

JüACHIM GNILKA

**EL EVANGELIO
SEGÚN SAN MARCOS**

Me 8, 27 - 16, 20

II

CUARTA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA

2001

Tradujo Víctor A. Martínez de Lapera
sobre el original alemán *Das Evangelium nach Markus II (Mk 8,27-16,20)*

© Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-KOIn 1979

© Neukirchener Verlag NeukirchenNluy 1979

© Ediciones Sígueme, S.A., 1986

Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España

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

ISBN: 84-301-1009-7 (vol. II)

Depósito Legal: S. 1.570-2000

Printed in Spain

Imprime: Gráficas Varona

Polígono «El Montalvo» - Salamanca, 2001

r1.	<i>Invitación al seguimiento de la cruz</i> (8, 27-10, 45)	9
	1. La confesión y el fracaso de Pedro (8, 27-33)	10
	2. Seguimiento decidido (8, 34-9, 1).....	23
	3. La revelación sobre el monte (9, 2-8)	33
	4. Destino de muerte de Elias y del Hijo del hombre (9, 9-13).	45
	5. La curación demorada del muchacho epiléptico (9, 14-29)...	49
	6. Correría por Galilea. Segundo anuncio de la pasión (9, 30-32)	60
	7. La verdadera grandeza se demuestra en el servicio (9, 33-37)	62
	8. El francotirador (9, 38-41)	67
	9. ¡Guardaos de los escándalos! (9, 42-50).....	72
	10. Discusión en torno al divorcio (10, 1-12)	79
	11. Excurso: <i>Divorcio y nuevo matrimonio</i>	88
	11. Los niños y el reino de Dios (10, 13-16).....	91
	12. El rico y el reino de Dios (10, 17-27).....	95
	13. Sorprendente recompensa (10,28-31)	105
	14. La andadura hacia Jerusalén. Tercer anuncio de la pasión (10, 32-34).....	110
	15. Discusión entre los discípulos por los primeros lugares (10, 35-45).....	113
2.	<i>La actuación de Jesús en Jerusalén</i> (10, 46-13, 37)	125
	1. El ciego Bartimeo es curado por su fe (10, 46-52).....	125
	2. Hallazgo de la montura y entrada en Jerusalén (11, 1-11)....	131
	3. La maldición sobre la higuera estéril (11, 12-14).....	142
	4. Protesta de Jesús contra el culto del templo (11,15-19)	147
	5. Fe que derriba montañas y disposición a perdonar (11,20-25)	155
	6. El dilema de la incredulidad. La cuestión de la autoridad (11, 27-33).....	159
	7. Otros arrendatarios reciben la viña (12, 1-12)	165
	8. La cuestión del impuesto (12, 13-17)	175
	9. La pregunta acerca de la resurrección de los muertos (12, 18-27).....	182
	10. La pregunta acerca del mandamiento principal (12, 28-34) ..	190
	11. La pregunta acerca de la filiación del Mesías (12, 35-37)	197
	12. Crítica de los falsos escribas (12, 38-40)	202
	13. La alabanza de la viuda pobre (12,41-44)	205

14.	El discurso escatológico de Jesús (13, 1-37).....	209
a)	La escena de apertura (13,1-4).....	211
12.	Excurso: <i>Destrucción del templo y guerra judía</i>	215
b)	Advertencia contra los seductores y comienzo de los dolores (13, 5-8)	217
c)	Perseverancia hasta el final (13, 9-13)	220
d)	La última y mayor tribulación (13, 14-23).....	225
e)	La llegada del Hijo del hombre y la reunión de los elegidos (13, 24-27).....	232
t)	¿Cuándo llega el final? (13, 28-32)	236
g)	Llamamiento a la vigilancia dirigido a los discipulos y a la comunidad (13, 33-27).....	242
3.	<i>Pasión y muerte de Jesús. La tumba vacía</i> (14, 1-16,8)	253
1.	La conjura de los adversarios (14, 1-2).....	255
2.	La unción de Jesús para la sepultura (14, 3-9)	258
3.	El ofrecimiento de Judas a los sumos sacerdotes (14, 10-11)	267
4.	Los preparativos de la cena pascual (14, 12-16)...	270
5.	La crisis en el discipulado (14,17-21).....	275
6.	La institución de la alianza (14, 22-26).....	280
7.	Dispersión y nueva reunión del circulo de los discipulos (14, 27-31).....	294
8.	El fracaso de los discipulos en la agonía de Jesús (14, 32-42)	299
9.	Judas entrega a Jesús (14, 43-53a)	312
10.	El sanedrín condena a muerte a Jesús (14, 53b-65).....	321
13.	Excurso: <i>El proceso de Jesús y el derecho procesal judío</i>	333
11.	Pedro reniega de Jesús (14, 66-72)	338
12.	Pilato pone en libertad a Barrabás y hace que Jesús vaya a la cruz (15, 1-15)	347
13.	El escarnio del rey de los judíos (15, 16-20a)	358
14.	Camino de la cruz, crucifixión y muerte de Jesús (15, 20b-41)	362
14.	Excurso: <i>La crucifixión</i>	373
15.	José de Arimatea consigue la sepultura de Jesús (15, 42-47).	387
15.	Excurso: <i>¿Cómo enterraban los judíos?</i>	392
16.	El mensaje pascual del ángel en la tumba abierta (16, 1-8)...	394
Apéndice:	Las conclusiones secundarias de Marcos.....	411
1.	La conclusión más breve.....	412
2.	La conclusión larga, canónica (16, 9-20)	413
Visión panorámica		421
<i>Índice de materias....</i>		427

INVITACIÓN AL SEGUIMIENTO DE LA CRUZ (8,27-10,45)

También esta sección se abre con una perícopa de discípulos. Pedro reconoce a Jesús como el Mesías e inmediatamente después se habla a estos discípulos de la necesidad de que este Mesías padezca. El adoctrinamiento de los discípulos con el dicho acerca del seguimiento de la cruz (8, 34) significa para ellos que el seguimiento es negación de uno mismo en el camino del Crucificado. E indica, por tanto, que se les pide una nueva decisión ahora. El relato de la transfiguración, que con la proclamación de Jesús como el Hijo de Dios constituye el centro del evangelio, confirma a Jesús en su camino e invita a los discípulos a escucharle. Mas la conversación acerca del retorno de Elías los presenta de nuevo en la acostumbrada falta de comprensión. La curación de un muchacho epiléptico desemboca en una instrucción de los discípulos (9, 28 s). También al doble anuncio de la pasión (9, 30-32) sigue un hecho que ilumina la incapacidad de los discípulos para seguir a Jesús: discuten entre sí quién de ellos es el mayor. Inmediatamente después viene un adoctrinamiento compuesto por materiales diversos. Con la entrada de los fariseos en escena y con motivo de la presencia de un hombre rico se tratarán cuestiones relacionadas con la indisolubilidad del matrimonio, así como con la pobreza y la riqueza. Sorprende que cada una de estas perícopas termine con palabras dirigidas al círculo estrecho de discípulos. El tercero y más detallado anuncio de la pasión (10, 32-34) provoca la reacción de los hijos del Zebedeo, quienes piden a Jesús los primeros lugares en su reino. Se cierra este episodio con la invitación a servir siguiendo el modelo del Hijo del hombre, que ha venido a servir. En esta sección, Jesús y sus discípulos se encuentran una vez más de camino de un lado para otro. Van a la región de Cesarea de Filipo (8, 27), recorren Galilea (9, 30), están en Cafarnaún (9, 33), en la región de Judea, al otro lado del Jordán (10, 1) y de camino a Jerusalén (10, 32), que aparece como la meta de la andadura. Se ve claramente que esta sección está dedicada a los discípulos. Estos deben aprender que el Hijo de Dios se revelará en la cruz. Su existencia auténtica se extiende hacia ese punto. Y ello afecta a preguntas concretas como el matrimonio, la familia, la propiedad y la relación con el prójimo.

1. La confesión y el fracaso de Pedro (8, 27-33)

Taylor, V., *The Origin of the Markan Passion Sayings*: NTS 1 (1954/55) 159-167; Tödt, *Menschensohn*, 131-203; Sandmel, S., "Son of Man", en *In the Time of Harvest* (Essays in Honour of Alt Silver), ed. D. J. Silver, New York 1963, 355-367; Haenchen, E., *Die Komposition von Mk8, 27-9,1*, en $\chi\alpha\pi\iota\sigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\phi\iota\alpha$ (FS K. H. Rengslof), Leiden 1964, 81-109; Hahn, *Hoheitstitel*, 46-53; Jeremias, J., *Die iltteste Schicht der Menschensohn-Logien*: ZNW 58 (1967) 159-172; Strecker, G., *Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium*: ZThK 64 (1967) 16-39; Horstmann, *Studien* 8, 31, en *Tradition und Glaube* (FS. K. G. Kuhn), Göttingen 1971, 10-316; Hoffmann, P., *Mk 8,31. Zur Herkunft und markinischen Rezeption einer alten Uherlieferung, en Orientierung an Jesus* (FS. J. Schmid), München 1973, 170-204; Müller, U. B., *Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte*: ZNW 64 (1973) 159-193; Pesch, R., *Das Messiasbe, kenntnis des Petrus (Mk 8, 27-30)*: BZ 17 (1973) 178-195. 18 (1974) 20-31; Bennett, W. J. jr., «The Son of Man must...»: NT 17 (1975) 113-129; Pesch, R., *Die Passion des Menschensohnes. Eine Studie zu den Menschensohnworten der vormarkinischen Passionsgeschichte, en Jesus und der Menschensohn* (FS. A. Vogtle), Freiburg 1975, 166-195; Erost, J., *Petrusbekennntnis - Leidensankündigung - Satanswort (Mk 8, 27-33)* Cath (M) 32 (1978) 46-73; Martini, C. M., *La corifessione messianica i Pietro a Cesarea e l'inizio del nuovo popolo di Dio secondo il vangelo di S. Marco (8,27-33)*, en *La parola di Dio alle origini della Chiesa*, 1980,224-231; Bailey, T., *Saint Mark 8, 27 again*, en Livingstone, E. A. (ed.), *Studia evangelica* VII, 1982, 17-20.

27 Salió Jesús con sus discípulos a los pueblos de Cesarea de Filipo. Y por el camino preguntó a sus discípulos y les dijo: ¿Por quién me tienen los hombres? 28 Y ellos le respondieron y dijeron: Por Juan el Bautista; y otros por Elías; pero otros por uno de los profetas. 29 Y él les preguntó: ¿Y vosotros, por quién me tenéis? Pedro respondió y le dice: Tú eres el Cristo. 30 Y él Je ordenó severamente que no habJara con nadie sobre él. 31 Y comenzó a enseñarJe: el Hijo deJ hombre tiene que padecer mucho y ser reprobado por los ancianos, por los sumos sacerdotes y los escribas, ser condenado a muerte y resucitar después de tres días. 32 HabJaba abiertamente. Pedro Jo tomó aparte y comenzó a reprenderJe. 33 Pero él se dio la vueJta, miró a sus discípuJos, reprendió a Pedro y dice: Ponte detrás de mí, Satanás, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino Jos de Jos hombres.

Análisis

Si la presente sección constituye para Marcos también un contexto, habrá que aclarar la pregunta de cómo se llegó a ensamblar cada una de las partes. Podemos distinguir sus tres componentes diversos: el interrogatorio a los discípulos con la confesión de Pedro (27-30), la predicción de la pasión (31) y la reprensión de Pedro (32 s). ¿Estuvieron estas partes, o algunas de ellas, unidas ya antes de Marcos? La respuesta a esta pregunta está relacionada íntimamente con la posibilidad de que se conservara en esta secuencia un detalle histórico a

partir de la vida de Jesús. Resulta sencillísimo reconocer la predicción de la pasión como tradición independiente. Tiene paralelos en 9, 31 Y 10,32-34; se diferencia de la confesión de Cristo que hace Pedro pues se utiliza el predicado de Hijo del hombre; y su fórmula introductoria delata que el evangelista la introdujo en el contexto. El prefiere la enseñanza de Jesús. A favor de Marcos habla, igualmente, la prohibición de hablar en 30, que establece un lazo de unión entre la confesión de Cristo y el anuncio de la pasión y se inserta en el concepto del secreto mesiánico!. Marcos la puso como enlace. Si dejamos fuera v. 31 s, parece sugerirse una conexión inmediata de 33 con 29. Si se prefiere esta conexión, como lo hacen Wendling, Dinkler, Hahn 2, se desprende para esta tradición anterior a Marcos o para la situación prepascual que Jesús rechazó la pretensión mesiánica como asechanza satánica. El que se proponga esta interpretación resulta, probablemente, también de que, en una consideración aislada del v. 33, no se sabe lo que dio pie a la reprensión de Pedro. No obstante, motivos teológicos que veremos más tarde obligan a rechazar esta propuesta. Es muy dudosa una valoración tan negativa de la confesión de la mesianidad de Jesús. De todo ello se deduce que deberemos tratar por separado, desde la vertiente de la crítica de la tradición, el interrogatorio de los discípulos, el anuncio de la pasión y la reprensión de Pedro.

La primera parte, 27-30, es una unidad narrativa cerrada que presenta, contrastadas entre sí cuidadosamente, las opiniones del pueblo y la confesión de los discípulos. Se han armonizado estilísticamente las dos preguntas de Jesús en 27b y 29a. Así parece reforzarse aún más la unidad del conjunto. Existe una coincidencia esencial entre las opiniones del pueblo recogidas en 28 y en 6, 14b.15. Este hecho plantea la posibilidad de que exista una dependencia entre ambos lugares. En 28 sorprende no sólo lo escueto de las respuestas de los discípulos, sino también la secuencia de dos acusativos y de un nominativo. La última información (y tal vez también la primera)³ comienza con ὅτι; en la segunda, esta partícula falta. Con toda probabilidad se suprimieron aquí informaciones expresadas con mayor detalle originariamente. Y es de suponer que la abreviación sea obra de Marcos. Era plenamente consciente de haber introducido una tradición similar en forma más extensa ya en 6, 14b.15. Como es más natural que la gente misma exteriorice sus opiniones sobre Jesús,

1. De manera dislinda Pesch, *Messiasbekenntnis*, 183 s, que considera el mandato de guardar silencio como anterior a Marcos. Cf. también Pesch *Π*, 28.

2. Wendling, *Entstehung*, 115-120; E. Dinkler, *Petrusbekenntnis und Satanswort*, en *Zeit und Geschichte* (FS R. Bultmann), Tübingen 1964, 127-153; Hahn, *Hoheitstitel*, 226-230. Según Wendling, los v. 36 s y eventualmente 9, 1 habrían seguido a 8, 33.

3. El primer ὅτι en 27 no es seguro textualmente.

como ocurre en 6, 14b.15, puede suponerse que un redactor anterior a Marcos puso en boca de los discípulos la tradición de las opiniones del pueblo, las unió con la confesión de Pedro y creó de esta manera la perícopa. Desde el principio estuvo unida con Cesarea de Filipo, puesto que Marcos no menciona el lugar en ninguna otra parte 4. Por ser una perícopa compuesta, su forma no está perfilada 5. Se la puede calificar como conversación de discípulos (cL 8, 14-21). Cabe pensar que fue utilizada en la catequesis cristológica. El nombre de lugar tal vez indique que unas comunidades cristianas existieron en este lugar ya en fecha muy temprana. El estilo semitizante habla también de la antigüedad de la perícopa 6. Marcos ha introducido a los discípulos en 27a (en tensión con ἐξῆλλθεν). Para el evangelista era importante que ellos estuvieran presentes al comienzo de una nueva sección del evangelio. El es también el autor del mandato de guardar silencio, formulado de igual manera que en 3, 12 Ycolocado a continuación de una afirmación cristológica.

