evangelio entero. De este modo se puede constatar que pasajes situados a buena distancia en el texto se iluminan uno a otro.

A) Frases o situaciones.

Esto se aplica, por ejemplo, cuando el evangelista repite en varios pasajes a lo largo del relato una misma frase o expresión. Así sucede con la expresión "como prueba contra ellos", que se encuentra en el episodio del leproso (Mc 1,44), en el envío de los Doce a la misión (Mc 6,11) y en el discurso sobre la ruina de Jerusalén (Mc 13,9). La identidad de la fórmula en los tres pasajes es indicio de una identidad de sentido, aunque matizado según los diferentes contextos.

En el caso del leproso, "lo que prescribió Moisés" (Mc 1,44), es decir, los sacrificios en el templo impuestos por la Ley para salir de la marginación, con el gasto consiguiente, son una prueba de la falta de compasión de ese pueblo.

En la misión, el sacudirse el polvo de las sandalias (Mc 6,11) es la prueba del rechazo al mensaje de Jesús. En el discurso sobre la ruina de Jerusalén, la persecución contra los discípulos que proclaman el mensaje se convierte en prueba contra los perseguidores mismos (Mc 13,9), que demuestran así ser enemigos de lo que da vida al hombre. Una expresión que se repite siete veces en el Evangelio de Marcos es la que traducimos por "aparte" (kat'ídian). La primera vez se encuentra en Mc 4,34: "a sus propios discípulos se lo explicaba todo aparte". Jesús ha dicho a sus seguidores que ya se les había manifestado el secreto del reino de Dios (su universalidad) y que por eso las

paráboles estaban destinadas sólo a "*los de fuera*", que no entendían (4,11); el hecho de que Jesús tenga que explicárselas a los discípulos significa que éstos no han comprendido el secreto; el término "aparte" implica además la existencia de otro grupo de seguidores (4,10: "*los que estaban en torno a él*"), que no necesitaban explicación.

Con el mismo significado se encuentra dos veces "aparte" en Mc 6,31-32, después de la misión que los Doce habían enfocado mal; en Mc 7,33, en conexión con el sordo-tartamudo, figura de la incomprensión de los discípulos; en Mc 9,2, refiriéndose a Pedro, Santiago y Juan, que son los discípulos que más se resisten a aceptar el verdadero mesianismo de Jesús; en 9,28, cuando los discípulos, por ser refractarios a ese mesianismo, no han podido liberar al niño epiléptico; finalmente, en Mc 13,3, cuando Pedro, Santiago, Juan y Andrés muestran su esperanza de un reino mesiánico que restauraría la gloria de Israel, opuesto al universalismo de Jesús.

Tres discípulos, Pedro, Santiago y Juan aparecen a solas con Jesús en tres ocasiones diferentes: en la casa de Jairo (Mc 5,37), en el monte de la transfiguración (Mc 9,2) y en la oración en Getsemaní (Mc 14,33). Hay que buscar una razón de esto, es decir, una conexión entre las tres situaciones. Además, habrá que tener en cuenta que es precisamente a estos tres hombres discípulos a los que Jesús pone un sobrenombre cuando constituye el grupo de los Doce (Mc 3,16s).

B) Paralelos.

Es notable que en el episodio de la sirofenicia (Mc 7,24-31) se encuentren denominaciones paralelas a las que se usan para la hija de Jairo: "hijita" (Mc 7,25; cf. 5,23), "hija" (2,26.29; cf. 5,35), "chiquilla" (7,30; cf. 5,39.40.41). Con esta referencia insinúa Marcos que se trata de dos situaciones paralelas de opresión del pueblo por una clase dirigente/dominante, la primera vez en ambiente judío, la segunda en ambiente pagano.

No parecen accidentales las frases paralelas que se encuentran en perícopas más o menos distantes. El hecho de que Simón de Cirene se vea obligado a "cargar con su cruz" (Mc 15,21) no puede separarse de la condición para el seguimiento expresada en Mc 8,34: "*Si uno quiere venirse conmigo, reniegue de sí mismo, cargue con su cruz y entonces me siga*". El cireneo, un extranjero, se convierte en prototipo del seguidor de Jesús.

Más cercano es el paralelo establecido por la frase "no se lo impidáis" entre la perícopa del exorcista anónimo (Mc 9,39) y la de los "chiquillos" que son llevados a Jesús (Mc 10,14). De algún modo aproxima Marcos la figura del primero a la de los segundos, invitando a encontrar un sentido que conecte ambos personajes.

7.- Los escribas y faiseos

Los escribas constituían un estamento que, en cuanto a profesión, se ocupaba de la ley. Como primer «escriba» se considera a Esdras, que es *«perito en la ley de Moisés»* (LXX Esd 8,3). Si bien Esdras fue además sacerdote y, al mismo tiempo, maestro de la ley, de manera especial a partir del tiempo de los macabeos se formó un estamento laico de escribas que estuvo en relativa contraposición con los sacerdotes a causa de su disposición a pactar con los gentiles. Pero esto no se aplica a la comunidad de Qumran. Desde la ramificación en una línea farisaica y otra saducea, los escribas pertenecen más a los fariseos. Con todo, hubo también escribas saduceos; Mc 2, 16 habla atinadamente de «*escribas de los fariseos*». A los escribas les competía una triple tarea respecto de la ley. Tenían que continuar el desarrollo teórico de las prescripciones generales de la Torá contenidas en las reglas, con el fin de hacerlas eficaces en las condiciones cambiantes. Tenían que instruir a los alumnos en la ley y, finalmente, como personas con formación jurídica tenían que administrar justicia en los juicios puesto que la torá de Moisés no se compone solo de la ley, sino que contiene también materiales históricos y edificantes, los escribas tenían que ocuparse de la *halaja*, la jurisprudencia, y de la *aggadá*, el desarrollo de las tradiciones religiosas. En consecuencia, eran ellos los maestros preferidos por el pueblo en las sinagogas. Su influencia política y religiosa en tiempos de Jesús era grande. A ellos se reservaba el tratamiento de «*rabí*», aunque se había convertido en título oficial más tarde. Es de suponer que transmitieron en sus círculos doctrinas secretas. De aquí surge el tema de la delimitación del movimiento farisaico y apocalíptico. El centro de actividad de los escribas fue Jerusalén hasta el año 70 (cf. Mc 3, 22, 7, 1). En el gran sanedrín los escribas constituyan una fracción propia. Pero estos hombres ilustrados se dieron también en Galilea y en la diáspora, como lo demuestran inscripciones funerarias judías de los tiempos imperiales posteriores en Roma.

Marcos menciona a los escribas por separado (1,22; 2,6; 3,22; 9,11; 14, 12,), juntamente con los fariseos (2,16), con los sumos sacerdotes (10, 33) o con los ancianos y sumos sacerdotes (8, 31). Si se exceptúa 12 28 ss, donde hace acto de presencia un solo escriba, aparecen siempre en escena como adversarios de Jesús.

Escribas «judíos», contrarios a Jesús. Constituyen la autoridad principal del judaísmo que se está formando en tiempo de Marcos, a partir del estudio y cumplimiento de las tradiciones de pureza que conforman cada vez más la vida del pueblo. Los sumos sacerdotes condenaron a Jesús, pero no constituyen problema esencial para Marcos. Los escribas, en cambio, aparecen como antagonistas de Jesús en todo su evangelio.

1. Están vinculados a la ley sinagogal, con ayunos y normas de pureza que Jesús ha superado con su acción liberadora (1, 22; 2, 16; 7, 1.5). Van unidos a los fariseos, como representantes del judaísmo legalista.
2. Tienen una autoridad que proviene de Jerusalén (del templo: cf. 3, 21) y quieren controlar (dirigir) al pueblo a través de sus leyes de pureza y de su forma de entender el pecado (y el perdón) (2, 6; 3, 21-30).
3. Aparecen vinculados a los sacerdotes en el juicio y condena de Jesús, presentándose, así como garantes legales de la legalidad de su muerte (cf. 8, 33; 10, 33; 11, 18; 14, 1; 15, 1.31).
4. Han mantenido una fuerte polémica pospascual con los cristianos, sobre temas de perdón (2, 1-12), exorcismos (3, 21-30; 9, 14), mesianismo (9, 11) y ley (12, 28-34). Aunque el Jesús de Marcos les condena por su forma de emplear la autoridad para servicio propio (12, 38-40), se puede suponer que muchos estaban cerca del cristianismo.

Los fariseos

Los fariseos eran unos 6.000 en tiempos de Jesús, pero ejercieron mucho influjo en el pueblo, debido a su cercanía a la gente sencilla, a su estilo de vida y a sus enseñanzas. Su postura en política estaba inspirada en el objetivo de salvaguardar los intereses religiosos del pueblo, por lo que buscaron un *modus vivendi* con la potencia ocupante, manteniendo una actitud de distanciamiento y moderada hostilidad ante Roma. Los herodianos, por su parte, son los judíos partidarios de Herodes Antipas, el tetrarca de Galilea y Perea, que dependía del poder romano, y partidarios de Roma. Desde un punto de vista religioso, los fariseos centran la vida en la Ley, expresión de la voluntad de Dios y medio privilegiado para asumir el “yugo del Reino”, las exigencias del Reino de Dios. La fe en Dios creador del mundo, que eligió a Israel y le dio el don de la Torá, es central.

En función de la Torá y para inculcar en el pueblo su cumplimiento, afirman la escatología: habrá resurrección de los muertos, juicio y vida feliz en el mundo futuro, o condenación. El hombre es libre para responder a la Torá y, según responda o no, recibirá el premio del paraíso o el castigo de la gehenna. El hombre es libre para dar esta respuesta, pero con una libertad condicionada por el destino que a cada uno atribuya la providencia de Dios.

La forma farisea de interpretar la Ley y realizar las prácticas religiosas ejerció mucha influencia en el pueblo sencillo, aunque no se trata de interpretaciones y prácticas exclusivas suyas, pues las compartían con otras corrientes, aunque con distintos matices y acentos en la forma de realizarlas (ver Mc 7,3-6, donde se atribuyen los lavatorios de manos a los fariseos y a “todos los judíos”). La presentación del fariseísmo en Marcos es parcial, pues subraya los aspectos negativos, creando una imagen negativa que ha pasado a la cultura occidental. El fariseísmo histórico tuvo aspectos negativos, propios de toda religiosidad de obras, por lo que también pueden aparecer en el cristianismo, como religión que da un relieve especial a la praxis. Pero también tenía aspectos positivos, y, de hecho, fue la cuna y el ambiente en que se santificaron muchas personas sinceramente religiosas. La intención de Marcos es dibujar un tipo de conducta que se puede dar en toda religión de obras y que impide conocer a Jesús. En este contexto, el fariseo es el hombre religioso activo, comprometido con el cumplimiento de sus obligaciones religiosas.

Se considera miembro del grupo de los cumplidores, distintos de los pecadores. El mismo nombre refleja la psicología con la que actúan: los separados (de *faras*, “separar”), el grupo de los justos que miran por encima del hombro a los pecadores (ver Lc 18,9-12).

Su deformación radical consiste en que obran con conciencia de igual a Dios, creyendo que la salvación es obra del esfuerzo humano. Reconocen que la elección del pueblo judío y la Ley son dones gratuitos, pero el cumplimiento de ésta es obra del hombre, que así “compra” a Dios la salvación. Se mueve dentro de un contrato de compraventa: para la salvación vale el cumplimiento de una serie de mandamientos; el hombre los cumple con sus propias fuerzas y Dios tiene que darle lo comprado. Esto explica una serie de características de este modo de obrar: legalismo, que se queda en la letra sin llegar al espíritu del mandamiento; casuística, que rebaja las exigencias del espíritu, permitiendo al hombre cumplir todas las letras, aunque realmente no obedezca a Dios; obrar más de la cuenta para estar seguro, “tranquilo”, de que se ha cumplido y Dios los tiene que salvar; etc.