El logion del Hijo del hombre que padece y resucita (31) tiene ciertas analogías con los dos anuncios siguientes de la pasión (9, 31; 10,33 s) y puede compararse con las fórmulas breves del anuncio de la pasión en 9,12; **14,21.41** (también con el anuncio de la resurrección en 9, 9). Los tres lugares citados coinciden en utilizar el título de Hijo del hombre. Además, *los* tres anuncios 8, 31; 9, 31; 10, 33 s hablan de la muerte y de la resurrección después de tres días. 8, 31 se distingue de los otros dos anuncios de la pasión en que considera el camino hacia la muerte de Jesús como necesario (δεῖ) y, a diferencia de éstos, evita la idea de la entrega (παραδιδόναι). A la hora de emitir un juicio sobre estos lugares desde la historia de la tradición, numerosos investigadores opinan actualmente que 9, 31a ó **14,41** son la forma más antigua de la tradición (cL allí). Otros se declaran partidarios de 8, 31 7. En este análisis tenemos que limitamos a preguntar si el logion en 8, 31 ha sufrido modificaciones introducidas por la redacción o eventualmente por Marcos. La enumeración de las tres fracciones del sanedrín: «los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas» rompe el marco del logion. Es razonable considerarlo como inclusión o ampliación de Marcos que quiso indicar con precisión a los responsables en el

4. El tema de camino es en Mc parcialmente tradicional y en parte redaccional (1, 2 s; 10, 17.32.46.52; 11,8; 12, 14). Caso de que aquí sea tradicional, se inserta perfectamente en el marco de Mc.

5. En la conversación escolar rabinica, los discipulos preguntan al rabi.

6. Cf. Pesch, *Messiasbekenntnis*, 195, que no considera la perícopa como compuesta. La opinión de Bultmann, *Geschichte*, 275-278 de que, en el documento anterior a Mc, a la confesión de Pedro habría seguido algo que Mc dejó fuera es pura especulación.

7. Strecker* 24 s; Hoffmann* 175-196. Un juicio más diferenciado en Tödt, *Menschensohn*, 186 s. el. también la panorámica en Hoffmann* 170-175.

primer anuncio solemne de la pasión 8. Se discute si el «ser reprochado» se introdujo también con esta añadidura 9. El hecho de que el padecer se encuentre delante del ser reprobado no es ningún argumento convincente a favor de esta opinión ya que el padecer no es aquí un resumen del padecimiento de la muerte, sino la tribulación a lo largo de toda la vida. La expresión análoga en 9, 12, reconocida como tradicional, habla, más bien, en contra de tal opinión. El verbo «ser reprobado» hizo que el evangelista indicara las tres instancias. Como patria chica del logion tenemos que pensar en el judeo-ristianismo de habla griega. La formulación «padecer mucho», que no tiene equivalente semítico como expresión de las tribulaciones ocasionadas por los hombres, es una prueba a favor de tal opinión 10. Diversas derivaciones se han atribuido a la utilización del título de Hijo del hombre en los anuncios de la pasión y muerte de Jesús. Se la hizo provenir del Jesús terreno 11. Sin embargo es de pensar que Jesús habría utilizado la primera persona del singular al hacer las predicciones (cf. en verdad os digo) 12. Hay que tener presente que Mc 8, 31, sirviéndose de la enemistad de los hombres frente al Hijo del hombre, por una parte, y utilizando la majestad del Hijo del hombre con su resurrección por la otra, mantiene una estructura fundamental de la logia del Hijo del hombre. Por consiguiente, no es necesario suponer detrás de la afirmación de la resurrección una referencia original a la parusía 13. Además, en la espera apocalíptica del Hijo del hombre puede observarse un cambio que permite comprender al trascendente y celeste Hijo del hombre como figura mesiánico-terrena 14. Esto habría facilitado la unión del título de Hijo del hombre con la

8. Tödt, *Menschensohn*, 152 s; Strecker* 26 (con signo de interrogación); Horstmann, *Studien*, 25. C. Dolpe, ThWNT VIII, 447 opina que, en lugar de las tres fracciones, en un principio se mencionó simplemente a los hombres como reprobadores. Pesch, *Passion*, 170, opina que Mc no introdujo añadidura alguna. También Hirsch, *Frühgeschichte*, 190 supone un relleno.

9. Hoffmann* 178 supone esto.

10. Cl. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 117 s. Las pruebas en favor de $\pi\sigma\lambda\lambda\alpha\ \pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ en AssMos 3, 11; Jos., *Ant.*, 13, 268 son griegas.

11. Aunque Jesús hubiera entendido su pasión en el horizonte conceptual veterotestamentario del Justo paciente, esto no sería suficiente para suponer que él empleó el título de Hijo del hombre en este contexto. Hay que señalar esta objeción principalmente contra L. Ruppert, *Jesus als der le/dende Gerechte?*, 1972 (SBS 59), especialmente 60-71. En Mc 9, 31, punto de partida de la serie de concepciones del Hijo del hombre doliente, hay que volver de nuevo sobre el problema histórico (cf. allí). Schweizer 89; C. Colpe, ThWNT VIII, 447 consideran que la expresión (El Hijo del hombre tiene que padecer mucho y ser reprobado (por los hombres))>> como proveniente de Jesús eventualmente. Pero $\pi\sigma\lambda\lambda\alpha\ \pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ no es semítico. Strecker* 26 s desearía adscribirla a la R-Mc.

12. WendJing, *Entstehung*, 122, opina, remitiendo a Mc 12, 9; 13,2; 14, 7.25.27 s.30.42, que, en las predicciones más antiguas, se habría dado la forma "yo».

13. Contra HotMmann* 181-184.

14. Cf. K. Müller, *Menschensohn und Messias*: BZ 16 (1972) 54-69; 17 (1973) 52-66; U. B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, 1972 (StNT 6).

afirmación de anonadamiento. El evangelista introduce el logion como enseñanza de los discípulos. También 32a se debe a él (cf. la formulación similar en 2, 2). La *parresia* no está en contradicción con la prohibición de hablar 15. Esta afecta al hablar con aquellos que están «fuera». El carácter abierto del discurso de Jesús se dirige al círculo de los discípulos. Tal vez pueda pensarse que la primera alusión a la muerte se hizo en un discurso simbólico (2, 20).

En v. 33 tenemos un fragmento. La dura reprensión de Pedro es, ciertamente, una tradición antigua. A nadie le habría agradado colocar sobre el discípulo más prestigioso la etiqueta de que él es un Satán. Puesto que se da la verdadera contraposición entre Satán y Dios, la continuación de la frase *ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων* deberá ser considerada como añadidura (¿de Marcos?). Del evangelista proviene la mirada de Jesús dirigida a los discípulos (*Ka! ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*). Marcos introduce también aquí a los discípulos ya que está en juego su existencia. La unión 32b es un elemento de composición utilizado por la redacción 16.

Mediante la combinación de tres elementos de tradición surgió una agitada secuencia de acontecimientos. Los discípulos aparecen hablando al comienzo y al final; y Pedro en el medio aparece como portavoz de ellos. En el centro se encuentra la afirmación acerca de la suerte que aguarda al Hijo del hombre. Y todo tiene lugar en el camino. Puesto que Marcos comienza una nueva sección del evangelio, tiene especial interés en nombrar a los personajes principales. El nombre de Jesús, que no había aparecido desde 6, 30, señala el nuevo comienzo. Juntamente con él se menciona también a sus discípulos, que todavía aparecerán dos veces en la presente sección. Puede interpretarse esto como indicación de que los discípulos ocuparán un lugar más destacado que hasta el presente. Hace su aparición un nuevo grupo de adversarios. Si hasta ahora han sido sus adversarios especialmente los fariseos y los escribas, ahora oímos hablar por primera vez de la condena a muerte que le preparan los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas. Desde aquí se va tensando el arco que llega hasta la pasión. Verbos de diálogo marcan la sección. El preguntar, hablar, responder, prohibir, enseñar, censurar, dan vivacidad a este diálogo. Hay que prestar atención a que la confesión de Pedro —y en la sección presente, sólo ésta— está caracterizada como respuesta. La apasionada conversación entre Jesús y su primer discípulo constituye el punto culminante.

15. De manera distinta Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 90.

16. *ἐπιτιμάω* tiene aquí un matiz distinto que en 30. Pero logró un contraste fuerte entre el *ἐπιτιμᾶν* de Pedro y el de Jesús en 32 s. *ἤρξατο* con infinitivo delata R-Mc.

Jesús, acompañado por sus discípulos, parte de Betsaida (6, 22) hacia el norte. Cesarea de Filipo ¹⁷, convertida en ciudad por el tetrarca Filipo, la antigua Panion (Polibio 16, 18, 12) o Paneas (hoy, Baniyas), nombrada «la imperial» (cesarea) en honor de Augusto, estaba situada al pie del Hermón, en el nacimiento del Jordán. Pero Jesús no entra en la ciudad, sino que permanece en los pueblos situados en los alrededores de la ciudad ¹⁸. A pesar de significarse por un santuario dedicado al dios Pan, la región no estaba completamente desprovista de población judía y se encontraba en el límite entre paganos y judíos. Puesto que, a partir de este momento, la andadura de Jesús se aproxima constantemente a Jerusalén, este punto alejadísimo es adecuado para abrir la idea de la pasión. Por eso se destaca ahora el tema del camino (10, 17), que debe entenderse como camino hacia Jerusalén, hacia la pasión (1a, 32.46.52; 11,8). Pero simultáneamente es también el camino que el Bautista preparó, con su destino, a Jesús (cf. 1,2 s; 9, 12 s). La pregunta de Jesús a sus discípulos acerca de las opiniones del pueblo se ha relacionado con la enemistad de Antipas, que le ha tendido asechanzas ¹⁹, o con una supuesta separación larga de sus discípulos ²⁰. Pero la desacostumbrada pregunta pretende únicamente servir de contraste para la subsiguiente confesión de Cristo. Los discípulos citan las opiniones del pueblo que nosotros conocemos ya por 6, 14 s (cf. allí). Pero las citan de fonna breve. Esto sirve especialmente para identificar a Jesús con Juan el Bautista o con uno de los profetas. La forma abreviada de la expresión no permite pensar que la última indique el retorno de uno de los antiguos profetas ²¹. Por el contrario y como ya sucedía en 6, 15b, se considera a Jesús como un profeta similar a los que existieron en tiempos ya lejanos. La equiparación con el Bautista implica la opinión de que, en Jesús, el asesinado Juan ha retornado a la vida terrena (cf. 6, 14). A la siguiente pregunta, en la que se interroga a los discípulos acerca de su opinión personal sobre Jesús, responde Pedro como portavoz de los discípulos y confiesa a Cristo. La formulación de estilo de confesión («Tú eres...») indica ya que se trata de una afirmación válida. Resulta difícil llenar de contenido la frase formulada con sobriedad. Sobre el trasfondo contrastante de las opiniones del

17. Cf. Abel, *Géographie* 1, 297 s.

18. Según el texto de D. Jesús habría ido «hacia Cesarea».

19. Pesch, *Messiasbekenntnis*, 20 s.

20. Schmidt, *Rahmen*, 216.

21. Mt 16, 14, por el contrario, ha relacionado la afirmación con un profeta que retorna. Y nombra como ejemplo a Jeremías. Completamente invertido se encuentra el orden en Tho 13.

pueblo, Jesús como Cristo es más que una personalidad profética que inaugura el tiempo de la salvación. Mientras que en el judaísmo el Mesías davídico fue presentado muchas veces como «el Ungido del Señor» (SaISaII7, 32; 18,7) o como «el Mesías de Israel» (1 QSa 2, 20), aquí se emplea la expresión *ὁ χριστός* de manera absoluta. Aunque es posible que la manera de hablar acerca del Mesías fue conocida en el pueblo judío²², es más natural la incorporación del artículo de la fe cristiana. Nada justifica pensar en una aproximación a una imagen zelota-política de Mesías. Si detrás de la opinión del pueblo sobre el Bautista percibimos la creencia de que aquél no es presa de la muerte y su supuesto destino de resucitado, la confesión de Cristo hecha por Pedro se sitúa en la proximidad de la fe *cristiana* pascual, que se contrapone a la interpretación de la suerte corrida por el Bautista. En lo que viene a continuación, Marcos presentará con claridad la relación del Cristo Jesús con la muerte y la resurrección²³. El mandato de guardar silencio, dirigido a todos los discípulos, no devalúa la confesión de Cristo. Por el contrario, con él se apunta al acontecimiento de la cruz, en el que encontrará su explicación auténtica la mesianidad de Jesús. Este primer anuncio de la pasión está cargado de sentido.

31-32a

Se presenta este primer anuncio como adoctrinamiento de los discípulos²⁴. Al tema de la pasión y muerte del Hijo del hombre se dedica, comparativamente, más espacio que a su victoria. Pero ésta se encuentra al final de su camino. En el antiguo testamento, el camino del anonadamiento a la exaltación se trazó con la mirada puesta en el Justo doliente. Se expresó de manera clásica esta concepción en Sab 2, 12-20; 5, 1-7, lugares a los que Ruppert llama *díptico* por la división del texto que constituye una unidad²⁵. Tener que padecer mucho es una expresión para resumir las tribulaciones que el Hijo del hombre experimenta en su vida terrena. Podría orientarse, como la reprobación, a la imagen de la *passio justi*. Esta última, juntamente con la mención de los poderosos adversarios, es una alusión a Sal 118, 22: «La piedra que los constructores rechazaron...» (texto-LXX), en el que el Justo perseguido describe los ultrajes recibidos y su liberación por Dios. Los jerarcas de Jerusalén, los ancianos, los sumos sacerdotes y

22. Cf. Dalman, *Worte Jesu*, 239. Las pruebas más antiguas a favor de «El Ungido» como título mesiánico usado de manera absoluta se encuentran en sBar 29, 3; 30, 1, Müller* 164 ve en la formulación absoluta de Mc 8, 29 la confirmación de que aquí se articula la fe cristiana.

23. A Mc le interesa la conexión de v. 29 y 31. Esto pudo ser uno de los motivos que le llevó a abreviar la opinión del pueblo acerca del Bautista (cf. *supra*, el análisis).

24. *ἤρξατο διδάσκειν* es el semitismo normal y no significa que comience ahora la enseñanza acerca del Hijo del hombre doliente. Contra Grundmann 167. Cf. Mc 10, 32b.

25. Cf. Ruppert (nota 11) 23 s.

los escribas, pasan a ocupar el lugar de los constructores. Y se proyecta ante nosotros el destino de Jesús. Según la presentación de los salmos, los adversarios pretendían dar muerte al justo 26. Padecer el asesinato era la suerte reservada a los profetas. También en otros contextos neotestamentarios se equiparará la suerte de Jesús a la de aquéllos 27. La resurrección introduce una idea nueva que no está recogida en el destino del Justo 28. No hay que concebirla como acción de Dios en Jesús -como en las afirmaciones de resucitación- sino como acción de poder del Hijo del hombre. Este vence a la muerte por su propio poder 29. «Después de tres días» no puede relacionarse con el acontecimiento de la resurrección ni con el descubrimiento de la tumba vacía, sino que se basa en la experiencia de que, después de tres días o al tercer día, el Justo o Israel serán salvados. Nos encontramos aquí frente a una afirmación teológica. A pesar de que sólo Marcos utiliza la formulación «después de tres días» y Mt 16, 21; Lc 9, 22 la sustituyen por «al tercer día», no se trata de un cómputo del tiempo utilizado por los griegos, sino que ambas expresiones tienen idéntico significado en la literatura judía 30. Fue posible hablar de la resurrección del Hijo del hombre a causa de la majestad a la que se relacionó tanto con la actuación del Jesús terreno (Mc 2, 10.28) como también, y especialmente, con el poder judicial del Hijo del hombre que retorna para la parusia.

Se discute la interpretación de la necesidad ($\delta\epsilon\tilde{\iota}$) que determina los padecimientos, la muerte y la resurrección. En textos apocalípticos, $\delta\epsilon\tilde{\iota}$ designa el cumplimiento necesario de aquellos acontecimientos que forman parte del decurso del acontecimiento del final de los tiempos 31. En este sentido, el destino del Hijo del hombre sería un factor indispensable en el drama final histórico-salvífico 32. Pero la alusión a Sal 118, 22 hace más natural relacionar la necesidad con la voluntad de Dios dispuesta en la Escritura. Además, hay que tener presente que el destino de muerte y de resurrección de Jesús en el

26. LXX Sal 36, 32; 37, 13; 53, 5; 62, 10; 69, 2 s; 85, 14; 108, 16.

27. Jer 2, 30; 11, 18-21; 20, 2; 26, 8-11.20-23; 1 Re 18,4.13; 2 Crón 24, 21; Neh 9, 26; Mc 12,5-8; 14, 1; Hech 3, 15; 2 Tes 2, 15.

28. Las expresiones de liberación de LXX Sal 19, 9; 40, 9.11 formuladas con $\acute{\alpha}\nu\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$, no pueden servir como punto de comparación ya que no indican una resurrección de la muerte. Contra Pesch, *Passion*, 171. Mejor sería establecer la comparación con Is 26, 19a LXX. Pero aquí no se habla del Justo.

29. Con Hahn, *Hoheitstitel*, 49. De manera distinta Jeremias, *Teologia*, 322, nota 2, quien, recurriendo a Is 26, 19 interpreta $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\eta\nu\alpha\iota$ como una acción de Dios en el Hijo del hombre.

30. Cf. K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag jjaeh der Schrift*, 1968 (QD 38),262-272; H. K. McArthur, «*On the Third Day*»: NTS 18 (1971/72) 81-86.

31. Pruebas en Bennett* 120-127; cf. Mc 13, 7.10.

32. Bennett* interpreta el $\delta\epsilon\tilde{\iota}$ desde textos apocalípticos y de Qumran. Pesch, *Passion*, 168, nota 9, habla atinadamente de necesidad de la Escritura.

primer anuncio de la pasión (al igual que en los dos siguientes) debe interpretarse no soteriológica, sino cristológicamente. La muerte salvífica de Jesús no entra en este campo de visión. Lo único que importa es captar su camino en la significación que encierra para su persona. Se subraya la importancia del anuncio de la pasión con la observación de que Jesús habló con *parresia*. Se entiende por *parresia* la manera de hablar abiertamente, en la que nada se esconde ni se vela. Si en 4, 33 se dijo que él hablaba en parábolas al pueblo, ahora se afirma que se expresó libremente Con sus discípulos. El progreso conceptual consiste en que la palabra que se identifica con la proclamación adquiere un claro contenido cristológico mediante el anuncio de la pasión y de la resurrección. Los discípulos, que estarán al servicio de la proclamación del evangelio, deben ver en Jesús el principio de la palabra a comunicar 33.

32b-33 En un reducido relato añadido, Pedro aparece de nuevo en primer plano. Si hace un momento ha confesado a Jesús como Cristo, ahora la idea de la pasión le lleva a rebelarse. Sólo esto puede ser el contenido del reproche que él se permite hacer a su Maestro. Aquí Pedro se lleva a Jesús a un punto apartado 34. El texto sirosinaítico ha modelado la escena bajo la influencia del par Mt 16,22 Yha suavizado la postura del discípulo. Efectivamente, leemos allí: pero Simón Pedro le dijo como para protegerle: «Bondadoso sea él contigo. No debe ocurrirte tal cosa». Lucas no ha incluido la escena en su evangelio. Probablemente la consideró como escandalosa. Porque Jesús es plenamente consciente de la meta hacia la que se encamina, se vuelve a sus discípulos y a Pedro. Según Marcos, la reprimenda se refiere también a los discípulos, a los que alcanza la mirada de Jesús. La orden «¡detrás de mí!» quiere recordar a los discípulos la necesidad del seguimiento y, con ello, el camino que Jesús está recorriendo ahora. La caída amenaza a los discípulos. Si a Pedro se le llama Satán, quiere decirse que está en juego lo tentador de su objeción. Naturalmente, no se puede arrancar de su camino al Hijo del hombre 35. Satán designa más que al opositor que puede despertarse en muchos.

33. Grundmann atrae 32a a 31 y justifica esto remitiendo al texto latino antiguo. Y pro pone la siguiente traducción: Y él comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre padecerá mucho ... resucitará y pronunciará la palabra en público.

Dejando a un lado la estrecha base que ofrece el texto, no se sabe cómo el Hijo del hombre debe hablar la palabra después de su resurrección. Esto constituiría una formulación sorprendente para la predicación cristiana.

34. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 90 s, permite que Pedro se lleve a Jesús aparte del pueblo. H. Interpreta *parresia* en 32a en el sentido de «públicamente» y ve una conexión con 34a, donde se menciona de nuevo a la muchedumbre. Pero no es correcta la interpretación de *parresia*.

35. Una analogía notable ofrece Gén r 56 (35c). Allí Satán desearía exhortar a Isaac en contra del sacrificio. En Billerbeck 1, 747.

Indica a aquel que retuerce la verdad y habla la mentira. Puesto que en el cristianismo primitivo se considera a los falsos maestros como herramienta e hijos del diablo (cf. Rom 16, 17-20; 2 Cor 11, 13-15; Hech 13, 10; IgnPhild 6, 1 s), también aquí hay que pensar en una influencia de Satán ³⁶. La amenaza más peligrosa para los discípulos y para la comunidad es el rechazo del Crucificado. En contraposición a Satán se encuentra Dios, al que el Hijo del hombre se sabe obligado. La contraposición de los pensamientos divinos y los humanos amortigua este contraste. Los pensamientos humanos tienen una correspondencia impresionante en 7, 8. Pedro, que se ha colocado al borde de la existencia de discípulo, tendrá que pasar aún por otros sobresaltos, hasta que pueda llegar a comprender la voluntad de Jesús ³⁷.

Juicio histórico

Un intento de reconstrucción histórica empalma la reprimenda de Pedro (33) inmediatamente con la confesión de éste (29) ³⁸. En la situación histórica que se cree haber logrado de esta manera, Jesús ha rechazado como desafío satánico la pretensión mesiánica. La concepción mesiánica que se esconde detrás de la palabra de Pedro es la del libertador nacional político. Se piensa que con ello se evitan diversas dificultades. Entre éstas se encuentra la dislocación de la reprimenda de Pedro al considerarla más aisladamente, pero también la observación hecha por Hahn de que en el tiempo más antiguo, el título de Cristo, sorprendentemente, no jugó papel alguno ³⁹. Muchos motivos graves obligan a rechazar tal propuesta de reconstrucción. La confesión que Pedro hace de Cristo no permite reconstrucción alguna. Por el contrario, encierra en sí la estilización de confesión válida. El hecho de que el título de Cristo esté ausente en la fuente de los dichos no puede instrumentalizarse al servicio de un intento de reconstrucción, ya que tendría que encontrarse allí alguna polémica contra este título. Digamos, sobre todo, que todo el nuevo testamento está en contra del intento. El título ampliamente difundido de Cristo sería incomprensible. De manera especial resultaría un enigma la presencia de la predicación de Cristo ya en las fórmulas de fe anteriores a Pablo ⁴⁰ si el Jesús terreno se hubiera distanciado tan

36. Cf. Müller* 168 s. De manera distinta Pesch, *Passion*, 172 s. Cf. Pesch N, 54.

37. Schweizer 93 observa atinadamente que Mc se diferencia de grupos apocalípticos o de Qumran en que éstos se consideraron a sí mismos como la excepción y como los pocos elegidos de este mundo. En Mc echamos en falta esta estilización.

38. Cf. *supra*, nota 2.

39. *Hoheitstitel*, 229.

40. 1 Cor 15, 3; Rom 6, 4; 14,9.

decididamente de los planteamientos mesiánicos. En la confesión que Pedro hace de Cristo percibimos la expresión de la fe de la comunidad palestina pospascual⁴¹. Esto no significa, en modo alguno, que no pueda hablarse de una autoconsciencia mesiánica del Jesús terreno. Se haría patente esta autoconsciencia no partiendo de las confesiones, sino por un camino indirecto. De manera especial habría que repasar la enseñanza con autoridad de Jesús, su posición respecto de la ley veterotestamentaria, su actividad curativa carismática, su llamamiento carismático al seguimiento. La posición destacada de Pedro en la primera comunidad deriva de su tradición como portavoz de los discípulos en el tiempo de la actuación de Jesús, pero se fundamenta decisivamente en que fue el destinatario de la primera aparición del Jesús resucitado (1 Cor 15, 5; Lc 24, 34) Y en que él inició la proclamación pospascual.

Las opiniones que el pueblo tiene acerca de Jesús (Mc 8, 28; **6,14 s**) reproducen concepciones anteriores a la pascua. Así se explica que no podamos percibir interés catequético directo alguno en su formulación. En cuanto a la ubicación de la reprimenda de Pedro en la vida del Jesús terreno, tenemos que movernos en el campo de las sospechas. No nos permite situarnos en otro terreno la tradición fragmentaria de aquélla. ¿Habría tenido lugar esta reprimenda como consecuencia de una objeción precedente del discípulo con motivo de la decisión de Jesús de partir para Jerusalén en una situación crítica (por última vez)?

Resumen

Marcos, que abre esta nueva sección de su evangelio con una impresionante secuencia de acontecimientos, utiliza el motivo del camino para dar mayor fuerza a la orientación de la actividad de Jesús hacia la muerte en Jerusalén. Simultáneamente, considera este camino en lo que encierra de significado para la existencia de los discípulos. Lo contempla, por consiguiente, bajo el aspecto del seguimiento. Por esta razón se coloca en un primer plano a los discípulos también en 27-30.33. Pedro pronuncia la confesión de Cristo como portavoz de los discípulos. Mediante el mandato de guardar silencio se reconoce esta confesión como válida, pero necesitada de ulteriores explicaciones. La afirmación acerca de la pasión y de la resurrección, que, con los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, tensa un arco inmediato que se extiende hasta la historia de la pasión, ofrece esa explicación. Jesús proclama el insobornable Logos del evangelio. Pedro, al que hay que ver siempre en el contexto de los restantes discípulos, se

41. De distinta manera Pesch, *Messiasbekenntnis*.

obstina contra el camino del padecimiento. El que tal postura ponga en peligro su condición de discípulo y el que sea calificado de Satán significa que el discípulo tiene que reconocer el camino de sufrimiento de Jesús y asumirlo como su único camino personal. Jesús sólo pudo ser entendido completamente después de haber recorrido todo su camino. Pero a partir de este momento, la comunidad – y no tan sólo la de Marcos- está abocada a mantener una confrontación con su pasión, su reprobación, su muerte y resurrección. La predicación del Hijo del hombre que fue reprobado y matado resultaba desagradable y penosa en tiempos de Marcos, cuando se esperaban radiantes Jiguras de redentores. Había que conservar esa predicación a toda costa y asegurarla como núcleo del evangelio. Se llega a comprender plenamente este mensaje cuando se entiende que el creyente se encuentra situado en el mismo camino que Jesús. La confesión externa puede resultar sencilla; su puesta en práctica es difícil. La protesta proviene de la consternación existencial. Pero *puede* ayudar a que la confesión hecha con los labios llegue a madurar hasta convertirse en fe auténtica.

Historia de su influjo

Este pasaje central-ciertamente más aún el paralelo de Mateo- ha sido honrado en todos los tiempos con el vivo interés de los exegetas. En la antigüedad y hasta los umbrales de la era moderna prevaleció la preocupación de hacer inteligible la protesta de Pedro, de disculparla y de suavizar el reproche de Jesús. Pedro actuó llevado por el afecto del que ama o fue empujado por un celo irreflexivo: magno quodam affectu diligebat Jesum, sed humano 42. En cuanto al término Satán o se aplica directamente a Satán -junto a la llamada al seguimiento se aplica a Pedro- o se interpreta «Satán» en sentido de adversarius 43. Calvino ve con mayor profundidad: a Pedro no le cabía en la cabeza que el Hijo de Dios debiera ser crucificado y conducido a la muerte. Y continúa: «Vemos de qué manera nuestras bienintencionadas opiniones e intenciones valen ante Dios» 44. Cristo toma posesión de su soberanía no con fasto deslumbrante, ni con poder grandioso o bajo los aplausos del mundo, sino a través de una muerte ultrajante. Mediante la censura dura dirigida a una persona concreta quiso mantener a raya a todos los hombres; en último término, nuestra arrogancia y sagacidad mundana 45. En la antigüe-

42. Erasmo, Bd 7, 211. Cf. Beda: PL 92, 213; Calvino n., 69.

43. Cf. Beda: PL 92, 213; Ruperto de Deutz: PL 167, 1063. Según Teofilacto: PG 123, 576, Satán no quiere el padecimiento de Jesús que salva a los hombres.

44. n., 69.

45. 68 s.

dad queda sin explicación el título de Hijo del hombre. Existe una tendencia a relacionarlo con la capacidad de padecimiento de Cristo⁴⁶. Calvino entiende que el título de Cristo compendia la realeza y sacerdocio eternos de Jesús⁴⁷.

Para la investigación de la vida de Jesús de finales del siglo pasado, la confesión de Pedro y el anuncio de la pasión señalan un corte decisivo en la actuación de Jesús. A Schweitzer⁴⁸ percibe en los sucesos descritos una secuencia cronográfica, pero opina que es totalmente imprescindible una remodelación. Coloca delante de la confesión de Pedro la transfiguración, a la que interpreta como vivencia visionaria común en la que se había hecho patente la mesianidad a los tres discípulos íntimos (cf. *infra*). En esta confesión, Pedro no respetó la prohibición formulada después del suceso de la transfiguración y descubrió a los doce el secreto mesiánico de su Maestro. Jesús se vio obligado a seguir frente a sus discípulos una manera de comportarse que no contó entre sus intenciones. Puesto que desde Cesarea de Filipo sus discípulos saben quién es él, no le queda otra salida que la de revelarles su decisión de ir al encuentro de su pasión. El cambio que se da significa: si Jesús había estado convencido hasta ese momento de que al reino de Dios no podría venir sin padecimiento, sin la previa tribulación escatológica, ahora se percata de la necesidad de que él solo tiene que padecer y morir para que irrumpa el reino. Con su voluntad personal de padecer, ha tomado la decisión de dirigirse a Jerusalén para morir allí a fin de que se haga presente el reino⁴⁹. Desde que la historia de las formas ha puesto claramente de manifiesto el carácter no biográfico de nuestros evangelios, contemplamos la investigación de la vida de Jesús como una etapa de esfuerzo doloroso, pero de lucha necesaria, al que no le cupo más que la suerte de un éxito modesto.

K. Barth⁵⁰ ha observado que propiamente no se podría hablar de confesión de Pedro. Confesar significaría presentarse con su afirmación cristiana delante de los hombres; concretamente delante de aquellas personas que desconocen ese tema. Se habría producido una confesión si Pedro hubiese dicho en el patio del sumo sacerdote lo que negó tres veces. J. B. Metz⁵¹ percibe de manera similar a Calvino-

46. Por ejemplo, Beda: PL 92, 213.

47. Π, 61.

48. *Leben-Jesu-Forschung*, 429-435.

49. La subida de Jesús a Jerusalén juega un papel extraordinario en la investigación sobre la vida de Jesús. Así dice Schweitzer (nota 48) 437, nota 1, que se pueden dividir las vidas de Jesús según que presenten a Jesús subiendo a Jerusalén para actuar allí o para morir.

50. *Dogmatik* III/4, 92.

51. *Messianische Geschichte als Leidensgeschichte. Meditation zu Mk 8, 31-38*, en *NT und Kirche* (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1974, 63-70.

en el comportamiento de Pedro una apatía profunda ante el padecimiento y la muerte. Pedro, al que se acusa de dejarse llevar por lo humano, es presentado en una postura en la que nos podemos reconocer cada uno de nosotros. Todos nos inclinamos con más gusto hacia el vencedor que hacia el vencido. La incapacidad de sufrir y el miedo secreto a sentir el tacto de la muerte impiden que podamos entender al Hijo del hombre y asumir con su padecimiento la historia dolorosa de los hombres, que continúa en nuestro tiempo. A la Iglesia, surgida de personas que no entienden, como los discípulos, se le advierte para que no caiga en el peligro de transformar de golpe la historia mesiánica de la pasión en una historia de vencedores. Se interpreta la resurrección de Jesús como una palabra de victoria a favor de los derrotados. Debe ser una palabra cargada de protesta contra todo intento de reservar la vida a los que han logrado el éxito, a los que alcanzan la victoria final: «En el Mesías que padece y muere, esta vida pertenece a los muertos; por consiguiente, a todos nosotros» 52. La finalidad de este pasaje de Marcos está bien lograda en la medida en que la verdadera confesión de Jesús incluye la aceptación de su camino de dolor. Esta aceptación no es algo abstracto y teórico, sino que se pone de manifiesto en la «simpatía» con los que sufren.