8.-La prioridad de Marcos³³⁷

No hay por qué negar en principio la prioridad de Marcos. Si Mateo fuera el evangelio más antiguo, Marcos habría elaborado, contradictoriamente, su material, abreviando mucho una parte y ampliando considerablemente algunas perícopas. ¿Por qué habría tenido Marcos que omitir el Padrenuestro, las palabras sobre la oración atendida, sobre los juicios, la parábola del perdón y muchas más cosas, y por el contrario, conservar entera la perícopa de Jairo casi por triplicado, y la perícopa de los gerasenos y el epiléptico por duplicado?

³³⁷ Georg Strecker, y Udo Schnelle.- Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento. Sígueme 1999

Un argumento convincente en favor de la prioridad de Marcos es el orden de las perícopas en los sinópticos. Desde el capítulo 14, 1, Mateo sigue claramente el orden de las perícopas de Marcos, siempre que utiliza su material. Los cambios más notables de las perícopas con relación a Marcos están concentrados en los capítulos 8-9 de Mateo, que tienen un marcado carácter redaccional. A la presentación de Jesús como maestro y realizador de milagros en Mt 4, 23, sigue en Mt 5-7 el sermón de la montaña, y en Mt 8-9 un ciclo de diez narraciones milagrosas, donde Mateo, en razón de esta nueva composición, efectúa cinco cambios en el orden de Marcos.

Otro indicio de la prioridad de Marcos son las correcciones idiomáticas y materiales que efectuaron Mateo y Lucas en el texto de Marcos. Si las coincidencias entre perícopas particulares (ejemplo: Mt 24, 4-8/ Mc 13, 5-8/ Lc 21, 8-11) lo único que prueba es que tiene que haber una dependencia literaria, los cambios estilísticos y materiales sí se decantan por la prioridad del texto de Marcos.

Mateo y Lucas corren numerosos lugares el griego, simple y popular, de Marcos. Mateo suaviza en muchos puntos el texto de Marcos (por ejemplo: Mt 16, 24 evita el doble *akoulouthein* de Marcos), recurre a sus palabras preferidas (cf. *Basileia ton ouranôn* en Mt 13, 11.31; 19, 14.23) y hace cambios de palabras (por ejemplo, en Mt 10, 17 “*mastigoun*” en lugar de *derein*).

Lucas efectúa muchos más cambios lingüísticos que Mateo en el texto de Marcos. Las palabras arameas extrañas las traduce o las elimina simplemente (cf. Lc 6, 14; 8, 54; 22, 42.46; 23, 33); transforma en compuestos algunos verbos simples de Marcos (cf. Lc 8, 28 *anakrasein* en lugar de *Krasein*); Lucas usa el «genitivo absoluto» mucho más a menudo que Marcos (cf. Lc 8, 4 *siniontos de oklou pollou*) y sustituye la conjunción paratáctica *kaí*, que predomina en Marcos, por el uso frecuente de *dê* (cf. Lc 6, 6-11), y también por construcciones participiales o de relativo (por ejemplo: Lucas abrevia en 9, 11 la complicada formulación *Kai eîdon ... Kai epegnosan...sinedramon kai poelthon* de Mc 6, 33 por *gnontes êkoulothesan*).

En cuanto a las mejoras idiomáticas, hay en Mateo y en Lucas numerosas modificaciones concretas del texto de Marcos.

Un argumento más en favor de la prioridad de Marcos es el «quantum de material». Solo tres perícopas (Mc 4, 26-29; 7, 31-37; 8, 22-26) y algunos logia (Mc 2, 27; 3, 20s; 9, 48s; 14, 51s; 15, 44) del material de Marcos, no aparecen ni en Mateo ni en Lucas. También la estadística de las palabras favorece la prioridad de Marcos, porque, de las 11.078 palabras que integran el texto de Marcos, hay en los textos comunes 8.555 en Mateo y 6.737 en Lucas.

Los textos de Marcos omitidos por Mateo y por Lucas, el material propio de Marcos, plantean un problema, en el marco de la teoría de las dos fuentes, porque su falta no siempre puede atribuirse a la actividad redaccional de Mateo o de Lucas (como sucede claramente en Mc 13, 34-37 par). La omisión de los milagros de curación de Mc 7, 31-37 y de 8, 22-26 se explica porque un relato masivo de milagros habría parecido escandaloso.

9.- El secreto mesiánico

El secreto mesiánico (Jesús manda callar a todos los que confiesan su verdadera identidad) es el recurso literario mediante el cual el evangelista deja claro que el mesianismo de Jesús sólo puede comprenderse después de la cruz y la resurrección; sólo entonces se puede comprender que es Dios quien ha exaltado a Jesús, y sólo entonces se puede entender la dignidad divina de Jesús. Por eso se pone en labios de Jesús el mandato de callar a quien le confiesa Mesías o Hijo de Dios

Es un hecho indiscutible que el evangelio de Marcos, de manera mucho más acentuada que los demás sinópticos, ha destacado el secreto con que Jesús ha querido encubrir su mesianidad durante la vida terrestre.

El primer autor que de modo explícito estudió esta cuestión fue W. Wrede. Para este autor, el secreto mesiánico no se correspondería con una característica del Jesús histórico, sino que se trataría de una construcción dogmática efectuada por la comunidad pospascual, con la que pretendería armonizar la actuación y vida de Jesús, que no habría sido mesiánica, y la fe pospascual de la comunidad en el carácter mesiánico de Jesús. Este secreto mesiánico, según Wrede, estaría formado por tres elementos;

- . - Mandatos de guardar silencio dados a los curados, a los demonios y a los discípulos.
- . - Observaciones repetidas sobre la incredulidad y falta de comprensión de los discípulos.
- . - Adoctrinamiento en paráboles.

Sin embargo, Wrede³³⁸ opina que la teoría del secreto, a causa de los diversos momentos en los que aparece en

³³⁸ Explicación teológica y apologética (Wrede). Jesús no tuvo conciencia de ser el Mesías, pero la Iglesia sí lo vio como tal. Para salvar el desacuerdo entre la fe de la Iglesia y la realidad histórica, Marcos inventó la teoría del secreto mesiánico, según la cual, solo después de la resurrección se podía divulgar que Jesús era el Mesías (9,9).

Marcos no fue obra del evangelista, sino que existía ya con anterioridad a él. A Marcos le corresponde solo una participación importante en su presentación. La teoría tiene como objetivo armonizar la actuación y vida de Jesús, que no habría sido mesiánica, con la fe pospascual de la comunidad en el mesías Jesús. El mandato de guardar silencio en 9, 9, obligatorio hasta la resurrección de Jesús, se convierte en clave de la interpretación. De diversas maneras se ha modificado la presentación de Wrede, en parte se la ha rechazado, pero ha influido de manera terminante en la exégesis del evangelio de Marcos hasta nuestros días.

Wrede llegó a la conclusión de que el relato marcano es una revelación de la teología de la Iglesia primitiva, pero también del evangelista, ya que transmite las tradiciones de las primeras comunidades y la propia teología del autor.

Las órdenes de silencio de Jesús sobre sus milagros de curación o sobre su mesianismo son un rasgo literario claramente marcano. Es importante recordar que el secreto mesiánico existe solo en el nivel de la narración y no en el del discurso, porque los lectores conocen de antemano la identidad de Jesús, ya que el propio evangelista lo había revelado en 1,1 con su afirmación de que Jesús es el Hijo de Dios.

Hoy pocos eruditos aceptan la interpretación de Wrede. De entrada, en el propio evangelio de Marcos las prohibiciones de Jesús no son seguidas por quienes la reciben, que rápidamente divultan sus curaciones milagrosas, lo que convierte la posición de este autor en inconsistente.

Se podría decir que existen tantas explicaciones del secreto mesiánico del evangelio de Marcos como autores se han ocupado de ello. Los puntos sobre los que los autores discuten y no se ponen de acuerdo son básicamente tres:

- Sobre si el secreto mesiánico se corresponde con la actividad del Jesús histórico o si, por contra, es una creación de la comunidad pospascual³³⁹.
- Sobre si estos apartados en los que aparece el secreto mesiánico son una creación redaccional de Marcos o si aparecían ya en el material del que este evangelista se sirvió para componer su obra³⁴⁰.
- Sobre la explicación última del motivo al que obedece la idea del secreto mesiánico³⁴¹.

Quienes sitúan el secreto mesiánico en la vida del Jesús histórico defienden que esta característica obedece a que Jesús, durante su predicación, se habría mostrado muy reservado respecto del título de Mesías.

Así, Jesús no habría hablado de su dignidad mesiánica antes de su pasión, sobre todo porque su misión no encajaba con el mesianismo político y liberador que entonces se esperaba. Jesús no podía presentarse ante los judíos con el mensaje de que él era el Mesías sin provocar una radical interpretación equivocada sobre su misión y persona y sin occasionar el peligro de un movimiento político y la intervención de los romanos.

Solamente con la muerte en la cruz se comprende realmente la auténtica condición mesiánica de Jesús, su verdadera identidad como Hijo de Dios. Por lo tanto, el sentido del secreto mesiánico es que la completa identidad de Jesús como Hijo de Dios sólo se tiene tras la muerte en la cruz y la resurrección: la revelación que se dio en Jesús es incompleta y se interpreta equivocadamente antes de la pasión y resurrección. Solamente a la luz de la cruz adquiere verdadero sentido el carácter mesiánico de Jesús y su identidad como Hijo de Dios; hasta ese momento, su comprensión era incompleta, lo que ocasionaba malos entendidos e incomprensiones.

10.- La teoría de las parábolas

La llamada teoría de las parábolas de Marcos tiene que ser tratada en conexión con el secreto mesiánico. Pero es aconsejable hacerlo por separado. La teoría afirma que, para Marcos, las parábolas son discursos enigmáticos. Como tales sirven a la finalidad de encubrir la verdad para lanzar el juicio de endurecimiento sobre el pueblo obstinado. La parábola fue al principio una manera de hablar esclarecedora. Se indican diversos factores que contribuyeron a que las parábolas llegaran a entenderse como enigmas. Se perdió la situación original de muchas parábolas. Dado que la parábola se refiere muchas veces a situaciones concretas, el desconocimiento de este tema

³³⁹ **Interpretación histórica.** El secreto mesiánico pertenece a la historia de Jesús mismo. Fue él quien utilizó este recurso porque no quiso revelar su identidad al principio. Buscaba evitar la publicidad y cualquier tipo de malentendido, porque no aceptaba la comprensión política que tenía la gente acerca del Mesianismo (Cullmann, Taylor).

³⁴⁰ **Interpretación crítico-redaccional.** El secreto mesiánico es un recurso de la comunidad primitiva para salvar el abismo que media entre la proclamación que hace la comunidad de Jesús como Mesías, y los recuerdos que esa comunidad tiene sobre Jesús, que no se había presentado de una manera tan abierta. El secreto mesiánico es un recurso redaccional bien de las fuentes utilizadas por Marcos (Wrede), o bien de Marcos mismo (Bultmann). Sólo la resurrección iluminará la identidad de Jesús.

³⁴¹ **El secreto mesiánico como cristología correctiva.** En los años sesenta algunos exégetas veían a Marcos enfrentado con la Iglesia de su tiempo y afirmaron que Marcos en su evangelio trataba de corregir una cristología falsa que había llegado a extenderse en la comunidad.

que hacer problemática su comprensión.

En la tradición de las parábolas penetran alegorías, ellas elevan la parábola a un nuevo nivel de comprensión, sirven a su actualización, pero terminan por oscurecer su sentido original. Muchas parábolas son utilizadas como instrumento para la parénesis y sufren la reinterpretación correspondiente. En el entorno judío, especialmente en la literatura apocalíptica, existía el *maschal*, una forma del lenguaje simbólico que requería siempre una explicación. De lo contrario era ininteligible. Lo mismo hay que decir acerca de los sueños e interpretaciones de sueños transmitidos por la literatura helenística. En muchas tomas de postura nuevas se interpreta de manera distinta o se pone en entredicho la teoría de las parábolas de Marcos, considerada hasta hace poco como *opinio communis* de los exégetas.

11.- La geografía de los milagros de Jesús

La actividad de Jesús, que sana y remedia adversidades de todo tipo, se desenvuelve en el evangelio de Marcos en dos zonas geográficas antagónicas según las concepciones judías del tiempo: territorio judío y territorio pagano, que representan respectivamente al pueblo de Israel y a los paganos o gentiles. La línea divisoria entre ambas zonas la marca el lago de Genesaret: al oeste, territorio judío; al este, pagano. Diversas travesías de Jesús con los discípulos por el lago indican el paso de una zona a otra.

- En territorio judío tienen lugar doce milagros de Jesús, de los que once suceden en Galilea (norte del país) y sólo uno en Judea (al sur).

En Galilea actúa Jesús en la sinagoga de Cafarnaún expulsando de un hombre un espíritu inmundo (1,21b-28); en casa de Simón y Andrés cura a la suegra de aquél (1,29,31); en el mar calma la tempestad (4,35-5,1); en un lugar indeterminado de la orilla oeste del lago cura a la hemorroísa y reanima a la hija de Jairo (5,21-34); y, en un despoblado, reparte por primera vez panes y peces a la multitud (6,33-46). A veces el evangelista no indica el lugar exacto donde Jesús actúa como es el caso de la curación de un leproso (1,39-45) o el de la curación del niño epiléptico (9, 14-29). La única curación obrada fuera de los límites de Galilea la realiza Jesús al salir de Jericó, a 30 kms de Jerusalén, hecho no casual, pues esta ciudad fue la primera que conquistaron los israelitas, tras pasar el Jordán, en su éxodo hacia la tierra prometida. Jesús devuelve allí la vista a un ciego (8,22-26), antes de realizar su éxodo definitivo de la muerte a la resurrección que tendría lugar en Jerusalén.

- En territorio pagano tienen lugar cinco intervenciones de Jesús distribuidas de este modo: en la región de los gerasenos expulsa una legión de demonios de un endemoniado (5,1-20); en la comarca de Tiro libera de un espíritu inmundo a la hija de la sirofenicia, (7,24-30); en la orilla este del mar cura a un sordo tartamudo (7,31-37); en un lugar desierto lleva a cabo el segundo reparto de panes (8,1-9) y en Betsaida devuelve la vista a un ciego (8,22-26).

Jesús elige, por tanto, como lugar privilegiado de sus milagros, en su mayoría curaciones y exorcismos, "la periferia" de Israel, la provincia de Galilea, en el norte, llamada despectivamente "Galilea de los gentiles o paganos", la región más alejada del influjo del templo y del sistema religioso judío asentado en Judea, en el sur. "Galilea de los gentiles" es casi exclusivamente el lugar de la actividad sanadora de Jesús, dando cumplimiento así a sus palabras: "*No sienten necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; más que justos, he venido a llamar pecadores*" (Mc 2,17), cuando le acusan de comer con recaudadores y descreídos.

La periferia del sistema judío se define de este modo como el lugar más apropiado para la actuación sanadora de Jesús. La salvación de Jesús se concentra en los márgenes de Israel, en lo que podríamos llamar la heterodoxia del sistema.

Dentro de Galilea, Jesús actúa remediando males en todos los ámbitos de la vida humana: en una sinagoga, espacio religioso, libera a un hombre con un espíritu impuro (1,21b-28); en una casa, lugar de la vida privada, cura a la suegra de Simón (1,29-31); en la puerta de la casa, ámbito de la vida pública, realiza curaciones múltiples (1,32-34), y en un despoblado tiene lugar el primer reparto de panes y peces (6,33-46) en rememoración del desierto, donde Dios dio de comer a su pueblo, pero en un nuevo éxodo que, a diferencia del primero, no va ya de Egipto a la tierra prometida, sino de Israel a la nueva tierra prometida. Israel se ha convertido, como Egipto, en tierra de opresión donde la enfermedad, el demonio, la muerte y el hambre campan a sus anchas, esclavizando al ser humano; Jesús llevará al pueblo en un nuevo éxodo a la nueva tierra prometida, esto es, a la vida sin semilla de muerte que anuncian y preconizan sus milagros, y que se manifiesta plenamente con la resurrección.

Por tanto, como la actividad taumatúrgica de Jesús, predominantemente curaciones o exorcismos, no tiene límites ni fronteras; Jesús actúa en territorio judío y pagano; dentro del país judío, además, no hay ningún espacio de la vida humana que le sea ajeno. La salvación de Jesús alcanza a todos: es universal; va dirigida a cualquier persona independientemente del sitio en que ésta se encuentre. La vieja división del mundo en judíos y gentiles o paganos ha terminado. Ya no hay dos, sino un solo mundo donde todos pueden beneficiarse de la salvación de Dios. Lejos del sistema judío (Galilea de los gentiles) o fuera (pueblos paganos) es posible la salvación... O mejor todavía, es

precisamente en la periferia del sistema judío o fuera de él donde se manifiesta con fuerza el poder de Jesús que pone remedio a toda clase de males.

Llama sorprendentemente la atención que, en el evangelio de Marcos, Jesús no cure a ningún enfermo, ni remedie ninguna necesidad en Jerusalén, tal vez por ser ésta el lugar de donde viene la oposición más fuerte a su doctrina liberadora, por hallarse en ella el Templo y su aparato ideológico, que impiden la liberación del hombre. Tampoco verán los discípulos en el evangelio de Marcos a Jesús resucitado en Jerusalén; tendrán que desplazarse para ello a Galilea: *"Y ahora, marchaos, decid a sus discípulos y, en particular, a Pedro: Va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, como os había dicho"* (16,7). (*Jesús Peláez*)

12.- El comienzo del evangelio de Marcos

El evangelio de Marcos no sigue las pautas de las “vitae” helenísticas, que solían comenzar elogiendo la ascendencia y la educación de sus protagonistas. Los datos que su autor tenía acerca de los orígenes de Jesús no eran apropiados para tal propósito. A pesar de ello, el comienzo de Marcos persigue el mismo objetivo que el de otras biografías de su época: manifestar el honor adscrito de su protagonista. Según Marcos, este honor no procede de su ascendencia humana, sino del hecho de ser Hijo de Dios. A través de un proceso ritual, que tiene su centro en una etapa liminal de revelación y prueba, el evangelista va manifestando la verdadera identidad de Jesús como intermediario del patronazgo de Dios sobre su pueblo.

Los estudiosos y comentaristas reconocen en los primeros versículos de Marcos (Mc 1,1-15) una serie de características que los distinguen del resto del evangelio. Sin embargo, no están de acuerdo cuando se trata de precisar la extensión y la naturaleza del “comienzo” del evangelio. Las posturas de mayor consenso sitúan el final del mismo en Mc 1,13 y en Mc 1,15.

Lo más característico del comienzo de Marcos es que no dice nada acerca de la ascendencia, nacimiento y educación de Jesús.

Marcos sabía que Jesús era originario de una aldea de Galilea llamada Nazaret (Mc 1,9), y le tenía por galileo (Mc 14,70). Conocía también el nombre de su madre y de sus hermanos y hermanas, aunque no el de su padre (Mc 6,3). También podía saber algo acerca de su educación, pues la educación de los artesanos consistía en aprender el oficio paterno con todos estos datos, Marcos podría muy bien haber comenzado su obra hablando acerca del origen y educación de Jesús.

El humilde origen de Jesús, nacido en una aldea desconocida y en una familia insignificante, fue el principal obstáculo con el que Marcos se encontró a la hora de componer su “vida” de Jesús, pues este tipo de relatos trataban de elogiar a sus protagonistas, y en este elogio la nobleza del origen y la educación eran de gran importancia. La mayor parte de los protagonistas de las “vidas” contemporáneas eran personajes ilustres, que pertenecían a familias nobles y podían exhibir un acreditado *pedigree* en cuanto a su origen y educación, pero Marcos no podía mostrar nada de esto recurriendo a los datos de que disponía sobre los orígenes de Jesús.

La presentación de Juan Bautista (Mc 1,4-8) está orientada a subrayar el honor de Jesús. Casi todo lo que se dice de Juan tiende a resaltar su condición de verdadero profeta, y por tanto su honor. Su actuación tiene lugar en el desierto, junto al Jordán. Ambos lugares están relacionados con los acontecimientos del éxodo.

La presentación de Jesús (Mc 1,9-15) es, desde el punto de vista literario, paralela a la de Juan. Sin embargo, desde el punto de vista del contenido, constituye la confirmación de todo lo que se ha dicho antes sobre él.

El momento central es la visión que sigue al bautismo, en la que se revela el origen del honor adscrito de Jesús. Marcos puede decir que Jesús es el ungido (de Dios), el Señor a quien Juan bautista prepara el camino, y el más Fuerte que bautizará con Espíritu Santo, porque el Espíritu Santo ha descendido sobre él, y Dios mismo le ha declarado Hijo suyo. Desde la perspectiva de Marcos, el bautismo es el momento en que se revela la verdadera identidad de Jesús. El personaje del que va a hablar no es sólo un hombre llamado Jesús, que procede de Nazaret de Galilea (Mc 1,9), sino el Hijo de Dios que posee su Espíritu.

En conclusión; Marcos no comenzó su evangelio hablando de los orígenes y la educación de Jesús porque los datos de que disponía sobre su origen y educación no eran los adecuados para poner de manifiesto el honor adscrito del protagonista de su relato. Sin embargo, Marcos no renunció a este objetivo tan importante de las “vidas” helenísticas, sino que trató de alcanzarlo por otro camino. En efecto, Marcos se sirvió de algunas tradiciones relacionadas con el comienzo de la actividad de Jesús para revelar el origen de su honor adscrito. Esta es la principal finalidad del prólogo, en el que se cita un anuncio atribuido a Isaías (Mc 1,1-3); y de la presentación de Juan bautista, que apunta hacia la manifestación del más Fuerte (Mc 1,4-8); pero aparece, sobre todo, en la presentación de Jesús como Hijo de Dios que recibe el Espíritu y es constituido heraldo del reinado de Dios (Mc 1,9-15).

La presentación que Marcos hace de Jesús (Mc 1,9-15) tiene la forma de un ritual de transformación de estatus, en

el que se distinguen claramente los tres momentos propios de este tipo de rituales: la separación con respecto a su lugar de origen y a sus relaciones habituales; el periodo de iniciación que tiene lugar en el Jordán y en el desierto; y la agregación, que en este caso se traduce en un regreso a Galilea con un nuevo estatus. Al final de esta presentación Jesús aparece como el intermediario a través del cual Dios actuará como patrón de su pueblo.

Extracto del artículo; ¿Por qué comienza así el Evangelio de Marcos? (de Santiago Guijarro Oporto)

13.- El Testimonio de Papías

El testimonio más antiguo que tenemos sobre la composición de los evangelios canónicos es el de Papías, obispo de Hierápolis, en Frigia, que escribió hacia el 130 una «Interpretación (exégesis) de los Oráculos del Señor», en cinco libros. Esta obra se perdió hace mucho tiempo, pero el historiador Eusebio de Cesárea ha conservado de ella los dos pasajes siguientes: «*Y el Anciano decía: Marcos, que fue el intérprete de Pedro, puso por escrito cuidadosamente todo aquello de lo que guardaba memoria, aunque sin ajustarse al orden de las cosas que el Señor había dicho y realizado*».