2. *Seguimiento decidido* (8, 34-9, 1)

Dinkler, E., *Jesu Wort vom Kreuztragen*, en *Ntl. Studien für R. Bultmann*, 21957 (BZNW 21), 110-129; Schulz, A., *Nachfolgen und Nachahmen*, 1962 (StANT 6), 79-97; Bauer, J. B., «*Wer sein Leben retten will...*» *Mk* 8,35 *par*, en *Ntl. Aufsätze* (FS J. Schmid), Regensburg 1963, 7-10; Trocmé, E., *Marc* 9,1: *prédiction ou réprimande?*, 1964 (StEv II: TU 87), 259-265; Dautzenberg, G., *Sein Leben bewahren*, 1966 (StANT 14), 51-82; Perrin, N., *The Composition of Mark* 9, 1: NT 11 (1969) 67-70; Berger, *Amen-Worte*, 62-67; Horstmann, *Studien*, 34-69; Kümmel, W. G., *Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns*, en *Jesus und der Menschensohn* (FS A. Viigtle), Freiburg 1975, 210-224; Künzi, M., *Das Naherwartungslogion Markus* 9, 1 *par. Geschichte seiner Auslegung*, 1977 (BGBE 21); Brower, K., *Mark* 9,1: *Journ. Study New Test.* 6 (1980) 17-41; Nardoní, E., *A redactional interpretation of Mark* 9,1: CBQ 43 (1981) 365-384; Kilgallen, J. J., *Mark* 9,1: *Biblica* 63 (1982) 81-83; O'Callaghan, J., *Nota crítica a Mc* 8, 36: *Biblica* 64 (1983) 116-117; Muñoz León, D., *¿Logion de la parusía o logion del cumplimiento mesiánico? Posible sustrato arameo y nueva interpretación del logion de Jesús a partir de Me* 9, 1: *Misc. Comillas* 41 (1983) 135-152.

34 El llamó a la gente a la vez que a sus discípulos y les dijo: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y sígame. 35 Porque si alguien quiere salvar su vida, la perderá. Pero el que pierda la vida por mí y por el evangelio, la salvará. 36 Porque, ¿de

qué sirve a un hombre ganar el mundo entero si arruina su vida? 37 Pues, ¿qué puede dar el hombre como trueque por su vida? 38 Porque quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles. 1 Les decía también: En verdad os digo: entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios.

Análisis

Se ha incluido en una secuencia bien equilibrada seis dichos, cada uno de los cuales tiene sentido en sí mismo y puede ser transmitido aisladamente. ¿Quién los reunió? Seguramente que Mc introdujo 9, 1, como delata el nuevo comienzo con la introducción característica. 34, 35 Y 38 aparecen también en la fuente de los dichos (Mt 10, 38-40. 32 s/Lc 14, 27; 17, 33; 12, 8 s), pero sólo los dos primeros dichos se encuentran en Mateo, quien conservó la secuencia del documento Q mejor que Lucas. Por eso, tal vez Marcos habría encontrado ya unidos 34 s. El reunió los restantes 53. Separó v. 9, 1 por motivos objetivos. La introducción en 34a proviene de él, como sugiere la llamada imperativa de la gente 54.

Marcos transmite el dicho del seguimiento de la cruz en una forma secundaria en la que el seguimiento representa ya un valor en sí. De Mt 17, 38 se desprende la redacción original que destaca el seguimiento de la cruz como *conditio sine qua non* del ser discípulo y que podría haber sonado así: quien no acepta la cruz y me sigue, no puede ser mi discípulo 55. Quizás la estructura de Marcos surgió al unirse con un segundo dicho: quien quiera seguirme, niéguese a sí mismo. El evangelista tomó el dicho ampliado sin someterlo a variación alguna. Por el contrario, introdujo *καὶ τοῦ εὐαγγελίου* en v. 35. La referencia al evangelio está ausente en todas las demás variantes del *logion* y es reiterativo frente al «por mi causa», que estaba presente también en la redacción Q (Mt 10, 39). Es difícil el análisis del dicho del Hijo del hombre en 38. Es seguro que, al igual que en Mt 10,32 s, originariamente era un dicho que se componía de dos partes. Nuestro texto se limita a ofrecer la segunda parte negativa. Ha quedado fuera la primera parte, que trata del confesar. Presumiblemente porque en la secuencia del dicho, que presenta la seriedad del juicio final, no encaja

53. Mc crea la unión con *ἄρ*, que emplea gustosamente también en otros lugares. Según Lohmeyer 171, Marcos tomó ya la serie de cinco miembros.

54. Según Horstmann, *Studien*, 34, Mc incluyó a los discípulos en una introducción ya existente.

55. ef. Bultmann, *Geschichte*, 173. Tho 55 se basa en Mt 10, 38.

bien. Mientras que en la redacción Q se habla de negar, v. 38 habla de ilvergonzarse. Esto podría ser secundario (aunque anterior a Marcos), ya que *ἐπαισχύνεσθαι* es un término del lenguaje misionero cristiano⁵⁶. Todavía más significativo es el que se describa en Marcos la venida del Hijo del hombre. En Q no sucedía esto (cf. Lc 12,9)⁵⁷. Los ángeles santos constituyen el polo opuesto de la generación adúltera y pecadora. Ambos provienen del documento del que se sirvió Marcos⁵⁸. Sin embargo es de suponer que la añadidura «en la gloria de su Padre» proviene de Marcos. Sugiere esto el concepto cristológico que habremos de tratar. «καὶ τοὺς ἑμοὺς λόγους» corresponde al «evangelio» en 35 y delata la mano de Marcos. También en 9, 1, la conclusión «venir en poden» —que se corresponde con 38— debe ser considerada como obra de Marcos⁵⁹. Desde el punto de vista de la forma, los dichos no son uniformes. 34 es una frase condicional que establece la condición del seguimiento. 35 es, en cuanto a la forma, un paralelismo antitético que se convierte en una alusión a los discípulos mediante la expresión *ἔνεκεν*. 36 s son frases interrogativas de carácter sapiencial. El contexto se convierte en parénesis dirigida a los discípulos. La expresión del Hijo del hombre es un dicho judicial y ha sido construido según el *ius talionis*⁶⁰. V. 9, 1 es una predicción que todavía se refuerza mediante el *amen* introductorio. No obstante, el material dispar en cuanto a la forma se ensambla en una exhortación apremiante a los discípulos.

Explicación

Jesús llama imperativamente a la gente así como a los discípulos. 34
 ¿Ha olvidado Marcos la separación de Galilea (8, 27)? La concatenación de la gente y de los discípulos prepara 9, 14, pero objetivamente significa que a los discípulos, después de la reacción de Pedro, se les sitúa ante una nueva toma de postura. Después del anuncio de la pasión del Hijo del hombre, pronunciada con *parresia*, se puede formular con claridad en qué consiste ser discípulo. Quien se decida por el seguimiento, deberá cumplir dos condiciones. «Venir en pos de

56. Cf. Rom 1, 16; 2 TIm 1, 8.12.16; Heb 2, 11; 11, 16. Kümmel* 217 s cree que la expresión más común «avergonzarse» habría sido sustituida secundariamente por el «negar», nacido de la situación de persecución.

57. Es de suponer que la segunda mitad del dicho en Q sonaba igual que Lc 12,8: «A éste negará el Hijo del hombre delante de los ángeles de Dios». Cf. Kümmel* 215 s.

58. Horstmann, *Studien*, 45-47 sostiene que ambos provienen de la R-Mc.

59. La unión de *βασιλεία* y *δύναμις* es singular; igualmente el participio perfecto de *ἔρχεσθαι* en el contexto de la *basileia*. 13, 26 podría haber servido de base para las añadiduras de 38 y 1.

60. K. Berger, *Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts*: NTS 17 (1970/71) 10-40 refutó la forma de los párrafos del derecho sacro descubierta por E. Kasemann. Cf. Kümmel* 221 s.

mí (ἀπίσω μου)»⁶¹ empalma con el reproche dirigido a Pedro (8,33) Y can la primera llamada al seguimiento (1, 17). La primera condición es negarse y renunciar a sí mismo para poner la existencia de discípulo por encima de los propios deseos y planes⁶². La segunda condición es la disposición a cargar con la cruz. En el contexto de Marcos, esta palabra se entiende teniendo presente a Jesús crucificado, cuya suerte conoce el lector. En el relato de la pasión, el evangelista presentará concretamente el seguimiento de la cruz. Para ello se servirá del ejemplo de Simón de Cirene (15, 21). Cargar *su* cruz amplía la exigencia hasta aceptar la disposición a morir por causa del seguimiento y se refiere a todas las tribulaciones y rechazos que los discípulos puedan experimentar. La invitación al seguimiento de la cruz, puesta en labios de Jesús (cf. el análisis en lo referente a la redacción más antigua), no implica todavía una predicción del destino personal que aguarda a Jesús, sino que pretende tan sólo que los discípulos tomen conciencia de la seriedad que implica pertenecer al grupo. Dado que hay que suponer un aumento de las hostilidades en la actuación del Jesús terreno, hay que rechazar en este plano una interpretación suavizada de la acogida de la cruz en el sentido de la aceptación de su «yugo» (cL Mt 11,29)⁶³ o de una señal escatológica de sello y de propiedad que los discípulos deberían haber grabado literalmente en sus cuerpos⁶⁴. Ciertamente parece que no es demostrable en el judaísmo contemporáneo⁶⁵ la expresión «cargar con la cruz» como expresión de la disposición a aceptar el sufrimiento y la muerte, pero hacía mucho que los judíos conocían las ejecuciones en cruz practicadas por el poder militar romano. Confirma esto también el debate de los escribas sobre Dt 21, 22 s: el mandamiento de dar sepultura antes de la puesta del sol a un suspendido (de la cruz)⁶⁶. Tal vez la expresión de cargar con la cruz estaba ya extendida entre los zelotas⁶⁷. El dicho del seguimiento de la cruz experimenta, pues, una nueva interpretación postpascual con la mirada vuelta al Crucificado. El imperativo en 34c «sígame» resume -en forma semitizante- una vez más las exigencias.

61. En lugar de ἐλθεῖν es preferible, con p45 D Θ, el más difícil ἀκολουθεῖν.

62. Totalmente equivocada es la propuesta de G. Schwarz, NT 17 (1975) 109-112, que desearía traducir, empalmado ἀπαρνησάσθω con el arameo *nekar*: «Considérese él como un extraño» (= no judío).

63. T. Arvedson, en Grundmann 175.

64. Esta tesis de Dinkler* falla también por el presupuesto carente de razón según el cual habría que interpretar la cruz como *tav* (señal de sellado, según Ez 9, 4).

65. La prueba que se cita una y otra vez es Midr Gén 22, 6: «Abrahán tomó la leña para el holocausto y la colocó sobre su hijo Isaac. Como uno que lleva la cruz sobre sus hombros». Cf. Billerbeck 1, 587 Y Schulz* 85, nota 65.

66. Cf. Hengel, *Charisma*, 64, nota 77.

67. Según Bultmann, *Geschichte*, 173, nota 3, ya Schlatter tuvo la sospecha.

La comprensión de otro dicho que exige estar dispuesto a aceptar el martirio depende de cómo se interprete el concepto *psique*. En un *maschal* de dos miembros, formulado de manera paradójica, se confronta las dos posibilidades: salvar la *psique* y perder la *psique*. El que quiere salvar, ése pierde; y a la inversa. *Psique* no es ni el alma de la dicotomía helenística ni la *nephesh* del antiguo testamento, que designa el alma, la vida, el yo, en la medida en que ésta queda delimitada a la vida terrena. La antropología subyacente aquí va ya más allá de las fronteras de la vida terrena. Por consiguiente, es equivocado considerar el dicho en el marco de la *cohortatio* grecorromana del general antes del combate ⁶⁸. Pero no se limita todo a la simple contraposición de vida terrena y vida eterna. Más bien, la vida imperecedera, la vida auténtica, nace de lo pasajero o, más concretamente, de su renuncia. Ya que se trata principalmente de esta paradoja, no presta gran servicio la introducción del concepto moderno de existencia ⁶⁹. Los paralelos más cercanos son dichos del judaísmo: «¿Qué debe hacer el hombre para vivir? Ellos respondieron: ¡Mátese a sí mismo! ¿Qué debe hacer el hombre para morir? Ellos respondieron: ¡Viva para sí mismo!» ⁷⁰. Por su orientación al juicio escatológico merece atención 1 Q 27,1,3 s: «(Los impíos) no cayeron en la cuenta de lo que vendrá sobre ellos y *no pueden salvar su vida* desde el misterio futuro». El dicho de Jesús supera las analogías judías por la idea de que la salvación de la vida depende ahora de la unión con él. De esta manera, el seguimiento de la cruz se sitúa bajo una nueva perspectiva. Cuando Marcos presenta complementariamente el evangelio como criterio de decisión, se ha tomado conciencia del presente postpascual. El Jesús terreno nos es accesible nada más que por el evangelio, pero no se puede prescindir de él por tener el evangelio ⁷¹. En dos interrogantes de colorido sapiencial que vienen a continuación se pone de manifiesto la amenaza de la vida. Ambas preguntas esperan respuesta negativa: la ganancia del mundo entero no sirve para nada. No existe un *ἀντάλλαγμα* (literalmente: trueque) para la vida. Que se hable del hombre confirma la validez general de la afirmación (cL Ec11, 3), que uno capta mejor con el doble dicho transmitido. Si los leyéramos en un libro de sabiduría, podríamos mostrarnos de acuerdo con la

68. Contra Bauer*¹ La *cohortatio* del general recuerda la experiencia que puede ser útil de que el que huye por cobardía frecuentemente pierde su vida, mientras que el valiente vence y conserva su vida, o evoca el recuerdo de la fama del vencedor. Numerosa documentación en Bauer*. También Epicteto IV 1, 165: «Muriendo seré salvado» se encuentra lejos a pesar de la proximidad terminológica.

69. Así Dautzenberg* 57.

70. b Taan 66a. Material en Billerbeck 1, 587 s; Dautzenberg* 53-56.59.

71. Desde un punto de vista gramatical, *καὶ τοῦ εὐαγγελίου* no es epexeagético. Así Marxsen, *Evangelista*, 122. Algunos manuscritos _{p45 D} it sy^s— suprimen *ἐμοῦ καὶ* y, con ello, destacan el evangelio. Este desarrollo es digno de tenerse en cuenta, pero es erróneo.

opinión de que hay que expresar y alabar la vida como el mayor de los bienes y afirmar que la riqueza de nada sirve en la muerte ⁷². De nuevo el concepto de *psique* que desborda los límites de la vida terrena ofrece un sentido más amplio. Puesto que es de suponer que hay un apoyo conceptual en Sal 49, donde se trata la nulidad de la riqueza humana ⁷³, tendremos que concebir la ganancia del mundo entero como el esfuerzo del hombre por amontonar riquezas y posesión terrena. Pero la riqueza es nociva. Los ricos son un rebaño al que la muerte apacienta (Sal 49, 15; d. Mc 10, 23-25). En su esfuerzo falsamente encaminado, pierden su propia vida. Por consiguiente, el presupuesto conceptual del dicho no es que el hombre valga tanto como la totalidad de la obra de la creación ⁷⁴ sino que tiene que pensar en la amenaza de su vida, que abarca más que la terrena, y actuar en consecuencia. Porque — así enseña v. 37— no existe ningún trueque para la vida. Los ricos no tienen la posibilidad de liberarse de la muerte con su dinero cuando están en la agonía. Dicho de manera positiva: esto lo podría hacer otro, dado que el hombre quiere ser salvado de la aniquilación (cf. Sal 49, 16). En el contexto de Marcos se percibe, pues, el juicio final en el que el Hijo del hombre tiene que pronunciar la palabra decisiva. Con ello, los dichos sapienciales se insertan en el adoctrinamiento de los discípulos. Así como v. 35 advierte contra una supuesta seguridad de vida que termina por llevar a la muerte, así el dicho doble 36 s, en conexión con la religiosidad veterotestamentaria, destaca el peligro que supone la falsa confianza en la riqueza y en la posesión terrena.