En efecto, a quien él escuchó o acompañó no fue al Señor, sino a Pedro más tarde. Éste procedía según las conveniencias de su enseñanza y no como si quisiera dar la ordenanza de los oráculos del Señor. Por tanto, no se puede censurar a Marcos el haberlos redactado del modo como él los recordaba. Su única preocupación fue no omitir nada de lo que había oído, sin permitirse ninguna falsedad en ello». Hoy día las posturas ante este testimonio son divergentes:

1) hasta el siglo XIX ha sido considerado literalmente histórico, de acuerdo con la tradición griega, latina e incluso siríaca (Efrén), que no harán más que repetir este testimonio, añadiendo algunos detalles. Suelen identificar a Marcos con el «hijo de Pedro» (1 Pe 5,13) y con el Marcos o Juan Marcos o Juan, compañero de Pablo (sobre Juan: Hch 13,5,13; Marcos: Hch 15,39; Col 4,10; Flm 24; 2 Tm 4,11; 1 P 5,13; Juan Marcos: Hch 12,12.25; 15, 37). Esta postura es mantenida en nuestros días por algunos sectores.

2) Frente a este punto de vista se alzó el sector crítico, que le negó todo valor histórico, a la luz de todos los datos aportados por la crítica moderna. Para este sector, Marcos no recoge la predicación de Pedro, sino que el evangelio es obra de un redactor, que elabora diversas fuentes.

El autor pudo llamarse Marcos, aunque es discutible que se identifique con Juan Marcos. La noticia fue inventada por Papías en su lucha contra los gnósticos en Asia Menor, inspirándose en la cita de 1 Pe 5,13, con la finalidad de prestigiar el segundo evangelio.

3) Valor sustancial. Una tercera postura, intermedia y mayoritaria hoy día, advierte que, a la luz del análisis interno de la obra no se puede sostener que haya sido redactada al dictado de Pedro o recogiendo su predicación. La obra supone una tradición oral y escrita previa, que elabora el autor en función de unos problemas que quiere iluminar.

Sin embargo, hay que admitir un valor sustancial al testimonio de Papías, en el sentido de que el autor se llamaba Marcos, que su obra tiene carácter catequético y que está fundamentada en la tradición apostólica. Pero, a partir de aquí, se dividen las opiniones, discutiéndose si hay que identificar a Marcos con el citado en Hechos de los Apóstoles, Cartas de Pablo y 1 Pedro y si hay indicios válidos que muestren una relación de Marcos con Pedro.

14.- Casa y comunidad de Jesús

Casa (oikia, oikos) Estos términos aparecen en treinta y una ocasiones en el evangelio según Marcos, siendo más frecuente el uso de oikia. Este término se refiere trece veces al espacio físico doméstico (1,29; 2,15; 6,10; 7,24; 9,33; 10,10; 10,29.30; 12,40; 13,15; 13,34.35; 14,3) y cinco a un sentido figurativo (3,25 (2x); 3,27 (2x); 6,4). El término oikos se reconoce en diez ocasiones como espacio físico doméstico (2,1; 2,11; 3,20; 5,19; 5,38; 7,17; 7,30; 8,3; 8,26; 9,28) y tres en alusión al santuario del templo de Jerusalén (2,26; 11,17 (2x)). Se aprecia el uso indistinto de ambos términos en la referencia a la casa donde está presente Jesús (1,29; 2,1; 2,15; 3,20; 5,38; 7,17; 7,24; 9,28; 9,33; 10,10; 14,3). Únicamente no existe tal alusión en la narración de la comida de Jesús con los Doce en Jerusalén (14,12-26), aunque queda definido el espacio doméstico por diversos elementos: «una sala grande... en el piso superior, cubierta con alfombra» (vv. 14-15: *katalyma... avagaion mega estrômenon*). Ambos vocablos aparecen del mismo modo haciendo referencia al envío de Jesús a una casa (2,11; 5,19; 6,10; 7,30; 8,26). Finalmente, aparece el uso de la imagen de la casa en las sentencias y paráboles de Jesús (3,25; 3,27; 6,4; 10,29.30; 11,17; 13,34.35).

De los veintitrés momentos en que los términos *oikia, oikos* aparecen en Marcos como una localización física doméstica, Mateo y Lucas los recogen en once y nueve ocasiones respectivamente. Resulta llamativo que en las citas donde Marcos nombra la casa de forma genérica (2,1; 3,20; 7,17; 7,24; 9,28; 9,33; 10,10), esta no es mencionada en los paralelos de los otros sinópticos, lo cual indica posiblemente que la intencionalidad de Marcos

en la mención de este espacio ya no habría sido importante para ellos. En este sentido, estos datos permiten reconocer la presencia significativa de la casa en la narración de la obra de Marcos.

Casa es el lugar de reunión, y la comunidad reunida. La nueva familia de Jesús, formada por hermanos/as, hijos y madres (sin padres de tipo patriarcal: 3, 31-35; 10, 29-30), aparece como casa de Jesús. Sus seguidores no son sinagoga (estancia judía de oración y estudio de la ley), ni iglesia en el sentido jurídico de comunidad sagrada, sino casa y/o comunión fraterna. Frente al templo nacional israelita, construido en jerarquía, partiendo de los sacerdotes privilegiados, Jesús ha iniciado un movimiento laical de personas que abandonan templo y sinagoga para convivir y descubrir la presencia de Dios (el mesianismo) en la casa familiar donde se juntan, dialogan y oran, en apertura a todas las naciones (11, 17). Lógicamente, le condenan pues ello implica la «caída» del templo israelita (11, 12-14; 14, 58; 15, 29), pero él ha puesto ya las bases de la «casa» cristiana. Éstas son las casas principales que aparecen en Marcos:

1. Casa de Simón (de la suegra de) y de Andrés, lugar de curación (resurrección) y servicio (1, 29), frente a sinagoga «de ellos» (judíos) donde habita el hombre impuro (1, 23).

2. Casa de curación y perdón, donde Jesús perdona y cura al paralítico, siendo criticado por los escribas, que vienen a vigilar esa casa (2, 1-12).

3. Casa de comida, que Jesús comparte con publicanos y pecadores, superando la ley de pureza de los escribas de los fariseos, que le critican (2, 15-17).

4. Casa de familia, donde Jesús reúne al «corro» de madres, hermanos/as, que cumplen la voluntad de Dios, superando la crítica de escribas y familiares antiguos, que le vigilan o vienen a expulsarle de ella (3, 20-35).

5. Casa de explicación y doctrina especial para la Iglesia (7, 17; cf. 4, 10). Jesús ofrece a todos la enseñanza fundamental, pero después se la explica a los discípulos «en casa».

6. Casa de nuevos «milagros».

a) Del Archisinagogo judío que se hace «creyente» con su esposa, pues entra Jesús con tres discípulos y cura a la hija enferma/muerta (5, 35-43).

b) De la sirofenicia, con la curación de la niña pagana y la apertura universal del mesianismo de Jesús (7, 24-30; cf. 9, 28), por encima de la ley de los escribas, con pan/curación para los gentiles (cf. 7, 17, donde se expone un mensaje de pureza universal, en la casa).

7. Casa de igualdad/fidelidad matrimonial (10,10), donde Jesús afirma que el niño es el más grande (9, 33).

8. Casa de Simón leproso, donde la mujer unge a Jesús para la sepultura y se anuncia (anticipa) la misión universal (14, 3-9). En esa línea se puede hablar de una casa eucarística, aunque Marcos no llama al cenáculo casa, sino habitación superior (katalyma: 14, 14) donde Jesús instaura su pascua.

La casa es el lugar de la Iglesia por excelencia, tanto en su perspectiva negativa (las normas de esa casa van en contra del ideal y práctica de los escribas) como positiva (en ella se cumplen los elementos básicos del mensaje de Jesús). En esa línea, Jesús ha venido a destruir la Casa del Fuerte (3, 22-30), Satán, que dominaba este mundo, y a reconstruir la casa del templo, donde entró David y tomó los panes de la proposición (2, 26).

15.- Las mujeres en el evangelio de Marcos

Las mujeres ocupan un lugar significativo en Marcos, tanto en el despliegue del discipulado como en el comienzo de la vida eclesial. Ellas reflejan (con la excepción de Herodías) el aspecto bueno de la vida, de manera que ya no aparece como grupo inferior, bajo una ley especial, dictada y sancionada por varones, sino que empiezan a mostrarse simplemente como seres humanos, como discípulas y creyentes, en igualdad con los varones, pero más fieles que ellos.

a. Punto de partida:

1. 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).

2. 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); ella aparece, probablemente, ante la cruz de Jesús y entre las mujeres de la pascua (15, 40-41.47; 16, 1-8), pero no juega todavía un papel positivo en el despliegue de la salvación, como sucederá en Mt 1-2 y en Lc 1-2.

b. Mujeres curadas:

1. La suegra de Simón, que recibe poder para servir a los demás (1, 31).
2. La hemorroisa y la hija de Jairo reciben salud para poder realizarse plenamente como mujeres (personas) en libertad y gozo (5, 21-43).
3. La sirofenicia y su hija son signo de todo el paganismo (varones y mujeres) que se abre a la fe mesiánica (7, 24-30).

c. En el camino de la Iglesia:

1. La suegra de Pedro, que sirve a los demás, es el primer signo eclesial (1, 31).
2. Las hermanas forman con los hermanos y las madres la verdadera Iglesia: en los lugares clave de Marcos, la fraternidad eclesial incluye en igualdad a varones y mujeres (cf. 3, 21-35; 10, 28-31).
3. La mujer casada no puede ser expulsada por el marido dentro de una Iglesia donde resulta esencial la fidelidad mutua (10, 1-12).
4. 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).
5. La viuda pobre que da todo lo que tiene es signo de Jesús, pero también de la verdadera comunidad, que sustituye al templo (12, 41-44).
6. La mujer del vaso de alabastro unge a Jesús y entra a formar parte del kerigma universal del evangelio (14, 3-9).
7. Las mujeres de la cruz, del sepulcro y de la pascua (entre las que puede estar la madre de Jesús) 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); ellas están en el principio del camino de la Iglesia (16, 1-8), como ratificará el final canónico, aunque citando sólo a María Magdalena (16, 9).

Identidad de las mujeres en Marcos:

1. Madres. Marcos destaca la función de la madre de Jesús, en el contexto de la comunidad (donde hay lugar para las madres: 3, 31-35) y desde la perspectiva de origen (6, 3), de manera que a Jesús se le define como «Hijo de María».

2. Hermanas. Forman con hermanos y madre la comunidad o corro de Jesús en 3, 31-35 (cf. 10, 28-30), de un modo destacado, pues en la comunidad hay lugar para las madres, pero no para los padres, en sentido patriarcal.

3. Esposas. Ellas tienen los mismos derechos y deberes que los esposos en el matrimonio (10, 1-12; cf. 12, 18-27).

4. Curadas. Jesús cura a las mujeres igual que a los varones y al hacerlo las presenta como símbolo y/o compendio del mundo judío (5, 21-43) y pagano (7, 24-30) que espera la llegada del Mesías.

5. Discípulas. Ellas son símbolo fuerte del discipulado: sirven (1, 29-31) y al hacerlo ofrecen lo que tienen, hasta su propia vida (12, 41-44), ungiendo a Jesús para su entrega (14, 3-9).

6. Seguidoras. Pero, más que discípulos, las mujeres de Marcos son seguidoras de Jesús, las primeras cristianas. Las tres mujeres de la cruz, entierro y tumba vacía (15, 40-41.47; 16, 1) constituyen la culminación histórica del discipulado; llegan donde nadie ha llegado, se mantienen donde todos han caído. Es evidente que para culminar el camino han de dar el último paso (venir a Galilea: 16, 7-8), pero eso han de hacerlo también los varones.

Marcos no idealiza a las mujeres (cf. 6, 14-29: la «mujer» de Herodes Antípaso, asesina de Juan Bautista), pero es evidente que no las subordina a los varones. No hay diferencia de pureza, ni distinción de jerarquía entre unas y otros. La Iglesia posterior, reintroduciendo la jerarquización masculina del ambiente social (del judaísmo), ha sido infiel a la experiencia de Marcos. Sin duda, ella debe dar un cambio.

16.- Marcos y la cuestión del judaísmo

Marcos no ha planteado la problemática eclesial en términos de separación y conflicto exterior entre judeo-cristianos y pagano-cristianos, tal como hará la tradición paulina (Gal, Ef) y lucana (cf. Hch 15), pues, a su juicio, en la raíz mesiánica de la salvación, judíos y gentiles aparecen vinculados por una misma necesidad y por un mismo don de Cristo. En esta perspectiva es posible afirmar que en Marcos todo es israelita, desde el mensaje del Bautista

(1, 1-8) hasta el juicio de los sacerdotes que condenan a Jesús (14, 55-65); pero todo es, al mismo tiempo, humano, pues Jesús expande y aplica a todos la promesa de salvación de Israel. En ese sentido la problemática del judaísmo rabínico no está fuera, sino dentro del mismo cristianismo, como lo muestran los tres rasgos que siguen:

1. Curaciones. Es evidente que Jesús ha comenzado curando a los endemoniados y enfermos de Israel. Pero a nivel de enfermedad llega un momento en que judíos y gentiles son iguales (se encuentran igualmente necesitados), como saben los mismos rabinos. Por eso, las curaciones de los gentiles (5, 1-20; 7, 24-30 y quizás 7, 31-37) aparecen insertas de un modo normal en un contexto judío.

2. Palabra y pan. Es también evidente que Jesús ha comenzado ofreciendo su palabra a los judíos; pero la necesidad de la enseñanza es también igual para judíos y gentiles; por eso, la parábola de las tierras (4, 3-9) se puede aplicar por igual a unos y otros. Lo mismo sucede en las multiplicaciones: ante el hambre no existen distinciones; parece claro que la primera multiplicación sucede en contexto judío (6, 30-44); la segunda se inscribe en contexto pagano (8, 1-10).

3. Judíos y gentiles condenan por igual a Jesús en Marcos 14-15, vinculándose en un mismo ritmo de violencia. Las razones de unos y otros resultan semejantes. Unidos en la muerte del Mesías, ellos se vinculan también ante su salvación.

Por eso, el problema del judaísmo ha de plantearse desde dentro del cristianismo. Ciertamente, para la Iglesia de Marcos el judaísmo de tipo rabínico es ya un problema exterior: así habla de las sinagogas *“de ellos”* (1, 23.39). Pero, al mismo tiempo es un tema interior, como muestra el conflicto de 7, 1-23 sobre la auténtica pureza. Ese texto resulta esencial para toda comprensión del evangelio: en el fondo de la Iglesia de Jesús sigue habiendo un judeocristianismo que no llega a comprender la implicación de pureza (7, 1-23) y entrega universal (8, 27-9, 1) de Jesús. De un modo especial, los judeocristianos de 3, 31-35 (y/o las mujeres de 16, 1-8) están llamados a unirse a la casa de Jesús que es la Iglesia en Galilea.

17.- El Templo. El fin de una teología y de una época

El templo era un elemento esencial de la religión israelita de aquel tiempo, pues vinculaba el culto de Dios con la vida del pueblo. El orden del templo y de sus sacrificios determinaba gran parte de la identidad del judaísmo, en el periodo del segundo templo (el primer templo había sido el de Salomón, destruido el 587 a.C.), en cuyo final se sitúa la figura y obra de Jesús:

- Segundo templo (525 a.C.-70 d.C.). Tras el «retorno» del exilio, los judíos tuvieron que aprender a vivir y defenderse sin un rey ni estado propio, y lo hicieron en torno a un templo nacional, con una «ley» especial, que les permitió sobrevivir y configurarse como un pueblo elegido. Dentro de la lógica de este mundo, los judíos tendrían que haber desaparecido, como desaparecieron los moabitas o edomitas, los filisteos o nabateos del entorno. Ellos, en cambio, no sólo no desaparecieron, sino que salieron fortalecidos de la crisis, pudiendo concentrarse en lo esencial: Su Ley, sus tradiciones, relacionadas con un templo.

Hay diez grados de santidad: **la tierra de Israel** es más santa que la de todos los demás países...

Las ciudades amuralladas (de Israel) son más santas que las otras partes (del país) ya que los leprosos eran expulsados de su interior... Mayor santidad tiene **la zona dentro de los muros** (de Jerusalén) ... **La montaña del templo** tiene todavía mayor santidad, ya que no pueden entrar en ella los hombres o mujeres que padecen flujo...

La empalizada es todavía más santa, ya que no pueden entrar en ella los gentiles y los que se han contaminado con impureza de cadáver. **El atrio de las mujeres** es todavía más santo, ya que no puede entrar en él nadie que no haya tomado el baño de purificación en el mismo día... **El atrio de Israel** es todavía más santo, porque nadie a quien falte la expiación puede entrar en él... **El atrio de los sacerdotes** es todavía más santo, ya que ningún israelita puede entrar en él a no ser cuando es necesario: para la imposición de manos, para la inmolación y para la agitación ritual. **La zona entre el vestíbulo y el altar** es todavía más santa, ya que no pueden entrar en ella los que tienen defecto corporal... **El Santo** es todavía más santo... **El Santo de los Santos** es todavía más santo, ya que nadie puede entrar en él a no ser el Sumo Sacerdote, el día de la expiación, en el momento de la liturgia (Misná, Kelim 1, 8-9)

Es evidente que este esquema progresivo de sacralidad en torno a Jerusalén y su templo se opone al proyecto de Jesús, que ha combatido esta visión de una pureza que expulsa de su espacio sagrado a leprosos y hemorroicas, a gentiles y mujeres.

Nombres y funciones. Jesús, nuevo templo

El Tample era la institución fundamental del judaísmo: signo de presencia de Dios, centro económico, social y/o religioso del pueblo. Jesús lo combatió y por eso le mataron.

Ese conflicto de Jesús con el templo define la novedad radical de la Iglesia, para la que el único templo es el camino y vida de Jesús que acoge y perdona a los hombres, vinculándoles con Dios. Se pueden dividir los textos de Marcos sobre el templo en sentido histórico y teológico, partiendo de las tres palabras básicas (casa, santuario, nave), para hablar después de sus funciones. Tres nombres:

1. El templo es «oikos»: casa donde los sacerdotes deberían compartir el pan (2, 26), superando un tipo de sacralidad clasista, y casa de oración para todos los pueblos (11, 17). En esa línea, Marcos asume su valor positivo.

2. El templo es «hieron»: espacio y construcción sagral (cuerpo central, edificios anejos, patios) controlada por los sacerdotes; Jesús lo ve (11, 11) y realiza allí un signo profético de destrucción que le lleva a ser condenado a muerte (11, 15-19). En ese santuario mentiroso que debe destruirse ofrece Jesús su enseñanza verdadera (12, 35; cf. 14, 49), centrada en la promesa de destrucción (no quedará piedra sobre piedra: 13, 1-3) y de nueva creación (en tres días construirá un templo no hecho por manos humanas, como casa de oración para todas las naciones: 14, 58 y 11, 17).

3. El templo es «naos»: nave o espacio interior (como nave invertida) donde se dice que habita Dios. Falsos testigos del juicio y Calvario (sacerdotes) acusan a Jesús de haber dicho que lo destruirá (14, 58; 15, 29), en palabra que irónicamente es verdadera: a su muerte se rasga el velo del “naos” (15, 38) y acaba el sistema de sacralidad judía.

En cuanto al significado y al alcance de la intervención de Jesús en el templo en Mc 11,15-19, las opiniones de los comentaristas se pueden reducir sustancialmente a cuatro. Según la primera, Jesús habría asumido la defensa de la santidad del templo, interviniendo contra los abusos y las degeneraciones que con el tiempo se habían introducido en los atrios de los paganos. Se trataría de una «purificación del templo», que no representa nada esencialmente nuevo respecto a una determinada tradición profética de Israel. Los que sostienen esta interpretación señalan que Jesús no se enfrenta al culto que los sacerdotes ofrecían en los atrios internos; más aún, en el versículo 16 Jesús se hace defensor de las prescripciones judías sobre la santidad del templo, y en el versículo siguiente, del mismo modo que Isaías, sigue considerando el templo como «casa de oración».

En cambio, según otros comentaristas, Jesús, al liberar el atrio de los paganos de actividad comercial, pretende hacer posible en ese espacio la adoración por parte de los no judíos. También según esta opinión, Marcos reconocería la plena validez del templo, pero, además de ello, se haría defensor de la apertura del templo a los paganos y de su entrada en el pueblo de Dios en pie de igualdad con los judíos. Esta interpretación se apoya sobre todo en que sólo Marcos, entre los cuatro evangelistas, incluye en la cita de Isaías las palabras «para todos los pueblos».

Según un tercer grupo de comentaristas, Jesús se pronunciaría contra el sistema sacrificial, ante todo porque impide el cambio de la moneda que servía para adquirir los animales del sacrificio, después impidiendo la compraventa de esos animales al derribar los puestos de los vendedores y, finalmente, impidiendo el transporte de las ofrendas. Estos autores, en efecto, traducen el término *skeuos* de 11,16 —lo cual es legítimo— por «vaso» y concluyen que se trata de los vasos sagrados en los que se recibían los dones y ofrendas, que luego, a través de los atrios del templo, se llevaban al altar.

Finalmente, según otros, Jesús habría actuado en el templo en calidad de Mesías escatológico y habría marcado con su gesto el fin irrevocable del culto judío.

Probablemente debido a su larga prehistoria literaria y a su diferenciada utilización en los cuatro evangelistas, este episodio se presta a interpretaciones tan distintas, de tal modo que ninguna de ellas puede explicar de modo satisfactorio todos los detalles.

Más que un edificio, el “naos” es un símbolo. La única vez que se menciona en la narración y no en palabras en estilo directo, aparece en sobreimpresión sobre la cruz de Jesús: el lugar de los hechos es el Calvario; el naos —más aún, su cortina que se rasga— es significado de los hechos. Por tanto, Marcos habla del hieron en un registro básicamente narrativo, y del naos, en un registro exclusivamente hermenéutico.

También la actitud crítica del evangelista es diversificada. El hieron está condenado por falta de fidelidad a su destino original, al haberse convertido la casa de oración en cueva de ladrones. El naos, en cambio, es sometido a crítica por ser hecha por manos humanas *kheiropoietos*; es decir, no por incumplimiento, sino por la inadecuación de su misma naturaleza.

El evangelista diferencia incluso las destrucciones de uno y otro, que el lector esperaría causadas por la misma catástrofe. En cuanto al hieron, hay que distinguir incluso entre el fin y la destrucción. El fin —y más concretamente el fin de la función cultural— es declarado por Jesús en clave simbólica a través de la desecación de

la higuera estéril de Marcos 11: el hieron, destituido de su función, no volverá a dar frutos nunca más. En cambio, el evangelista habla en el capítulo 13 de la destrucción piedra tras piedra de los espléndidos edificios herodianos, ahora ya carentes de valor para el verdadero culto. Tal destrucción, al ser anunciada para un tiempo sacudido por guerras, rumores de guerras y enfrentamientos entre reinos, ha de concebirse ante todo como un acontecimiento histórico consumado por la espada y el fuego. Más aún: al estar presentada en términos de profanación, es evidente que no será obra de Dios, sino de los hombres. Y, finalmente, es presentada al lector, interpelado explícitamente por única vez en el evangelio, como no sucedida todavía.