38 Un dicho del Hijo del hombre reconduce a la relación inmediata de comunión que existe entre el discípulo y Jesús. Se contempla sólo el fracaso del discípulo. Avergonzarse encierra más tensión que negar, en par Lc 12, 9. Aquí no se enfoca sólo la situación de persecución; y mucho menos una indisposición subjetiva. Por el contrario, se debate la apostasía. Tal como se ha usado generalmente esta palabra en el cristianismo debería sugerir esto: «Los apóstatas y los que desprecian a la Iglesia son los que, en sus pecados, ultrajan al Señor y se *avergüenzan* del nombre con que han sido designados» ⁷⁵. Apoyándose en un motivo veterotestamentario que habla de los que apostatan de Dios, se indica a esta generación adúltera y pecadora como el lugar donde uno se avergüenza de Jesús y de sus palabras ⁷⁶. El discípulo tiene que

72. Cf. Bultmann, *Geschichte*, 101 s.

73. Dautzenberg* 72-80 ha elaborado esto bellamente.

74. Contra Grundmann.

75. Herm s 8, 6, 4. Más documentación en Haenchen, *Weg*, 298.

76. Para la equiparación de apostasía y adulterio, cf. Jer 3, 8 s; 9, 1; Is 57, 3; Os 2,4-7; Ez 16, 38; para la fórmula Mt 12,39; 16,4. Klostermann desearía conectar *ἀμαρτωλός* con *πόρνη* Is 1, 21; Jer 3, 3. Grundmann con Is 1, 4.

pensar en que resta todavía el juicio final, en el que el Hijo del hombre se avergonzará del apóstata; es decir: se desvinculará completamente de él. A diferencia de Lc 12,9 par, el motivo del juicio ha cobrado una importancia mucho mayor. No es que el Hijo del hombre sea sólo testigo cualificado en el juicio, sino juez. La escena del juicio se ha convertido, mediante la influencia lejana de LXX Dan 7, 13, en una escena de parusía. Los santos ángeles, no ya el foro del juicio, sino la corte celestial del Hijo del hombre, se hallan en la frase en contraste a la generación adúltera y pecadora. La gloria, que describe la cualidad divina del Hijo del hombre (cf. Dan 7, 14), es la gloria de «su Padre». Con ello no simplemente se entretrejen las cristologías del Hijo del hombre y la del Hijo y remiten a 8, 31; 9, 7, sino que, además, la figura celeste del Hijo del hombre se reconoce de manera inequívoca como Jesús el Hijo de Dios. Esta identidad entre el Hijo del hombre y Jesús, existente ya antes de Marcos, se aplica ahora al Hijo de Dios. Si la descripción de la parusía del Hijo del hombre documenta la influencia de ideologías apocalípticas, así queda a salvo la oposición entre los hombres hostiles y el Hijo del hombre, oposición que caracteriza los dichos del Hijo del hombre.

Con la aparición de una fórmula introductoria nueva, la expresión «en 1 verdad...» constituye la transición del adoctrinamiento de los discípulos al relato de la transfiguración. La enfatización con el «en verdad» describe al que habla como uno que tiene la mirada puesta en las realidades del final de los tiempos. Estas se refieren a la fecha de la venida del reino de Dios o a la promesa, dirigida a algunos que están aquí, de que vivirán esa fecha. Puesto que también en otros lugares se recogen promesas similares, uno querría poner el acento sobre la garantía personal (cf. Jn 21,18-23; Lc 2, 26; 23,42; sBar 76, 2; 4 Esd 4, 26; 7, 28; 14, 9)⁷⁷. Pero dado que estas promesas se dirigen con regularidad a personas determinadas o contienen el presupuesto de que los que no deben morir serán raptados al cielo, habrá que ver que aquí se acentúa el anuncio de la fecha. Algunos de los aquí reunidos vivirán la irrupción de la soberanía escatológica de Dios. Debe considerarse *ellogion* sobre el trasfondo del problema del retraso de la parusía, que preocupó a parte de la cristiandad primitiva⁷⁸. En su fijación a una fecha, contrasta con la predicación escatológica de Jesús y se revela como una palabra que surgió sólo después de la pascua. En

77. Berger, *Amen-Worte*, 62-67, entiende 9,1 como promesa de salvación en forma de oráculo.

78. No convencen las interpretaciones que pretenden suavizar. Trocmé* entiende 9, 1 irónicamente. Entre los discípulos habría algunos que no quieren arriesgar su piel por el Reino que viene. Perrin* atribuye *ellogion* a la R. de Marcos. «Gustar la muerte» es una formulación semítica. Material de documentación en Billerbeck I, 751 s. Para *οὐ μὴ*, cf. Beyer, *Semitische Syntax* I, 132 s. El *logion* nació en la comunidad palestina.

el contexto de Marcos prolonga el v. 38 ya que une la venida del Hijo del hombre con la venida definitiva de la soberanía de Dios. Con ello no sólo es reconocible de nuevo la concepción cristológica de la comprensión que Marcos tiene del reino de Dios, sino que se muestra también al Hijo del hombre como aquel a quien se encomendará la facultad de decidir la admisión al reino de Dios. Pero el venidero Hijo del hombre es idéntico a Jesús el Hijo del hombre terreno, que se prepara para su pasión y muerte. Por consiguiente, el llamamiento a seguir la cruz adquiere una nueva motivación apremiante mediante la mirada puesta en el final. Marcos, por su parte, no compartió la creencia de la inminencia del reino de Dios, ligada a una fecha; creencia que compartieron sus contemporáneos y de la que dio señales inequívocas de distanciamiento mediante su trabajo de composición. El que siga a continuación la escena de la transfiguración, que tiene como testigos a tres discípulos elegidos, pretende decir que la promesa del «en verdad» se cumple precisamente en estos tres. En 9, 9 se relacionará el ver con la transfiguración. Con ello, el ver en 9, 1 adquiere un significado ambivalente. Si originariamente significaba la participación existencial en la llegada del definitivo reino de Dios, el evangelista permite una participación anticipada que no elimina a la definitiva. Se concede a Pedro, Santiago y Juan sobre el monte. También esto confirma la coloración cristológica de la concepción que Marcos tiene de la *basileia*.

Inicio histórico

Si exceptuamos 9, 1, los restantes *logia* existentes en 8, 34-38 provienen de Jesús. Aquí es preciso tener en cuenta las mutaciones redaccionales y la estructura fundamental preexistente (ef. análisis). Hay que considerar la diferenciación, presente en v. 38 y característica de la manera de hablar de Jesús, entre su yo que habla y el Hijo del hombre venidero. La relación de Jesús con el Hijo del hombre venidero no puede determinarse ni como anuncio de un portador complementario de la salvación ni como afirmación explícita de la propia institución como Hijo del hombre. Por el contrario, contiene una decisiva «relación soteriológica»⁷⁹. Quien rompe la comunión con el Jesús terreno, pierde la salvación en el reino de Dios. Si se reconoce esta relación soteriológica, la exigencia de perder la vida «por mi causa» (35) se inserta en la enseñanza del Jesús terreno⁸⁰.

79. ef. Tödt, *Menschensohn*, 38.

80. Según Dautzenberg* 75, los *logia* 36 s son imaginables en situaciones como las que se describe en Mc 10, 17-27 o en 28-31.

Con esta pequeña colección de *logia*, Marcos creó un impresionante adoctrinamiento de los discípulos que obtiene su relieve especial en conexión con el primer anuncio de la pasión de Jesús y con la resistencia de Pedro. Se ve claramente que el seguimiento de Jesús es seguimiento de la cruz y que el ser discípulo incluye la disposición a la entrega personal y al martirio. El que es discípulo y no ha considerado todavía esto, tendrá que tomar una nueva decisión. También los esfuerzos por alcanzar la riqueza y las falsas seguridades ponen en peligro la existencia de discípulo. La mirada a la venida del Hijo del hombre crea en el contexto una conexión entre el anuncio de la pasión y resurrección y la espera de la parusía⁸¹. Esta conexión, inexistente aún en la fuente de los dichos, se crea aquí por primera vez dentro de la tradición sinóptica. Los diversos datos cristológicos se ensamblan. Todo esto sucede para enseñar a los discípulos qué camino les ha sido trazado. Marcos eleva la cristología del Hijo del hombre mediante la del Hijo y la une estrechamente con la espera del reino de Dios. Con Jesús, el Hijo de Dios, no sólo irrumpió la soberanía de Dios (1, 11-15), sino que él, con su retorno, implantará la definitiva *basileia* de Dios. Entre su muerte y resurrección, por una parte, y su parusía, por otra, se extiende un lapso de tiempo: el de la proclamación del evangelio, por cuya causa los discípulos deben estar preparados ahora a padecer. El evangelio no es ahora simplemente la palabra acerca del reino de Dios, sino además, y sobre todo, el mensaje de Jesucristo, el Hijo de Dios. Marcos corrige la espera inminente ligada a una fecha. Presumiblemente, deseaba él que la comunidad se dedicara sin distracción alguna a la proclamación del evangelio. Pero ella permanece orientada a lo venidero.

Historia de su **influjo**

El dicho acerca del seguimiento de la cruz se aplicó casi siempre a la propia situación. En ésta, no se da ya el peligro del martirio. No obstante se puso sumo cuidado en no despojar a la palabra de su seriedad. Vimos que el transferir el dicho a la «cruz diaria» se encontraba preparado ya en Marcos. Dios impone una cruz a malos y buenos, pero sólo pueden ser considerados como portadores de la cruz los que la aceptan voluntariamente⁸². Cristo llevó su cruz. Ahora se trata de la cruz propia, de la amenaza personal, del estar abocado a la muerte que define a nuestra propia existencia⁸³. En un

81. Cf. Horstmann, *Studien*, 54-56.

82. Calvino *Œ*, 71.

83. Barth, *Dogmatik* IV/2, 292.

sentido muy amplio, Beda identifica el llevar la cruz con el mortificar el propio cuerpo y con la *compassio* con los semejantes ⁸⁴. Esto parece responder a una interpretación monástica. También Teofilacto la conoce, pero relaciona la negación de sí mismo con la mortificación y con la separación de la familia ⁸⁵. Más atinadamente describe Barth la autonegación: «El fue en su propia persona el prójimo. Justamente llamado al seguimiento como tal prójimo renuncia fundamentalmente a sí» ⁸⁶.

Beda ⁸⁷ compara la exigencia del dicho-psyche (35) con la imagen de la semilla que da su fruto muriendo. Pero tal vez se malinterpreta *psyche* en el sentido de la doctrina helenística sobre el alma. Según Calvino, Cristo recuerda que el alma inmortal no fue creada para disfrutar de los pocos días de vida en el mundo, sino para vivir finalmente en el cielo ⁸⁸. A. van Harnack ⁸⁹ calificó el dicho como una especie de carta magna del mensaje del valor inconmensurable del alma de cada persona. Frente a esta opinión hay que objetar que el dicho habla de la vida que adquiere rango cristiano mediante su unión con Jesús y con el evangelio (cL *supra*, la interpretación). Presupuesto esto, podemos afirmar: el hombre sólo puede querer ser él mismo en la libertad, pero no puede pretender vivirse a sí mismo ⁹⁰.

La profecía de 9, 1 ofrece las mayores dificultades a los intérpretes. El papyrus Oxyrhynchus 645, 1 formó un dicho nuevo: «Todo el que escuche estas palabras, no gustará la muerte». En la antigüedad se conoció también la referencia a la transfiguración, pero se la considera en el sentido original de la profecía ⁹¹. Más difundida estuvo la opinión de que la profecía se consumó en los acontecimientos de pascua y de pentecostés ⁹². Beda se limita a identificar con la Iglesia el reino de Dios llegado lleno de poder ⁹³. Sólo la crítica bíblica fue capaz de una visión más diferenciada. Pero A. Loisy ⁹⁴ cae en el extremo opuesto cuando piensa que el *logion* decía originariamente: todos los que están aquí vivirán la venida del Reino.

84. PL 92, 214 s.

85. PG 123, 576.

86. *Dogmatik* IV/2, 610. Eisler, IHΣΟΥΣ JI, 238 s, que fundamen la científicamente la interpretación zelota de Jesús, entiende la exigencia de cargar con la cruz en el sentido de que cada cristiano tiene que tatuarse eventualmente el signo Chi (para Cristo) o T (para el instrumento de ejecución) y que debe nevarlo en su cuerpo. Sobre esto, cf. *supra*, nota 64.

87. PL 92, 215.

88. JI, 71.

89. En Barth, *Dogmatik* III/4, 441.

90. Barth, *ibid*.

91. Teofilacto: PG 123, 577; *Excerpta ex Theodoto* 4, 3 (GCS 17/2, 106).

92. Calvino JI, 72.

93. PL 92, 215.

94. En Klostermann ⁸⁵. Para el conjunto, cf. Künzi*.

Los intérpretes se han ocupado incluso del llamamiento de la gente. Ya en tiempos antiguos sorprendió que en este lugar se la mencionara junto a los discípulos. Erasmo apuntó que, después del anuncio de la pasión, se produjo una nueva crisis. Y parafrasea el dicho poniéndolo en labios de Jesús: *multi me sequuntur pedibus magis quam imitatione* (muchos me siguen más con los pies que con la imitación) 95. En el fondo, una advertencia de este estilo es la quintaesencia de la totalidad de la breve parénesis de discípulos que tenemos aquí.

3. *La revelación sobre el monte* (9, 2-8)

Boobyer, G. H., *St. Mark and the Transfiguration Story*, Edinburg 1941; Riesenfeld, H., *Jésus transfiguré*, 1947 (ASNU 16); Baltensweiler, H., *Die Verklärung Jesu*, 1959 (ATHANT 33); Carlston, C. E., *Transfiguration and Resurrection*: JBL 80 (1961) 223-240; Sabbe, M., *La rédaction du récit de la Transfiguration*, en *La venue du Messie*, 1962 (Rech Bib 6), 65-100; Masson, C., *La transfiguration de Jésus* (Mc 9, 2-13): RThPh 97 (1964) 1-14; Gerber, W., *Die Metamorphose Jesu Mk 9, 2ff*: ThZ 23 (1967) 385-395; Rivera, L. F., *Interpretationis transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci*: VD 46 (1968) 99-104; Thrall, M. E., *Elijah and Moses in Mark's Account of the transfiguration*: NTS 16 (1969-70) 305-317; Schmithals, W., *Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf*: ZThK 69 (1972) 379-411; Horstmann, *Studien*, 72-103; Nützel, J. M., *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium*, 1973 (FzB 6); Müller, U. B., *Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte*: ZNW 64 (1973) 159-193; Stein, R. H., *Is the transfiguration (Mark 9, 2-8) a misplaced Resurrection Account?*: JBL 95 (1976) 79-96; Chilton, B. D., *The transfiguration*: NTS 27 (1980-81) 115-124; Schnellbacher, E. L., *KAI META 'HMEPAΣ 'EΞ* (Markus 9, 2): ZNW 71 (1980) 252-257; farmer, R. L., *The significance of the transfiguration for the synoptic accounts of the ministry of Jesus* (Diss. SW Baptist Theological Semin.) 1982; Jardan, L. M., *Elijah transfigured: A study of the narrative of transfiguration in the gospel of Mark*, Diss. Duke Univ. 1981; Wink, W., *Mark 9, 2-8: Interpretation* 36 (1982) 63-67.