18.- Geografía y Teología

Marcos, un esquema de geografía sagrada:

1. Desierto (1, 1-13): Punto de partida penitencial, vinculado al Antiguo Testamento, a Juan Bautista (1, 1-8) y con la tentación satánica (1, 12-13). Pero ya aquí se dice que Jesús vino de Nazaret (1, 9) y su identidad queda marcada por la voz del Padre de los cielos y por la presencia del Espíritu (1, 9-11).

2. Galilea (1, 14-8, 26). Jesús comienza su misión en Galilea (1, 14), donde anuncia la llegada del reino de Dios y realiza sus signos principales. Por eso, el evangelio queda vinculado a Galilea, que es la tierra de Jesús, un lugar abierto por el mar a todos los pueblos.

3. Camino de Jerusalén, muerte del Mesías (8, 27-15, 47). Jesús convierte su vida en don al servicio del Reino, que debe llegar a Jerusalén. Por eso sube a la ciudad, y se pone allí en manos de los hombres (de los sacerdotes) que le entregan en manos del poder de la muerte (de Pilato), muriendo, así como un fracasado. Le abandonan los discípulos, las autoridades le matan.

4. Retorno pascual a Galilea (16, 1-8). El joven de la pascua pide a las mujeres que vuelvan con los discípulos a Galilea, donde verán a Jesús, retomando su camino de Reino, un camino que, conforme a 13, 10 y 14, 9, se encuentra abierto a todos los pueblos de la tierra, a todo el cosmos. Eso significa que el evangelio no se extiende desde Jerusalén, sino desde Galilea.



Territorios judíos y territorios paganos en Marcos

A comienzos del siglo I, el lago de Tiberíades estaba rodeado de territorios pertenecientes a autoridades políticas diferentes: la orilla oeste estaba bajo la autoridad de Herodes Antipas, la orilla noreste pertenecía al territorio de Herodes Filipo, mientras que las orillas este y sureste eran territorios paganos: el territorio de Hipos estaba vinculado a la provincia de Siria, mientras que el extremo sureste, así como las dos orillas del Jordán, al sur del lago, pertenecían al territorio de la Decápolis, red de ciudades helenísticas declaradas autónomas por Pompeyo. Por último, la región de Tiro y Sidón pertenecía a la provincia de Siria del Imperio romano. Territorios judíos y territorios paganos se encuentran, pues, mezclados en un espacio relativamente restringido. Varios relatos del evangelio de Marcos presuponen estos datos geopolíticos objetivos y apuestan por la geografía para abordar la cuestión de la misión entre los paganos: existe un acusado paralelismo entre el relato de la curación de un

endemoniado en la sinagoga de Cafarnaún, en Mc 1,21-28, y el de la curación del endemoniado geraseno, en Mc 5,1-20.

En ambos casos, Jesús efectúa un gesto de poder cuyo beneficiario es primero un judío (Mc 1) y después un pagano (Mc 5). Al ministerio de Jesús en medio judío parece corresponder, pues, un ministerio en medio pagano. En el segundo caso, Jesús no duda en ir al encuentro de alguien que es impuro –un pagano– para hacerle beneficiario de un gesto de poder. Esta dimensión de impureza está subrayada por el simbolismo del relato de Mc 5,1-20: el endemoniado está entre las tumbas, con cerdos en su proximidad. Jesús no se queda en la realización de este único gesto de poder. La población le ruega que abandone el país, y es el hombre curado el que da testimonio de lo que le ha sucedido. Sin embargo, el verbo proclamar, *keryssô*, es utilizado en Mc 5,20 (igual que en Lucas, pero con la diferencia de Mateo, cuyo relato paralelo posee un final muy diferente). Este verbo es específico de la predicación evangélica: el testimonio dado por el hombre abre la puerta a un futuro anuncio del evangelio en tierra pagana. El relativo fracaso conocido por el propio Jesús, según el relato, ¿pretende ilustrar las dificultades de esta misión? Del mismo modo, el relato de Mc 7,24-30 40 (paralelo en Mt 15,21-28) apuesta por la geografía para manifestar la singularidad del comportamiento de Jesús, que no duda en dirigirse a Siro-Fenicia, en tierra pagana.

El relato de Marcos ilustra las dificultades y las reticencias de las comunidades judeocristianas en integrar a cristianos de origen pagano, incluso aunque parezca mucho más abierto que su paralelo mateano al omitir el logion enormemente restrictivo puesto en labios de Jesús en Mt 15,24: «*Yo no he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel*». Así pues, el evangelio de Marcos se apoya en la geografía del relato para ilustrar no solamente los desafíos y las dificultades de la misión en medio pagano, sino también, en la vida cotidiana de las comunidades cristianas, las ligadas a la integración de los creyentes de origen pagano.



Galilea

“Galilea” se deriva probablemente del hebreo *gahl* (Círculo), era la región más septentrional de las tres comarcas de Palestina y había sido asignada en otro tiempo a las tribus de Zabulón, Isacar, Asser y Neftalí. El lago de Genesaret y el río Jordán formaban su frontera por el este, al oeste la Ciudad y el distrito de Tolemaida. Por el norte se unía a la región de Tiro. Por el sur Galilea terminaba en la gran llanura que comienza en el Carmelo y termina en el valle del Jordán cerca de Esutopohs. La población en tiempos de Jesús se componía de judíos principalmente en las aldeas y en el interior de la región. Las Ciudades helenizadas y los dominios en el oeste estaban poblados mayoritariamente por gentiles. El proceso de helenización fue promovido por las ciudades helenizadas, a través de las regiones paganizadas y medio paganizadas que rodean a Galilea como una isla, mediante la política de helenización de Herodes el Grande, de sus hijos y “extranjero”, grandes terratenientes helenísticos que habían comprado la posesión de amplias partes del terreno productivo.

Desde el año 38 a. C. Galilea era dominio fijo de Herodes. Después de la muerte de este, Galilea constituyó con

Perea una tetrarquía separada políticamente de Judea y fue regida por Herodes Antipas hasta el año 39 d. C. Antipas trasladó su residencia de Séfora, situada 6 kilómetros al norte de Nazaret a Tiberiades. El que su pronunciación no fuera totalmente precisa, especialmente en las consonantes, se debió a la influencia ejercida por la lengua griega, que se utilizó aquí abundantemente y coloreó el arameo. La benignidad del clima permitía toda clase de plantas. Se menciona los nogales, la palmera, la higuera el olivo, el viñedo y toda clase de frutas. A causa de los latifundios la mayor parte de los galileos vivían en dependencia económica. Las ansias de independencia eran aquí más fuertes que en las restantes partes de Palestina.

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

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

Sin embargo, se desconoce gran cosa de las comunidades cristianas galileas y el cuadro que Marcos describe de Galilea carece de la plasticidad suficiente como para imaginar allí a sus comunidades o a él mismo. Además, resulta sumamente dudosa una espera de la parusía centrada sobre Galilea (16, 7). Algunos autores subrayan sencillamente la actividad galilea de Jesús que, en Marcos, se convierte en periodo clásico con carácter de modelo.

La preocupación de Marcos por Galilea indicaría la orientación del evangelista a la misión de los gentiles.

19.- El Hijo del hombre

Sin nombrarse nunca Mesías, Hijo de Dios o Señor, sin decir nunca "Yo soy..." con el atributo que sea (como en el evangelio de Juan), Jesús ofrece, sin embargo, indicaciones importantes.

La más frecuente -diez veces- es la locución "el Hijo del hombre", cuyo origen está en el libro de Daniel. En una famosa visión apocalíptica (cap. 7), Daniel contempla la sucesión de los imperios: los cuatro primeros, maléficos, están representados por monstruos (Babilonia, los medos, los persas y los griegos). Entonces llega "como un hijo de hombre" (sin artículo), figura simbólica del pueblo cuyo Dios es el Rey: a diferencia de los otros, el Reino de Dios será lo mejor que cabe esperar. En la época del Nuevo Testamento, en la literatura Judía (Libro de Esdras, libro de Henoc), este "hijo de hombre" ya no es una figura simbólica, sino un individuo cuya aparición coincide con la llegada de Dios.

Marcos ha sido el primero que ha escrito la historia humana de Jesús Hijo del Hombre, presentándola en su evangelio de una forma personal, encarnada y coherente. Desde ese fondo ha escrito la historia de Jesús, Hijo del Hombre, cuya figura se centra en tres momentos.

- (a) 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, 10.28).
- b) Es aquel que sufre y entrega la vida por el reino,
- (c) Por último, Hijo del hombre es aquel que ha de venir en la gloria final (8, 31; 13, 26; 14, 62), en gesto de culminación que asume y lleva a su pleno desarrollo los rasgos anteriores.

Esos tres momentos ofrecen el perfil mesiánico de Jesús, como implícitamente indica Marcos cuando reinterpreta el título de Cristo en términos de Hijo del hombre, tanto en 8, 29-31 como en 14, 61-62. Por eso, el pasaje (Mc 13, 26. 27) que anuncia la venida final del Hijo del hombre, que envía a los ángeles y reúne a los elegidos, ha de verse a partir de todo el evangelio.

20.-Dios en favor del hombre

El cometido principal del hombre es humanizar el mundo, la creación: esta es la idea que subyace en el trasfondo de la «palabra» sábado.

El sábado, por tanto, como tiempo creativo, contemplativo; no simplemente fuga, aburrimiento, evasión, vacación forzosa. El sábado exige un suplemento de alma.

Hace notar un estudioso: «*Cuando el hebreo se prohíbe a sí mismo dar la llave para encender la luz, no es porque esto le fatigue, sino para impedir toda relación con el objeto, la cosa. El objeto le tiene prisionero seis días a la semana. El séptimo día el hombre se libera de él*» (Abécassis).

Cuenta un bellísimo midrash:

«*Los seis días de la semana eran como parejas.*

Cada día tenía su compañero.

El domingo tenía el lunes.

El martes tenía el miércoles.

El jueves tenía el viernes.

El sábado estaba solo,

Fue a lamentarse con Dios:

—*¿Por qué estoy solo?*

Dios le respondió:

— *¡Cómo! ¡Israel será tu compañero!».*

Se trata de evitar la alienación y de dedicarse al reencuentro y a la exploración de sí mismo.

Es bien significativo este texto, que los hebreos cantan en la sinagoga el viernes por la tarde para «recibir al sábado», que es una presencia, no una ley: «*Vayamos, carísimo, al encuentro de la amada. Vayamos a recibir el rostro del sábado*».

En la teología y en la liturgia, el sábado es presentado como la novia de Israel. Más que obligación, se trata de un vínculo amoroso. No hay que descuidar la dimensión de interioridad, que es lo que da significado y valor a la existencia humana.

A Dios se le glorifica cuando se hace justicia a su criatura, se devuelve a esta su dignidad, se le da amor, atención, esperanza, salud. Los intereses de Dios coinciden con el bien de sus hijos. Con su gesto provocador, que le merece la condena a muerte, Cristo demuestra que el sábado, además de liberación —¡atentos a no reducir el sábado a tiempo libre!—, es esencialmente celebración de la misericordia de Dios, de su amor al hombre.

Cuando Jesús declara que «el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado», no sólo afirma la primacía del hombre, sino también la primacía del otro, del débil, del miserable que sufre.

La curación provocativa del hombre con la mano atrofiada introduce, además del principio del descanso, el de la solidaridad. Gloria de Dios y curación del desgraciado coinciden.