2 Y después de seis días, Jesús toma consigo a Pedro, a Santfago y a Juan y los conduce a ellos solos a un lugar aparte, a un monte elevado. Y él fue transformado ante ellos. 3 Sus vestiduras se convirtieron en resplandecientemente blancas, como ningún batanero en la tierra sería capaz de blanquearlas. 4 Y se les aparecieron Elías con Moisés; y ellos hablaban con Jesús. 5 Y Pedro respondió y dice a Jesús: Rabbí, es bueno estarnos aquí. Queremos hacer tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías. 6 Porque no sabía lo que respondía, pues quedaron fuera de sí por el espanto. 7 Entonces se formó una nube que los cubrió con su sombra. Y una voz estalló desde la nube: Este es mi Hijo amado. Oídle. 8 Y de pronto, cuando miraron a su alrededor, no vieron ya a nadie, excepto a Jesús solo junto a ellos.

Análisis

Puesto que existen análisis muy diversos sobre el relato de la transfiguración, es aconsejable mencionar al comienzo los más importantes. Está extendida la opinión de que la perícopa fue originariamente un relato de aparición pascual⁹⁶. Y se mencionan diversos argumentos a favor de esa tesis. El monte elevado remite al monte de Mt 28,16. El cambio del singular al plural en v. 6 delata que, más bien, sólo uno participó en el suceso: concretamente Pedro. La cristología del Hijo cuadra perfectamente con Rom 1,4; Hech 13, 33. La determinación cronológica «después de seis días» designa el séptimo día, en el que tuvo lugar la resurrección. No se dice ni una palabra acerca de que Jesús volviera a adquirir la figura humana. Por eso, en algún momento, v. 8 informó de la desaparición de Jesús en la nube. La conclusión «nadie, excepto Jesús solo junto a ellos» debe considerarse como añadidura. Finalmente, también el «Apocalipsis etíope de Pedro» y la «Pistis Sophia» conocerían el carácter del relato pascual ya que colocan la perícopa después de la muerte y de la resurrección de Jesús.

Schmithals, que hace entrar en juego también a 2 Pe 1, 16-18, presupone para el relato el concepto de que el Jesús resucitado retorna de nuevo a la vida terrena y que, sobre el monte, fue transformado en su gloria celeste⁹⁷. A pesar de los muchos argumentos que se aducen, la perícopa de transfiguración no concuerda con los relatos de aparición. Nada se nos dice de un ἄφθνη (se apareció) que habría que relacionar con Jesús. Moisés y Elías no representan papel alguno en los relatos de pascua. El imperativo «oídle» encaja en el Jesús terreno, no en el Resucitado. A pesar de que el relato sólo es posible después de la pascua, hay que buscar otro camino.

Otra propuesta presenta el relato como compuesto por dos fragmentos diferentes o un relato original enriquecido con ampliaciones secundarias. En concreto, las propuestas de división difieren entre sí considerablemente. Según Müller* el antiguo relato judío (2a.b.7) narraba la elevación del Jesús terreno a la condición de Mesías y le concibe como Maestro y Profeta de los tiempos finales. La narración helenística incrustada (2c-6.8) contenía la epifanía de Jesús como el Hijo del hombre elevado. En la refundición quedó superada la cristología más antigua, puesto que ahora la epifanía precede a la elevación a la condición de Mesías.

96. Bultmann, *Geschichte*, 278-281; Müller* 157 s; Schmithals* 384-397; Thrall*; Wellhausen 69; Klostermann 86.

97. Schmithals* opina que en un documento anterior a Me, el relato de transfiguración o de aparición pascual habría seguido a Mc 16, 8.

Hahn 98 elimina la metamorfosis de Jesús (2c) por un relato más antiguo y sospecha que la voz del cielo se dirigió antiguamente a Jesús como «mi Siervo». De esa manera, éste fue caracterizado como profeta escatológico. Las variaciones llevadas a cabo en el ámbito helenístico introducen la cristología de Hijo de Dios, que define a Jesús desde su ser 99. Pero ni se puede trazar una separación entre 2c y 3, ya que en ambas ocasiones se describe la misma cosa, ni hay motivo alguno para aislar a 7, ya que la escena resulta completamente ininteligible sin la interpretación de la voz del cielo. El tratamiento «mi Siervo» resulta altamente improbable en este contexto. No existe indicio alguno que apunte a Is 42, 1 (cf. la interpretación).

Boobyer* quiere entender la perícopa como presentación anticipada de la parusía de Cristo. Theissen la considera como una narración originaria de la ascensión; y que tal vez podría perseguir la intención de rechazar la veneración local de lugares de epifanía 100.

El análisis propiamente dicho tiene que comenzar por preguntarse si v. 2 sufrió una reelaboración. La indicación cronológica «después de seis días» resulta tan sorprendente como el tomar aparte a los tres discípulos, motivo que encontramos también en 5,40 y en 14,33. Los seis días es algo tan singular que tiene que pertenecer a la tradición. Un lector difícilmente podría haber reconocido una alusión al diario del relato de la pasión 101. La preferencia de los tres es aquí tradicional ya que la elección de un círculo de confianza cuadra perfectamente en el relato; el esquema de los tres es ya conocido en otro lugar (4 s) y en 3,16 s se presentó a los tres como las figuras destacadas del colegio de los doce. Marcos tal vez armonizó la formulación con 5,40; 14, 33 (cf. 10,32) 102. Y subrayó, mediante el frecuente *κατ' ἰδίαν*, el carácter misterioso del suceso. En v. 4, a diferencia de lo que sucede en 5, se menciona a Elías antes que a Moisés. El evangelista ha invertido aquí el orden para indicar el interés por Elías 103. Para el relato anterior a

98. *Hoheitstitel*, 334-340. 310-312.

99. También Lohmeyer sostuvo la opinión de que la metamorfosis de Jesús fue una tradición independiente junto a 9, 4-8, pero retiró este análisis en su comentario. A este respecto, cL Bultmann, *Geschichte*, 280, nota 1 y *Erganzungsheft*, 31958, 37.

100. *Wundergeschichten*, 104 s.

101. Nützel* 87-95 se declara partidario de esta conexión; igualmente Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 119 s.

102. El evangelista tiene la posibilidad de trasladar un motivo dado -como la elección de los tres- a otras situaciones (cf. en 5,40). Una elección de cuatro en 13,3 no prejuzga la posibilidad de que ésta haya podido tener lugar, pues, en último término, también esta está dada previamente (1, 16-20).

103. Para la formulación con *οὐν*, cf. 4,10; 8, 34.-Bultmann, *Geschichte*, 279; Hirsch, *i"rühgeschichte* 1, 95 s opinan que en un primer momento en el relato no se habló de Moisés y de Elías, sino de dos seres celestes desconocidos, ángeles o bienaventurados. Ni el fragmento Akhmim de ApPt, donde se da este caso, ni Mc 9, 11-13, donde se utiliza a Elías en otro sentido que en la pencopa de la transfiguración, sirven de apoyo para esta hipótesis. El otro empleo del nombre de Elías en 9,11-13 significa únicamente que estos

Marcos, Moisés era el más importante. El que Marcos no mantenga la inversión del orden también en 5 permite caer en la cuenta de que no siempre redactó de manera consecuente. V. 6, que relata la reacción de Pedro y de los discípulos, es obra del evangelista. 6a es un reproche a Pedro y encaja perfectamente en el tema de la falta de comprensión de los discípulos. 6b con el cambio al plural y el tema del temor se explican como componente del relato anterior a Marcos, puesto que el temor cuadra con una aparición supraterránea. Pero, sin 6a, 6b queda en el aire; de manera que también el temor de los discípulos debe iluminar su falta de inteligencia y se delata como proveniente de Marcos. Pero si todo el v. 6 se debe a la redacción, la observación de Pedro en 5 no tuvo originariamente un significado tan negativo. Habrá que tener esto presente en la interpretación ¹⁰⁴.

Para la determinación de la forma se sugiere una comparación con Ex 24 dado que se reconoce a Moisés como persona más importante ante Elías. Al igual que Moisés, Jesús sube al monte, toma consigo a tres acompañantes cuyos nombres se mencionan (Ex 24, 1 Y 9). Al séptimo día, la voz de Dios se dirige a Moisés. Desde aquí se explican los seis días, después de los cuales Jesús sube al monte. El que, por el contrario, Moisés tenga que permanecer seis días en el monte ¹⁰⁵ es insignificante frente al séptimo día como momento cronológico de la revelación. La nube (¡singular!) es, como en Ex 24, 16 s, signo de la presencia de Dios ¹⁰⁶. Es también coincidencia importante el que la voz de Dios resuene desde la nube. Estos elementos serían suficientes para determinar la perícopa como relato de teofanía si ésta no hubiera sido configurada en forma específica. La teofanía tiene lugar a causa de Jesús. Se le inserta a él en la aparición celeste de la que los discípulos son testigos. La voz que habla sobre él, lo entroniza en la dignidad de Hijo de Dios. De esta manera, la totalidad de la escena se convierte en una entronización ¹⁰⁷. No se percibe una influencia inmediata de Dan 7,13 sólo, 5 ss en el acto de entronización ¹⁰⁸. En el relato de la transfiguración sólo hay rasgos apocalípticos generales, como las vestiduras que se convirtieron en un blanco radiante. Dt 18, 15, la promesa del profeta similar a Moisés, carece absolutamente de importancia para la comprensión de la proclamación divina.

versículos representan una tradición independiente respecto del relato de la transfiguración.

104. En v. 8, *περιβλεψόμενοι* es obra de la R de Mc (el verbo aparece 7 veces en el NT, de eUas 6 veces en Me).

105. Objeción de Horstmann, *Studien*, 100.

106. Boobyer* 79-84 desearía relacionar la nube con la parusía. Pero en Dan 7, 13; Mc 13,26 se habla de nubes (plural).

107. Pesch *Jl*, 70 habla de un midrás cristológico.

108. Contra Sabbe* 67.

En la exposición del relato, Jesús toma aparte a sus tres de confianza para conducirlos a un monte elevado. Jesús, cuyo nombre no fue mencionado desde 8, 27 Y que aparece cuatro veces en el relato, es sujeto de la acción sólo en la primera frase. Lo que viene a continuación es algo que le sucede a él. Los seis días, que indican el momento cronológico de la revelación divina ¹⁰⁹, adquieren un sentido concreto en el contexto. Remiten a la conversación de Jesús con los discípulos, relatada inmediatamente antes, y con la gente; conversación en la que el punto central era el destino personal de Jesús. El monte elevado ¹¹⁰ es lugar preferido de la teofanía, pero no permite una identificación más detallada y recuerda al monte de Dios, al Sinaí.

En el monte, Jesús se transformó delante de los discípulos. Podría explicarse este suceso mediante analogías tomadas del ámbito helenístico, dado que el término empleado hace sugerir la idea de la metamorfosis, tan apreciada en la mitología griega. Pero la estructura conceptual existente allí es completamente distinta ¹¹¹. Mientras que en el mundo griego los dioses se transforman en hombres para poder encontrarse con los hombres, aquí se presenta al hombre Jesús como ser celeste del mundo transfigurado. Tampoco es comparable sin más con lo que le sucedió a Moisés en el monte ya que el resplandor de su rostro era la consecuencia de haber hablado con Dios (Ex 34, 29). Resulta difícil saber si siguen teniendo repercusión especulaciones del judaísmo helenístico relacionadas con Moisés, según las cuales éste se convirtió en hombre divino sobre la montaña ¹¹². Las concepciones del más allá sostenidas por el judaísmo apocalíptico presentan a los justos como transfigurados que iluminan como el cielo radiante y como las estrellas por toda la eternidad (cL Dan 12, 3; 4 Esd 7,97) ¹¹³. Las vestiduras blancas y destellantes marcan igualmente en este campo de representación lo celeste, a los ángeles (Mc 16, 5; Hech 1, 10; TestL 8, 2; 2 Mac 3, 26) así como a los bienaventurados (Hen slav 22, 8-10; ApAbr 13, 15). En Hen et. 62, 16, las vestiduras de la santidad, con las que se visten los justos, reciben el nombre de vestidos de la vida que confieren inmortalidad. A pesar de que ocasionalmente aparece la idea de que el Mesías (Núm r 15 [179b]) ¹¹⁴ o el sumo

109. Horstmann, *Studiell*, 101 establece un empalme entre los seis días y las semanas apocalípticas del mundo, que coinciden con el actual tiempo del mundo. El séptimo día es. "Itonces, el momento de la consumación.

110. **κ** it suben a un «monte muy elevado».

111. Cf. J. Behm, *ThWNT IV*, 763-765.

112. Cf. Filón, *ŪtMos*, 2, 69 s; *QuaestEx*, 2, 29; J. Jeremias, *ThWNT IV*, 856 Y nota 40. En *ŪtMos* 1, 57, Filón utiliza el verbo *μεταμορφοῦν* pero ciertamente en un sentido más débil: Moisés se transforma en el discurso en un profeta.

113. Más documentación en Billerbeck 1, 752; Behm: *ThWNT IV*, 764.

114. En Billerbeck 1, 753.

sacerdote mesiánico (TestL 18, 3 s) recibe una vestidura especial o brilla como el sol, v. 3 se mantiene en el horizonte general ¹¹⁵. Lo importante es que Jesús es dado a conocer ya ahora en su gloria celeste. Lo visible en él es consecuencia de una actuación divina, como sugieren la descripción pasiva y la popular comparación que escapa al «horizonte de una aldea» ¹¹⁶. El tundidor o el batanero tenía que cardar la lana, frisar paños o limpiar ropas sucias. A la transformación de Jesús se suma la aparición de dos figuras veterotestamentarias. La aparición, que se describe con el mismo término que se usa en las apariciones pascuales del Resucitado (ὡφθην: 1 Cor 15, 5; Lc 24, 34) y en las apariciones de ángeles (Lc 1, 11; 22, 43; Hech 7, 30) tiene como destinatarios a los discípulos. Las personas que aparecen hablan con Jesús, el transfigurado. Nada se nos dice sobre el contenido de la conversación (de manera distinta que en Lc 9, 31). En virtud de la tradición bíblica (2 Re 2, 11) o de la fe popular de que habían sido raptados al cielo, Elías y Moisés eran los más adecuados para servir de interlocutores con el Transfigurado. Ciertamente que en ningún lugar del judaísmo se transmite una narración acerca del rapto de Moisés al cielo. Pero tal evento es deducible con seguridad de otras pruebas ¹¹⁷. Se trata de saber si influyeron además otras consideraciones para que se mencionara a Elías y a Moisés en este contexto. No es suficiente declararlos como representantes de la ley o de los profetas, del sumo sacerdote mesiánico, del profeta mesiánico o apuntar que ambos tuvieron un encuentro con Dios sobre un monte. Tampoco basta con decir que fueron considerados en el pueblo judío como preferidos de Dios o como figuras de paz ¹¹⁸. Además, el contexto no sugiere nada de esto. En los textos judíos sólo rara vez se habla del retorno de Moisés al final de los tiempos ¹¹⁹. En cambio, está bien documentada la esperanza de que Elías será el precursor del tiempo mesiánico o que precederá al «día» de Yahvé ¹²⁰. En ninguno de los documentos contemporáneos se dice con palabras claras que Elías y Moisés vayan a aparecer juntos al final de los tiempos ¹²¹. El compañero de Elías es Henoc. Así habrá que ver en Moisés el modelo; en Elías como precursor mesiánico, al acompañante de Cristo. Cuando

115. Contra Grundmann, que pretende interpretar lo de las vestiduras radiantes aplicándolo a la dignidad mesiánica del sacerdote.

116. Lohmeyer. Algunos manuscritos suavizan la comparación o la suprimen.

117. Documentación y comentario en G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, 1971 (StANT 26), 61-69. Cf. Pesch 11,75.

118. Nützel* 113-122 ofrece una panorámica de las interpretaciones.

119. Cf. J. Jeremias: ThWNT IV, 860 s.

120. Cf. Billerbeck IV, 764-798; J. Jeremias, ThWNT 11, 931-943.

121. La documentación de Ot r 3, 17 aportada por Jeremias, ThWNT IV, 859, nota 96, es sobrevalorada por Grundmann. Se discute la interpretación que hay que dar a los dos testigos en Ap 11, 1-14. Cf. Nützel* 116 s.

Marcos, en contra de la cronología, coloca primero a Elías, está dando a entender que para él es más importante el componente escatológico. Jesús introduce el tiempo final.

La palabra de Pedro a Jesús es presentada como respuesta y, por tanto, como reacción a lo sucedido. Da al Transfigurado el tratamiento de Rabi (Mt 17,4, *Kyrie*) y, en su propuesta de «queremos hacer tres tiendas», incluye a los otros dos compañeros. La exclamación «¡es bueno estarnos aquí!»¹²² -de nuevo hay que referirla a los discípulos- es oportuna. Ellos experimentan una anticipación de la bienaventuranza celestial. El ofrecimiento de construir las tiendas es algo más que la expresión del deseo de aferrarse al estado vivido. En repetidas ocasiones se interpretó esto sobre el trasfondo de la fiesta judía de las tiendas, en la que todos los israelitas tenían que habitar en tiendas construidas con ramas verdes (Neh 8, 14 s) y elevaba la disposición mesiánico-escatológica (cf. Zac 14,16-19)¹²³. Se recordaba con tal ocasión que Dios acamparía en tienda con su pueblo al final de los tiempos (Ap 11,3-18)¹²⁴. Se tomó en sentido histórico-concreto la supuesta referencia a la fiesta de las tiendas (cf. *infra*). Pero no puede hablarse en esta soledad de un habitar el Mesías en medio de su pueblo. Así, las tiendas que Pedro quiere erigir, recuerdan las tiendas eternas (Lc 16, 9) o viviendas (Ren et, 39, 7; 45, 1 etc.) que les tocarán a los elegidos y justos en la bienaventuranza del cielo. Redondean la imagen de la visión apocalíptica que debe continuar largo tiempo, a ser posible, según la opinión comprensible del discípulo. Por eso, las tiendas tienen que servir a las figuras celestes y es evidente que no se incluya a los discípulos¹²⁵. En el juicio de Marcos a la reacción de Pedro (cf. *supra*, el análisis) vemos que la concibe como exteriorización de la falta de inteligencia (cf. Mc 14,40). No se la puede ver superficialmente en la idea de construir sobre la tierra tiendas para figuras celestiales¹²⁶. Tampoco se trata de que Pedro haya valorado equivocadamente a Jesús equiparándolo a Moisés y a Elías¹²⁷. Al fin de cuentas, había nombrado a su Maestro en primer lugar. El interés de Marcos llama la atención sobre la existencia de los discípulos. Así la falta de inteligencia de Pedro se mantiene en la línea

122. *καλόν* con acusativo + infinitivo es una formulación declaradamente griega. Cf. Beyer, *Semitische Syntax*, 80 (nota a pie de página). Hay que tener en cuenta esto (cristianismo judeo-helenístico) a la hora de considerar el tema del nacimiento del relato. El griego también el pleonástico *μόνους* o *μόνον* pospuesto en v. 2 y 8 (Beyer 126-128).

123. Lohmeyer, *Baltensweiler** 39-46.

124. Boobyer* 76-79.

125. Esto es también un argumento en contra de la fiesta de las tiendas como trasfondo. Riesenfeld* 146-205.256-258 percibe en las tiendas un rito judío de la boda y que luego se aplicó a la morada de Dios o del Mesías en la espera.

126. Contra Klostermann.

127. Contra Thrall* 315-317.

de 8, 32 s. Con la pretensión de querer retener la bienaventuranza celestial, el discípulo se defiende de nuevo contra la necesidad del sufrimiento. El temor del que son presa todos los discípulos no es aquí el quedar admirados ante la revelación divina, sino la pusilanimidad humana. De ella deriva la falta de inteligencia (*γάρ*).

7-8

La aparición de la nube y la voz divina que viene de ella cumplen una doble función. Interpretan la transfiguración de Jesús y son la respuesta divina a la reacción de Pedro. La nube es signo de la presencia de Dios ¹²⁸. Así como la nube de la presencia de Dios cubría con su sombra la tienda de la revelación de la generación del desierto (LXX Ex 40, 35 *ἐπεσκιάζεν*) y la gloria del Señor llenaba la morada, de igual manera cubre ella ahora con su sombra al Transfigurado y a sus dos acompañantes, a las dos figuras celestes ¹²⁹. Esta referencia se hace patente mediante la conexión con v. 5. La aparición de la gloria del Señor y de la nube «como ella se mostró en tiempos de Moisés» aparece en 2 Mac 2, 8 como algo que acaecerá en el tiempo final. Igual que en Ex 24, 16, Dios habla desde la nube. La alocución de Dios -que tiene como destinatarios a los discípulos- predica a Jesús como Hijo amado y les invita a escucharle. La primera parte de la alocución recuerda la voz celeste de Mc 1, 11, sin llegar, sin embargo, a identificarse con ella. Por consiguiente, no hay que suponer una dependencia directa. La forma «éste es», así como su correspondiente «tú eres», no nació en suelo griego, sino en las regiones del Oriente. Se la empleaba en el ritual del rey ¹³⁰. No se percibe una dependencia respecto de Sal 2, 7, pero, sin embargo, la expresión «Hijo amado», que describe su posición incomparable respecto del Padre, tiene ya una cierta acuñación (cf. Mc 12,6). Hay que considerarla aquí como título mesiánico del rey. Es cierto que no encontramos pruebas expresas de la designación del Mesías como Hijo de Dios en el judaísmo, pero fue preparada por éste ¹³¹. Jesús es introducido en su función, es entronizado con la alocución de Dios. El resplandor luminoso que le rodea presenta de manera gráfica su proximidad a Dios. Desde el título de Hijo de Dios y de la mesianología regia, la escena se aproxima a Rom 1, 3 s, donde se habla de Jesús y se afirma su elevación a la condición de Hijo de Dios, llevada a cabo en la resurrección de entre los muertos. Nada se nos dice en el relato de transfiguración acerca del momento de la instauración. En Marcos, para quien Jesús es el Hijo desde el comienzo, la entronización se

128. Documentación en A. Oepke, ThWNT IV, 907-911.

129. La sombra no comprende también a los discípulos. 473 y *sy^s* leen en sentido restrictivo: «que le cubría con su sombra».

130. Cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt 1956 (reimpresión), 183-188.

131. Cf. ahora especialmente 4Q flor 1, 10 s.

convierte en revelación ante los discípulos elegidos. Que los testigos humanos son los destinatarios del acontecimiento queda claramente expresado a través del imperativo: «¡oídle!». El trasfondo veterotestamentario del relato evoca la promesa de Moisés: «Yahvé tu Dios suscitará, de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, a quien escucharéis» (Dt 18, 15; cf. Hech 3, 22). Como Hijo de Dios, Jesús supera también los rasgos del profeta esperado para el final de los tiempos. La obediencia a su palabra se entiende en sentido amplio. En Marcos puede percibirse que la palabra acerca del Hijo del hombre doliente y acerca de la disposición a sufrir del discípulo se encuentran en el punto de mira. De pronto, finaliza el suceso celestial y los discípulos no ven más que a Jesús en su figura humana normal ¹³².

Juicio histórico

Aquellos intérpretes que quieren salvar a toda costa un núcleo histórico en el relato de la transfiguración, hablan o de un evento que afectó a Jesús, de una «visión celeste de Jesús... que tuvo una repercusión que le transformó a él mismo» ¹³³ (¿qué repercusión?); o hablan de un suceso que afectó a los discípulos. Deben haber hecho comprensible a los discípulos la pasión de Jesús; se trató de una revelación de la palabra que estaba orientada a su pasión y glorificación ¹³⁴. Baltensweiler * quiere unir históricamente el conjunto a una fiesta de las tiendas en la que Jesús luchó por su camino mesiánico y fue adoctrinado mediante una visión celestial. En ella se le hizo ver claramente que su posición en contra de un ideal zelota-político de Mesías era conforme con la voluntad de Dios. De esta manera, el relato se convierte en una segunda narración de tentación ¹³⁵. Más bien, se podrá estar de acuerdo con aquellas tomas de postura -según las cuales la perícopa integra la suma de las experiencias con la historia de Jesús- de que su actuación fue un suceso histórico-escatológico ¹³⁶. De esta manera, la narración se inserta en la cristología neotestamentaria.

132. Klostermann cita como analogía las palabras de Goethe sobre su visión en el paseo a caballo por Sesenheim: «Tan pronto como sacudí de mí ese sueño, la figura desapareció por completü».

133. Grundmann 180.

134. Masson*, Rivera*.

135. 37-90.

136. ef. Nützel* 184 s.

Las intenciones de la redacción de Marcos son plurales. Primero el evangelista ubica el relato en una secuencia histórica. La selección de los tres discípulos confirma la magnitud de la revelación y toma a los discípulos como portadores especiales de la revelación de Cristo dentro del círculo de los doce. La acentuación de Elías destaca que Jesús trae el tiempo final. Pedro, como portavoz de sus compañeros de discipulado, es presentado como carente de inteligencia. El formula el deseo de retener permanentemente la revelación de la gloria celeste. Este deseo, plenamente comprensible desde la vertiente humana, se contrapone al llamamiento de los discípulos al seguimiento de Jesús por el camino de la cruz. La resistencia contra la idea de la pasión continúa. La llamada divina a escuchar la palabra del Hijo adquiere toda su coloración específica desde ese trasfondo. La gloria del Hijo de Dios que se revela pertenece a otro mundo, no puede ser retenida por este mundo. El discípulo debe esperarla, pero no tiene derecho alguno a dejarse arrancar de su tarea, del seguimiento. No se presenta a Pedro como representante de una parte de la comunidad que rechaza la cruz ¹³⁷, sino que representa el ansia de todos nosotros, de todos los cristianos, de escapar del sufrimiento que se nos presenta como algo propio y extraño y que quiere obligarnos. De esta manera, la revelación en el monte se convierte en llamada al seguimiento.

Historia de su influjo

Muy diversas son las interpretaciones que se han hecho del relato de la transfiguración. Esquematisando un poco, podemos reunir las en dos grupos. En los dos casos se considera como central la preocupación cristológica. Con ello se conserva el núcleo de lo que pretende decir la pericopa. Sin embargo, en el primer caso se da a la pericopa una orientación hacia el futuro, mientras que en el segundo -volvemos a utilizar una formulación un tanto esquemática- se la entiende desde la idea de la encarnación. Beda puede ser considerado como representante del primer grupo ¹³⁸. El tiene sumo interés en afirmar que en la transfiguración se mantiene la verdadera humanidad de Jesús: *transfiguratus Salvator non substantiam verae carnis amisit* ¹³⁹. El sentido de la transfiguración consiste en representar por adelantado tanto la gloria futura de la resurrección de Cristo como la nuestra. La interpretación concreta estará al servicio de esta idea. Los

137. Contra una interpretación unilateral desde la historia de la redacción.

138. PL 92, 217-219.

139. 217.

representantes del segundo grupo son al principio teólogos de la iglesia oriental influidos por la cristología del *logos*. En el marco de una filosofía determinada, Orígenes enseña que el cuerpo de Cristo se fue transfigurando cada vez más ya durante su vida histórica. Recurriendo a la doctrina de los filósofos, opina él que la materia carece de cualidad y que es capaz de tomar todas las propiedades que quiera darle el Creador ¹⁴⁰. Por su parte, Teofilacto ¹⁴¹ está preocupado por dejar muy claro que en la transfiguración en el monte Cristo no cambió su propiedad (*χαρακτήρ*) divina. Se hizo patente lo que él fue siempre en su singularidad. Por consiguiente, si un grupo argumenta desde la humanidad de Cristo, el otro parte de su divinidad. Junto a la interpretación cristológica, que la Iglesia antigua entendió siempre en sentido absolutamente histórico, también se conoció la vertiente de que esta perícopa pretendía decir algo muy claro: el suceso debía fortalecer a los discípulos para sobrellevar la muerte en cruz de su Maestro ¹⁴². En concreto, se interpretan los seis días o refiriéndolos al *sabat* de la resurrección, a la consumación del mundo o en sentido estrictamente histórico, lo que crea dificultades con Lc 9, 28 ¹⁴³. Elías y Moisés son los representantes de la ley y de los profetas, y bien aparecen para reconocer a Jesús como su Señor o bien para demostrar que Jesús, en contra de lo que dicen los fariseos, no es un violador de la ley ¹⁴⁴. Para Beda ¹⁴⁵, el Elías raptado al cielo representa a aquellos hombres que permanecerán vivos aún en el último día (1 Tes 4, 15-17). Moisés representa, por el contrario, a los muertos. El fracaso de Pedro consiste en que él espera el reino de Dios sobre la tierra, quiere construir tiendas a las figuras celestes, sitúa al Señor en el mismo plano que a los siervos Elías y Moisés ¹⁴⁶. Según Teofilacto ¹⁴⁷, en cambio, Pedro temió que, al bajar, el Señor fuera directamente al encuentro de la cruz.

En los tiempos modernos, y de manera especial en la época de la investigación de la vida de Jesús, se agudiza el problema histórico. Mientras que la antigüedad trató de identificar el monte y, con Cirilo

140. Cf. A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Darmstadt 1964 (= 41909), 686-689.

141. PG 123, 580 s. Cf. Calvino *ŉ*, 74 s; Barth, *Dogmatik* III/2, 374 s: La transfiguración reveló en ese tiempo, aunque de manera provisional, quién es Jesús «propiamente y de hecho».

142. Cf. Crisóstomo, *In Mt* 56, 1, PG 58, 550; Calvino *ŉ*, 74.

143. Beda, PL 92, 217; Teofilacto, PG 123, 580 s; Calvino *ŉ*, 74.

144. Cf. Crisóstomo, PG 58, 550; Teofilacto, PG 123, 580; Erasmo, Bd. 7, 224; Calvino *ŉ*, 75.

145. PL 92, 218.

146. Beda, PL 92, 218; Calvino *ŉ*, 76.

147. PG 123, 581.

de Jerusalén ¹⁴⁸, se decidió por el Tabor, Calvino ¹⁴⁹ se formula la pregunta de si los discípulos tuvieron sólo una aparición o fueron llevados realmente a ese lugar. Responde afirmativamente a la segunda alternativa. Y opina que Dios tuvo que haberles dado señales y notas en las que ellos reconocieran a Elías y a Moisés. En el siglo XIX se busca explicaciones racionalistas y se producen bastantes sorpresas. D. Völter reconoce en el relato el suceso natural de una silueta de los hombres con luz, como puede observarse en los declives cubiertos de nieve. F. Spitta piensa en una tormenta nocturna que los discípulos habrían considerado como revelación de Dios. H. E. G. Paulus piensa en una salida de sol y nubarrones de otoño ¹⁵⁰. F. Schleiermacher, en sus lecciones universitarias sobre la vida de Jesús, vio en la transformación de Jesús y en el resplandor que le envolvía una ilusión óptica, pero renunció a una explicación ulterior ¹⁵¹. A. Schweitzer ¹⁵² presenta una explicación de mayor alcance. El relato de la transfiguración se basa en una vivencia visionaria que, en primer lugar, habría sido un engaño de los sentidos. Pedro fue el sujeto paciente de ella. Probablemente, Jesús participó en el suceso sólo como objeto. En el éxtasis, los tres íntimos comprendieron que Jesús es el Mesías. Pedro, con su confesión del Mesías, quebrantó el mandato de no comunicar lo sucedido a los restantes discípulos. Con ello obliga a su Maestro a tomar un nuevo rumbo (cf. *supra*, p. 22). Schweitzer sitúa la transfiguración cronológicamente delante de la confesión mesiánica.