21.- La composición del evangelio de Marcos

La investigación sobre Marcos ha subrayado con razón la peculiaridad del relato de la pasión (Mc 14-16) con respecto al resto de la obra (Mc 1-13). Las diferencias entre estas dos partes del evangelio son de carácter literario y también teológico. Desde el punto de vista literario, el relato de la pasión posee un escenario y un marco cronológico muy concretos, una trama bien hilvanada y unos personajes bien caracterizados. En el resto del evangelio, sin embargo, el marco geográfico y cronológico es más genérico, la trama es más difusa y la caracterización de los personajes más artificiosa. Desde el punto de vista teológico, en el relato de la pasión domina la imagen de Jesús como Mesías sufriente, mientras que en el resto del evangelio prevalece una visión más triunfalista centrada en sus milagros.

Estas diferencias entre Mc 14-16 y Mc 1-13 se deben, según la opinión más común, a que Marcos utilizó en la composición de su evangelio un antiguo relato de la pasión. Uno de los principales argumentos a favor de esta hipótesis es la existencia de notables coincidencias entre la pasión de Marcos y la de Juan, no solo en los episodios concretos, sino también en la trama narrativa. Son coincidencias significativas, porque no parece que exista dependencia literaria entre ambos evangelios y por tanto la mejor forma de explicarlas es postular una tradición anterior. Con todo, los intentos para reconstruir este antiguo relato común a Marcos y a Juan se han encontrado con notables dificultades y no han alcanzado el consenso necesario entre los estudiosos. Tal vez por ello la mayoría se ha concentrado en una tarea más modesta: reconstruir el relato pre-marcano de la pasión.

Marcos muestra un gran interés por vincular el relato de la pasión con los capítulos precedentes. Para lograrlo ha realizado una intensa labor redaccional, que se advierte en algunos detalles menores como la inclusión de las referencias a Galilea o la mención de los escribas. Pero esta labor redaccional se percibe, sobre todo, en la continuidad que imprime a su presentación de los discípulos y de Jesús, hasta el punto de que la revelación del verdadero discipulado y de la verdadera identidad de Jesús tiene lugar, precisamente, en el momento de su pasión.

El resultado de esta labor de “entrelazado” es un relato mejor trabado, que va preparando a los lectores para el momento decisivo del drama narrado en él.

En el evangelio de Marcos pueden identificarse dos bloques narrativos bien diferenciados y que el redactor ha querido entrelazarlos para construir un relato coherente. Estos dos hechos ofrecen una pista interesante para indagar en el proceso de composición de este evangelio. La explicación más común de dicho proceso supone que Marcos utilizó tradiciones sueltas, junto con algunas agrupaciones de controversias, milagros, parábolas o instrucciones, además de un relato tradicional de la pasión, creando, a partir de todos estos elementos, una narración coherente de la actividad de Jesús. Existen, sin embargo, otras explicaciones, que dependen en gran medida de la postura de sus defensores con respecto a la existencia de un relato pre-marcano de la pasión.

22.- Marcos, el evangelista de las miradas

Para entrar en profundidad en el evangelio de Marcos, el lector podría contentarse con observar las diferentes miradas de Jesús, de la primera (durante el bautismo, «**Vio los cielos abiertos**», 1,10) a la última (observación de la muchedumbre ante el tesoro, 12,41).

Jesús «ve» (el verbo **oraô**, en el aoristo *eiden*, más o menos equivalente de nuestro pretérito indefinido, aparece una quincena de veces con Jesús como sujeto). Jesús «mira» (aquí encontramos compuestos del verbo *blepô*, que aparece seis veces). Jesús «observa» el tumulto en la casa de Jairo (5,38) y a la muchedumbre en el tesoro del Templo (12,41).

La mirada de Jesús se dirige a objetos (11, 13), situaciones (9,25; 10, 14) y sobre todo a personas:

- Simón y Andrés (1, 16), Santiago y Juan (1, 19), Leví (2, 14) antes de ser llamados;
- la persona que le ha arrancado una curación (5,32);
- el hombre rico (10,23);
- sus discípulos: cuando luchan contra el viento contrario en el mar (6,48); cuando responde a Pedro, que quiere apartarle de la cruz (8,33);
- la muchedumbre: «lleno de piedad», Jesús la enseña y la alimenta (6,34); y más tarde, con los escribas, para el último gran exorcismo (9,14).

Esta mirada capta las disposiciones interiores: la fe de los que llevan al paralítico (2,5), la hipocresía de sus adversarios (12,15), la inteligencia del escriba que debate con él en el Templo (12,34).

Finalmente, el Jesús de Marcos es un especialista de la mirada circular (verbo *periblepô*): sobre sus adversarios en la sinagoga (3,5), sobre aquellos que hacen la voluntad de Dios (3,34), buscando a la mujer curada de su flujo de sangre (5,32). Es esta misma mirada la que acompaña su primera entrada en el Templo (11, 11).

El pasaje bien conocido del encuentro con el hombre rico puede resumirse en tres miradas:

- Jesús fija su mirada en el hombre que acude a encontrarse con él (10,21, mirada que introduce el verbo **amar**);
- hay una mirada circular sobre los discípulos cuando el hombre se ha marchado (10,23);
- de nuevo dirige su mirada sobre los discípulos, que preguntan: «¿Quién puede salvarse?» (10,27).

23- Análisis del Texto Bíblico

El análisis redaccional

La investigación de la crítica redaccional sobre Marcos ha reconocido varios modos en la intervención del evangelista para componer su obra. Con respecto al estilo, ha determinado la creación de sumarios, el añadido de «costuras» y de inserciones a las tradiciones, y el uso de determinados títulos cristológicos. En primer lugar, los sumarios aparecen para resumir la actividad, mensaje o fama de Jesús. El evangelista propone en ellos las claves en las que descansa su obra. Además, los presenta como un anuncio de lo que desarrolla a continuación. Finalmente, los sumarios han permitido distinguir la estructura dada por el evangelista a la primera parte de su obra (Mc 1,14-8,30). En segundo lugar, las «costuras» son palabras y frases que unen los distintos episodios del evangelio. Estas «costuras» permiten al evangelista unir los distintos materiales llegados a él, especialmente en el comienzo y en el final de las perícopas. Su localización reconoce que, aparte de ciertas agrupaciones pre-marquianas, el material usado por Marcos existiría como tradiciones independientes, tanto orales como escritas. En tercer lugar, las inserciones comentan o explican la tradición recibida a los destinatarios. En este sentido, se ha destacado la traducción de frases arameas (Mc 3,17; 5,41; 7,11.34; 11,9- 10; 14,36; 15,22.34) y el comentario de costumbres judías (Mc 7,3-4; 14,12; 15,42) como explicación necesaria para un grupo formado predominantemente por cristianos procedentes de la gentilidad. Por último, también la investigación del vocabulario respecto a los títulos

cristológicos ha arrojado luz sobre la intencionalidad del evangelista. Así pues, todo este material utilizado para unir y explicar las tradiciones recibidas revelaría los intereses y objetivos de Marcos.

Otro de los elementos destacados en la crítica de la redacción del evangelio según Marcos, ha sido el análisis del orden que el evangelista ha querido dar a los episodios. La estructura literaria del evangelio se ha considerado un medio para conocer los intereses fundamentales del evangelista. En este sentido, se han subrayado las grandes secciones en las que se estructura el evangelio con un orden repetido, los trípticos que aparecen, y el esquema geográfico Galilea-Jerusalén que recorre el relato. Además, la crítica redaccional ha evidenciado que las introducciones y las conclusiones al evangelio son una gran ayuda para revelar el propósito y el énfasis que el escritor ha puesto al escribirlo, estudiando especialmente la función de Mc 1,1-15 y Mc 16,8.

El análisis narrativo

Si el análisis redaccional quiere conocer el papel del evangelista en la etapa final de composición del texto, el análisis narrativo no niega estas observaciones respecto a la formación del texto, sino que las omite para ocuparse del relato en sí, considerando el texto reelaborado por el evangelista en su forma final. Al comprender el evangelio como una narración coherente, los episodios individuales son interpretados en orden a su contribución al relato como un conjunto. El evangelista no sólo es el redactor que ha modificado las tradiciones recibidas, sino el autor que ha creado el conjunto de la obra con esos mismos intereses.

El «qué» de la narración es la historia, que se explicita principalmente en tres elementos:

- la trama, que se refiere al orden y la conexión de los acontecimientos;
- los personajes que aparecen;
- los escenarios, tanto temporales, espaciales, como sociales, donde los sucesos tienen lugar y los personajes actúan.

La trama está compuesta de una introducción, un nudo y un desenlace. Para conocer la trama, se precisa primeramente distinguir el objetivo general de la narración y después identificar las fuerzas que ayudan o dificultan ese objetivo. Con respecto a Marcos, se ha considerado que el relato está unificado por un objetivo global: «Jesús lucha para establecer la soberanía de Dios en medio de obstáculos y oposición». De este modo, su trama supone conflicto, especialmente con otros personajes.

El «cómo» de la narración es el discurso, es decir, la ejecución de la historia dentro del relato, sobre la que se han determinado distintas técnicas literarias utilizadas: el narrador, el punto de vista y el estilo. El narrador es el medio retórico que el autor utiliza para contar la historia desde ciertos intereses. La construcción de la narración es fruto del trabajo del narrador, que enuncia y conduce su historia en función de un punto de vista particular. Con respecto a Marcos, se ha destacado que «la omisión de la identidad y presencia del narrador le permite asumir una posición de autoridad en relación con el relato que está contando». En este sentido, el autor ha querido que el narrador sea totalmente omnisciente en la narración.

El propósito del análisis narrativo es leer el texto como el lector implícito, que es la persona a la cual está orientada la intención del texto. De este modo, el lector implícito es comprendido como una abstracción idealizada: es el lector que puede leer el texto como el autor implícito tiene la intención de que sea leído.

24.- Temas dominantes desde el punto de vista teológico.

Prólogo (1,1-13)

I.- JESÚS, MESÍAS

REVELACIÓN DE JESÚS Y CEGUERA DE LOS DIRIGENTES JUDÍOS

- Resumen de la predicación inaugural de Jesús (1,14-15)
- Llamada de los primeros discípulos (1,16-20)
- Autoridad que asombra (1,21-45)
- Autoridad que exaspera (2,1-3,6)

REVELACIÓN DE JESÚS E INCOMPRENSIÓN DE SUS PARIENTES Y PAISANOS

- Resumen de la actividad de Jesús (3,7-12)
- Elección de los Doce (3,13-19)

- Incomprensión y calumnias (3,20-25)
- Enseñanza en parábolas (4,1-34)
- Actuación prodigiosa (4,35-5,43)
- Asombro e incomprensión de sus paisanos (6,1-6a)

REVELACIÓN DE JESÚS Y RECONOCIMIENTO INICIAL DE SUS DISCÍPULOS

- Resumen de la actividad de Jesús (6,6b)
- Misión de los Doce (6,7-13)
- La gente, Herodes y el martirio de Juan (6,14-29)
- Sección de los panes (6,30- 8,26)
- Opiniones de la gente y confesión mesiánica de Pedro (8,27-30)

II MESÍAS SUFRIENTE E HIJO DE DIOS

1. EN CAMINO HACIA JERUSALEN: REVELACIÓN DEL CAMINO DOLOROSO DEL MESÍAS

- Primer anuncio de la pasión y resurrección (8,31-33)
- Instrucción (8,34-9,1)
- Complemento catequético (9,2-29)
- Segundo anuncio de la pasión y resurrección (9,30-32)
- Instrucción (9,33-37)
- Complemento catequético (9,38- 10,31)
- Tercer anuncio de la pasión y resurrección (10,32-34)
- Instrucción (10,35-45)
- Complemento catequético (10,46-52)

2. EN JERUSALEN: REVELACIÓN DE JESÚS COMO JUEZ Y SEÑOR DEL TEMPLO

- Acciones simbólicas de carácter mesiánico (11,1 -25)
- Controversias con los dirigentes del judaísmo (11,27-12,44)
- Discurso escatológico (13,1- 37)

3. PASIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS: REVELACIÓN EN PLENITUD

- Unción entre conspiración y traición (14,1-11)
- En el cenáculo (14,12-25)
- En Getsemaní (14,26-52)
- Ante el sanedrín (14,53-72)
- Ante Pilato (15,1-20)
- En el Gólgota (15,21-41)
- Sepultura y resurrección (15,42-16,8)

Apéndice canónico (16,9-20)

Bibliografía

- .- AGUIRRE RAFAEL; BERNABÉ, CARMEN Y GIL, CARLOS. *Guías de lectura de los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas*. Editorial Verbo Divino. Estella 2014
 - .- AGUIRRE, RAFAEL (ed.) *Así empezó el cristianismo*. Editorial Verbo Divino, 2010.
 - .- AGUIRRE, RAFAEL. *Marcos, un relato que interroga*. Reseña Bíblica nº 85. Verbo Divino. 2015.- Presentación narrativa del evangelio de Marcos.
 - .- ALEIXANDRE, DOLORES RSCJ. *Contar a Jesús. Lectura orante de 24 textos del evangelio*. Editorial CCS. 2005
 - .- ANGULO ORDORIKA, IANIRE. *Mc 1,2-3: Clave hermenéutica del Antiguo Testamento en Marcos*. RevBib 83 (2021) 317-336.
 - .- ARANDA GARRIDO P. *La casa, espacio de memoria e identidad en el evangelio según Marcos*. Verbo Divino, 2012
 - .- ARTUS, OLIVIER. *Geografía de la Biblia*. Verbo Divino. Cuaderno Bíblico 122. Estella (Navarra) 2005
 - .- BIGUZZI, GIANCARLO. *Yo destruiré este templo*. Editorial El almendro. 2014
 - .- BONNEAU, GUY. *San Marcos Nuevas lecturas*. Cuaderno Bíblico 117. Verbo Divino 2003.
 - .- BOTELLA, CUBELLS, VICENTE. *Creer la Palabra y ponerse en camino*. San Pablo 2016
 - .- BOUVER, VIANNEY. *Personajes anónimos del Evangelio. Encuentros de Jesús en los evangelios sinópticos*. Cuaderno bíblico 160. Verbo Divino 2013
 - .- BRAVO, CARLOS S.J. *Galilea año 30. El Evangelio de Marcos*. El Almendro. Córdoba 1991.
 - .- BROWN, RAYMOND E. SS. *Cristo en los evangelios del año litúrgico*. 2010. Editorial Sal Terrae.
 - .- CASAS RAMÍREZ, JUAN A.. «*Effatha: aproximación exegética al relato de curación del tartamudo sordo en Mc 7, 31-37*». Franciscanum 166, Vol. LVIII (2016): 149-177.
 - .- CASTRO SÁNCHEZ. S. O.C.D. *El sorprendente Jesús de Marcos. El evangelio de Marcos por dentro*. (2a ed.) Desclée De Brouwer. 2005
 - .- DE BURGOS NÚÑEZ, MIGUEL OP. Y SÁNCHEZ MIELGO GERARDO OP. *Comentarios Bíblicos*.
 - .- DELGADO JARA, I. *La Septuaginta y el texto masorético en las citas literales de Marcos*. Universidad Pontificia de Salamanca. 2015, Métodos y técnicas en Ciencias Eclesiásticas. Fuentes, historiografía e investigación, pp. 29-49.
 - .- ESTRADA, JUAN ANTONIO. *De la salvación a un proyecto de sentido por una cristología actual*. Desclée de Brouwer. 2013.
 - .- FERNÁNDEZ, VÍCTOR M. “*Tomarán serpientes en sus manos?*” *Exégesis de extrañas promesas (Mc 16, 14-18)*. Revista Teología. Tomo XLI. nº 85. Año 2004: 29-49
 - .- GIL ARBIOL, C. *El centurión del evangelio de Marcos: Testigo del evangelio de Pablo*. Cauriensa, Vol. XVII (2022) 739-760.
 - .- GIL ARBIOL, C. *Otros doce. Los personajes secundarios como creyentes paulinos en el evangelio de Marcos*. ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, vol. 96, núm. 378, septiembre 2021, 533-570, ISSN 0210-1610, ISSN-e 2605-5147
- DOI: 10.14422/ee.v96.i378.y2021.005
- .- GNILKA, JOACHIM. *El evangelio según san Marcos*. (Sígueme) año 2001. 2 tomos
 - .- GUIJARRO OPORTO Y ESTHER MIQUEL PERICÁS. *Jesús como Mediador en el Evangelio de Marcos*.

Separata Revista “Estudios Bíblicos” Vol XLVIII Cuad 3. Facultad de Teología San Dámaso 2.010.

- .- GUIJARRO OPORTO, S. *La Buena Noticia de Jesús. De Jesús a los Evangelios*. Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1987.
- .- GUIJARRO OPORTO, S.- RODRÍGUEZ LÁIZ, ANA. *La unción mesiánica de Jesús (Mc 14,3-9)*. Universidad Pontificia de Salamanca. Salmanticensis 60 (2013) 43-66
- .- GUIJARRO OPORTO, S. *Vete detrás de mí, Satanás. Exégesis y traducción de Mc 8,33c (par. Mt 16,23b)* Universidad Pontificia de Salamanca. Salmaticensis 58 (2011) 7-18
- .- GUIJARRO OPORTO, S. *¿Por qué comienza así el evangelio de Marcos?* Publicado en J. Fernández Sangrador – Guijarro, S. Oporto (coords.), *Plenitudo Temporis*. Miscelánea homenaje al Prof. Fr. Ramón Trevijano Etcheverría, Universidad Pontificia, Salamanca 2002, 133-151
- .- GUIJARRO OPORTO, S. *“Como está escrito”. Las citas de la escritura en los comienzos de los evangelios*. Salmanticensis 61 (2014)
- .- GUIJARRO OPORTO, S. *La composición del evangelio de Marcos*. “Salmanticensis” vol. III fasc. 1 Universidad Pontificia de Salamanca - Enero-Abril 2006
- .- GUIJARRO OPORTO, S. *Los cuatro evangelios*. Ediciones Sígueme. Salamanca 2010.
- .- GUIJARRO OPORTO, S. *La hermenéutica mesiánica de las Escrituras entre los primeros discípulos de Jesús*. Enero-junio 2017 | pp. 177-194 Cuestiones Teológicas | Medellín-Colombia.
- .- HARRINGTON, DANIEL J. S.J. *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Marcos*. Verbo Divino 2.004
- .- JEREMIAS, JOACHIM. *Teología del Nuevo Testamento*. Ed. Sígueme. Salamanca 1974
- .- KINGSBURY, JACK DEAN. *Conflictos en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*. El Almendro. Córdoba 2ª Edic. 2.003
- .- LÉOMARD, PHILIPPE. *Evangelio de Jesucristo según San Marcos*. Cuaderno Bíblico 133. Verbo Divino. Estella (Navarra) 2.007.
- .- MAGGI ALBERTO Y RICARDO PÉREZ; *Centro de estudios Bíblicos Giovanni Vanucci*. CENTRO STUDI BIBLICI "G. VANNUCCI". Canal de You Tube; @studibiblici.
- .- MAGGI ALBERTO. *Jesús y Belcebú satán y demonios en el Ev de Marcos*. Desclée de Brouwer.2000
- .- MARCUS, JOEL. *El evangelio según san Marcos 1, 1-8,21*. Sígueme. Salamanca 2.010
- .- MARCUS, JOEL. *El evangelio según san Marcos 8,2-16,8*. Sígueme. Salamanca 2.011
- .- MARTÍN-MORENO, JUAN M., SJ *Seguimiento y discipulado en los evangelios sinópticos*. Programa de Espiritualidad Bíblica. Universidad Comillas.
- .- MARTÍNEZ HIGUERAS, MARIOLA OP. “...Y sus discípulos le siguen” (Mc 6,1). Proyección LVIII (2011) 353-372
- .- MATEOS, JUAN. *Evangelio, Figuras y Símbolos*; El Almendo. Córdoba. 2007.
- .- MATEOS, JUAN- CAMACHO, FERNANDO. *Marcos, Texto y Comentario* Edit. El Almendro. 1994
- .- MEIER, JOHN P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico Tomo IV Ley y amor*. Verbo Divino 2013
- .- NAVARRO PUERTO, M. *Marcos*. Verbo Divino. 2006
- .- NAVARRO PUERTO, M. *Morir de vida. Mc 16,1-8: Exégesis y aproximación psicológica a un texto*. Verbo Divino. 2011
- .- PAGOLA, JOSÉ ANTONIO. *Jesús. Aproximación histórica*. PPC. 2007.
- .- PELÁEZ, JESÚS. *La praxis curativa de Jesús en el Evangelio de Marcos: Una salvación que se brinda a todos*. Éxodo ISSN 1138-901X, N°. 56 (NOV-DIC), 2000, págs. 34-41.

- .- PÉREZ I DIAZ, MAR. *¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo? La teología paulina del evangelio de Marcos*. Verbo Divino. Estella (Navarra) 2.022
- .- PÉREZ HERRERO, F. *Comentarios al Nuevo Testamento*. La Casa de la Biblia, 1.995. Evangelio de Marcos.
- .- PÉREZ MILLOS, SAMUEL., *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. MARCOS*. CLIE. Viladecavalls (Barcelona). 2014
- .- PIKAZA, XABIER. *Pan, Casa, Palabra. La Iglesia en Marcos*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1998
- .- PIKAZA, XABIER. *Comentario al Evangelio de Marcos*. Editorial CLIE. 2.012.
- .- PIKAZA, XABIER. *Para vivir el Evangelio de Marcos*. Editorial Verbo divino, 1.997
- .- PIKAZA, XABIER. *Evangelio de Marcos*. La Buena noticia de Jesús.- Editorial Verbo divino, 2.012
- .- PIÑERO, ANTONIO. *Guía para entender el Nuevo testamento*. Editorial Trotta 2006.
- .- PIÑERO, ANTONIO. *Los Libros del Nuevo testamento. Traducción y comentario*. Trotta. 2.021
- .- POGGI, FLAMINIO. *Curso avanzado de griego del nuevo testamento*. Editorial Verbo Divino.
- .- PRONZATO, ALESSANDRO. *Nunca hemos visto nada semejante. Comentarios al evangelio de Marcos*. Sígueme. Salamanca 2.002.
- .- RHOADS, DAVID; JOANNA DEWEY, DONALD MICHIE. *Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2002
- .- RIUS CAMPS, JOSEP. *El Evangelio de Marcos. Etapas de su redacción. Redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redacción final en Roma o Alejandría*. Verbo Divino, 2.008
- .- RODRÍGUEZ CARMONA, A. AGUIRRE MONASTERIO, R. *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Verbo Divino 1992.
- .- RODRÍGUEZ CARMONA, ANTONIO. *Evangelio de Marcos. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*. Editorial Desclée De Brouwer, S.A., 2006.
- .- RODRÍGUEZ, MARCOS OP. *Lectura de los evangelios según Fray Marcos: textos escogidos de sus homilías*. Colección feedulta.com, nº 3. Febrero 2011.
- .- SÁNCHEZ MIELGO G. *Introducción a los escritos del Nuevo testamento*. San Pio X.
- .- SÁNCHEZ MIELGO, GERARDO. *Claves para leer los evangelios sinópticos*. San Esteban. Edibesa 1998.
- .- SÁNCHEZ NAVARRO, LUIS. *Testimonios del reino. Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles*. Ediciones Palabra 2.010.
- .- SICRE, J.L. *El evangelio de Marcos Comentario litúrgico del ciclo B y guía de lectura*. Verbo Divino 2020