Ante estas reconstrucciones, en parte sumamente fantásticas, ya D. F. Strauss había caído en la cuenta del carácter teológico de la perícopa de la transfiguración: «...partiendo de la mesiánica resurrección de los muertos, retroyectada míticamente en la vida del Jesús terreno... se pudo aprovechar la oportunidad para también permitir descubrir, a través de su envoltura humana, el resplandor del Cristo elevado y que ha de volver en las nubes, resplandor ya presente durante su primera presencia aunque sólo fuera pasajera» ¹⁵³. Strauss interpreta la perícopa, esencialmente, desde Ex 24 ¹⁵⁴. Así se cierra el círculo. No tendremos que buscar el significado de la narración por el camino de su reconstrucción histórica, sino en la afirmativa ascensión

148. *Catech.* 12. 16. La opinión se impone. Cf. C. Kopp. *Die heiligen StiiUen der Evangelien*, Regensburg 1959, 302 s. (En ocasiones se piensa en el Hermón) (Völter).

149. 11, 75.

150. En Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung*, 619 s.

151. En D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, Leipzig 1864, 521 s.

152. 427-431. E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* 1, Stuttgart 1921, 154-156, habla de una visión de Pedro. Harnack (nota 140) 74 nota 2 opina que el relato de la transfiguración puede contener un núcleo proveniente de Jesús, pero no detalla más su postura.

153. (nota 151) 517 s.

154. 516-522.

de su expresión de fe y en la disposición de seguir a Jesús por el camino que lleva a la cruz, pero sabiendo que ese camino no termina en la cruz.

4. Destino de muerte de Elías y del Hijo del hombre (9,9-13)

Tödt, *Menschensohn*, 179-183; Black, M., *The «Son of Man. Passion Sayings in the Gospel Tradition*: ZNW 60 (1969) 1-8; Horstmann, *Studien*, 106-136; Faierstein, M. M., *Why do the scribes say that Elijah must come first*: JBL 100 (1981) 75-86; Allison, D.C., «*Elijah must come first*»: JBL 103 (1984) 256-258.

9 Y cuando bajaban del monte les ordenó que a nadie contasen lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos. 10 Ellos hicieron suya la palabra y discutían entre sí qué significa resucitar de entre los muertos. 11 Le preguntaron a él y dijeron: ¿Por qué dicen los escribas que Elías tiene que venir antes?, 12 Pero él les dijo: ¿Viene Elías primero para restaurar todo? ¿Cómo está escrito, pues, sobre el Hijo del hombre que él padecerá mucho y será despreciado? 13 Pero yo os digo: Vino Elías y ellos hicieron con él lo que quisieron, como está escrito acerca de él.

Análisis

Los intérpretes critican los supuestos altibajos de la pericopa. Wellhausen habla de un complicado apéndice; Haenchen de una tradición que en modo alguno es uniforme; Schweizer, de un contexto que no es lógico¹⁵⁵. Hay que considerar los v. 9 s como una reelaboración redaccional de Marcos, así como también la introducción en IIa. El tema de la resurrección no se trata expresamente en la conversación durante el descenso, en 11-13. Pero empalma con el relato de transfiguración y también con 8, 31, donde se hablaba de la resurrección y de la muerte de Jesús. Por consiguiente, se remite a un contexto que va más allá de la pericopa, lo que pone de manifiesto la labor redaccional del evangelista. En 11-13 se contraponen dos tesis incompatibles entre sí (cf. 12,35-37), para introducir una solución por parte de Jesús. Estas tesis no son el papel restaurador de Elías por una parte y la suerte doliente de Elías por otra, sino la tarea restauradora de Elías y el destino doliente del Hijo del hombre. Por consiguiente, es equivocado considerar 12b como secundario¹⁵⁶. Al igual que 8, 31,

155. Wellhausen 70; Haenchen, *Weg*, 313; Schweizer IDO.

156. Contra Lohmeyer 183, nota 1; Horstmann, *Studien*, 135. Sundwall, *Zusammenfassung*, 57 desearía invertir el orden: 11.12b.12a.13. Mt 17, 10-13 ha ordenado la secuencia a su manera.

12b se refiere a Sal 118, 22, pero hay que considerarlo como anterior a Marcos a causa del cambio de ἀποδοκιμασθῆναι por ἐξουδενηθῆναι. Idéntica variación del lugar del salmo, significativo cristológicamente, confirma una comparación de Mc 12, 10 con Hech 4,11. La confrontación con las tesis mencionadas pertenece a la catequesis de la comunidad o a la discusión apologética de la comunidad con judíos (o ¿con judeo-cristianos?). No se puede afirmar que antes de Marcos existiera una conexión de 11-13 con 9,1¹⁵⁷. Los vv. 11-13 no toman postura, ni positiva ni negativa, respecto del tema de la espera inmediata. El debate podría haber tenido lugar en el ámbito cristiano judeo-helenístico.

Explicación

9-10 Cuando están bajando del monte, Jesús impone a los tres discípulos elegidos que guarden silencio sobre lo contemplado. 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 y 9¹⁵⁸, pero debe ser entendido completamente desde el contexto de Marcos. Por esto sería equivocado limitarse a encontrar aquí una explicación de por qué la narración de la transfiguración no se puso en circulación hasta más tarde¹⁵⁹. Puesto que es el último mandato de guardar silencio pronunciado por el Cristo de Marcos, tiene importancia fundamental también para los otros que se encuadran en la misma delimitación de tiempo¹⁶⁰. Antes de que Jesús realice plenamente su camino en la cruz y en la resurrección, ese Jesús al que, en conexión con 8,31, se le describe como Hijo del hombre, no puede ser captado correctamente ni proclamado en la predicación. Su actuación se imbrica en su destino, marcado por la pasión, muerte y resurrección. Y sólo desde aquí es accesible. Por eso los discípulos carentes de inteligencia (9, 6) pueden recibir esa orden. y por eso puede hablarse de la resurrección de Jesús como de algo conocido desde hace mucho tiempo¹⁶¹. Mediante v. 9, Marcos orienta la narración de la transfiguración hacia la resurrección, al igual que establece un lazo de unión entre el destino de Cristo y la predicación del reino de Dios. Lo que los tres pudieron contemplar (εἶδον) en el monte les convirtió en aquellos en quienes se cumplió por adelantado

157. Asi Bultmann, *Geschichte*, 131 s.

158. Interpretan el mandato de guardar silencio desde Dan 12 Lohmeyer; Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 200-204.

159. Contra Haenchen, *Weg*, 312.

160. Marcos no pretendió de manera alguna decir que los tres tuvieran que guardar silencio frente a sus restantes compañeros de discipulado. Con ello quedaría nivelado el sentido de principio de 9, 9.

161. Cf. Wellhausen.

la promesa de 9,1. Después de la orden de Jesús, el narrador centra su atención sobre el grupo de los discípulos. Ellos toman la palabra ¹⁶² para discutir entre sí qué significa resurrección de entre los muertos. Difícilmente podrá relacionarse la disputa de los discípulos únicamente sobre el tema de la resurrección general de los muertos. El contexto exige una referencia a la resurrección de Jesús ¹⁶³, que es para los discípulos como una afirmación enigmática. De nuevo aparecen como carentes de inteligencia. Al mismo tiempo, se está preparando lo que vendrá a continuación. Hay que entender la cuestión del precursor en el contexto de la suerte de Cristo, no desligada de él.

Los discípulos dirigen una pregunta a Jesús. Para ellos, la resurrección es algo que se refiere al final de los tiempos. Así lo entienden. El que hagan suya una objeción de los escribas ¹⁶⁴ da a entender de nuevo claramente su incapacidad para entender, asentada profundamente en ellos. A pesar de 9, 7b, ellos no escuchan todavía a Jesús, sino que comparten preguntas críticas con los que dudan y con los adversarios de Jesús. Marcos ha convertido una discusión de la comunidad en una escena histórica. La objeción se ampara en el texto de Mal 3,23 s (cf. EcJo 48, 10 s), según el cual, Dios enviará al profeta Elías antes del grande y terrible día del Señor. Debe entenderse la necesidad (*δεῖ*) como referida al cumplimiento de las Escrituras. Puesto que se trata de una discusión de la comunidad, no se considera en principio a Elías como precursor de Yahvé, sino del Mesías. Pero no vino Elías ni se produjo por medio de él la restauración completa. La respuesta de Jesús se refiere en primer lugar a la espera de Elías y la comenta. La restauración hace uso de LXX Mal 3,23 ¹⁶⁵, donde se la concibe como reconciliación de padres e hijos y del hombre con su prójimo. Tal vez pueda pensarse también en Eclo 48,10, donde, junto a la reconciliación de padres e hijos, se menciona también la restauración de las tribus de Jacob. ¿Confirma Jesús esta espera de Elías? Hay que entender 12a como pregunta ¹⁶⁶. 12b trae la tesis opuesta. El destino de muerte del Hijo del hombre no es compatible con la espera de Elías. Si se hubiera producido una reconciliación general y se hubiera creado un pueblo dispuesto, sería impensable un desprecio del Hijo del hombre. Pero éste está arraigado en la Escritura y en la voluntad de Dios de la que aquella es expresión. Al igual que en 8, 31,

11-13

162. *ἐκράτησαν* es probablemente un latinismo: (*memoria*) *tenere*. Cf. Bl-Debr § 5. 3b.

163. Horstmann, *Studien*, 108, ve, simultáneamente, una armonización de v. 10 con 8, 31.32a.

164. Según *Κ* lat, se trataba de una objeción de los fanseos y de los escribas.

165. El apoyo en LXX Mal 3, 23 se hace patente en *ἀποκαθιστάνει*.

166. Wellhausen. Para la espera de Elías, cf. Volz, *Eschatologie*, 195-197. Se trata el lema también en Just., *Dial*, 49. Allí Elías tiene la función de ungir al Mesías.

se ha establecido una referencia a Sal 118,22 (cf. *supra*, análisis) 167. La contraargumentación se lleva a cabo desde el destino de Cristo realizado ya, que es confirmado (adicionalmente) por la Escritura. Hay que tener esto presente cuando, conclusivamente, se incluya en la cadena de ideas el destino fáctico del Elías ya venido. Se ofrece la solución con un enfatizador «yo os digo». Elías ha venido ya en la figura de Juan el Bautista. Aquí no tendría sentido recurrir al profeta veterotestamentario ni a Jesús como Elías redivivus 168. Marcos tiene interés especial en poner en paralelo el destino del Bautista con la pasión de Jesús. Pero encuentra ese paralelismo ya en las tradiciones anteriores a él (cf. especialmente a 6, 17-29). En su muerte violenta, el Bautista se demostró precursor auténtico de Jesús. El relato de su martirio describió de manera impresionante la arbitrariedad de los hombres que hicieron con él cuanto quisieron. La espera, consonante con la Escritura, de que Elías restaurará todo-tarea que el Bautista tendría que haber realizado (eventl. apuntada en 1, 2 s)— fracasó por la postura impenitente de los hombres. Los discípulos tienen que familiarizarse más con la idea de la pasión. Difícil y discutida es la referencia a la Escritura, que, en contraposición a Mal 3, 23 s, ha predicho también la pasión del Elías redivivus. Suele aducirse como prueba de esto, especialmente, Ap 11, 3-14 y se piensa que hay aquí una tradición judía 169 reelaborada, que en algún tiempo debió haber estado en algún escrito judío que gozó de gran predicamento. La interpretación del pasaje es extraordinariamente insegura 170. Se habla de *dos* testigos que deben ser asesinados y devueltos de nuevo a la vida para ascender al cielo. Esto último es, evidentemente, armonización con 2 Re 2, 11 s. Ap 11, 8b permite suponer una influencia cristiana. Por ello, frente a esto, suele hacerse hincapié en el destino de persecución de Elías (1 Re 19,2.10.14), que alude por anticipado al destino de muerte del Elías redivivus. Jezabel y Herodías, en su odio contra los hombres de Dios, acentúan el paralelismo de la persecución. En cualquier caso, la argumentación cristiana arranca de la suerte fáctica que corrió Juan.

167. Con Tödt, *Menschensohn*, 155 s, que rechaza acertadamente una alusión a Is 53, 3. Black* 4 se declara a favor de la influencia de Is 53, 3 Yde Sal 118, 22. El cambio al más habitual ἐξουθενέω en ἄ no representa diferencia alguna en cuanto al contenido.

168. En cuanto al documento anterior a Mc, Schweizer 99, menciona lo primero; lo segundo, Reploh, *Markus*, 117.

169. Especialmente J. Jeremias, ThWNT IV, 868 YB, 941-943. Jeremias se refiere también al «Apocalipsis copta de Elías», fuertemente elaborada desde la parte cristiana; se refiere también a la primitiva tradición cristiana del anticristo. En cuanto a la ausencia de esta concepción de Elías en la literatura judía, sospecha él que fue suprimida o borrada por motivos de polémica anticristiana (B, 942).

170. J. Jeremias, ThWNT IV, 867 s se refiere a Moisés y a Elías, pero el documento del que se sirve alude al Mesías y a Elías. Para la problemática, er. Nützel* 116-118 y la bibliografía citada allí.

Resumen

Por consiguiente, Marcos podía utilizar la pericopa para expresar sus intenciones. Le ofrecía diversas posibilidades. Los discípulos se niegan a aceptar el padecimiento y demuestran inventiva en sus argumentos. Su razonamiento hace patente su desobediencia. El que se dirija de nuevo la atención a la pasión del Hijo del hombre después de la revelación sucedida en el monte da a entender de nuevo a qué camino se entrega el Hijo. El Bautista recorrió ya ese camino y con ello atestiguó su papel auténtico de precursor. Al mismo tiempo demostró que él era el Elías redivivus esperado. Su destino está marcado por el Hijo del hombre, que llegará a la gloria de la resurrección pasando por el padecimiento. La transfiguración de Jesús ante los tres permitió que éstos pudieran hacerse alguna idea de esta gloria, aunque ello también era exigirle mucho a su capacidad humana de comprensión. Ellos tienen que guardar silencio hasta que se haya consumado toda la andadura del Hijo del hombre. Porque sólo entonces podrán ellos proclamarle rectamente. Pero, ¿le proclamarán también adecuadamente? Para la predicación se dispondrá de más tiempo que el concedido a la generación presente, como da a entender el evangelista corrigiendo 9, 1. Cada proclamación tiene que formularse la pregunta de si representa y comunica rectamente a Jesús. Marcos no está pensando aquí todavía en dogmas cristológicos. En la predicación, ¿el Hijo del hombre que padeció mucho y fue despreciado provoca el seguimiento? ¿ü nos defendemos de su pretensión incómoda glorificando su pasión?

5. *La curación demorada del muchacho epiléptico* (9, 14-29)

Rolaff, *Kerygma*, 143-152; Kertelge, *Wunder lesu*, 174-179; Bornkamm, G., Πνεῦμα ἄλλοιον. Estudio sobre el evangelio de san Marcos, en Id., *Estudios sobre el nuevo testamento*, BEB 35, Salamanca 1983, 261-278; Schenk, W., *Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope Mk 9, 14-29*: ZNW 63 (1972) 76-94; Schenke, *Wundererzählungen*, 314-349; Kach, *Bedeutung*, 114-126; Achtermeier, P. J., *Miracles and the Historical Jesus*: CBQ 37 (1975) 471-491; Schmithals, W., *Die Heilung des Epileptischen*: ThViat 13 (1975/76) 211-234; Achinger, H., *Zur Traditionsgeschichte der Epileptiker-Perikope Mk 9,14-29 par Mt 17,14-21 par Lk 9, 37-43a*, en Fuchs, A., *Probleme der Forschung*, 1978 (SNTU, A 3) 114-143; J. Carmignac, «Ah! Si tu peux!... Tout est possible en faveur de celui qui croit» (*Marc 9, 23*), en W.c. Weinrich (ed.), *The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke*, I, Macan (Ga) 1984, 83-86.

14 Y cuando él vino a los discípulos, vio a muchísima gente que les rodeaba y a los escribas que discutían con ellos. 15 Y todo el pueblo, que le vio inmediatamente, se asustó y corrió hacia él para saludarle. 16 Y él

les preguntó ¿De qué discutís con ellos? 17 Y le respondió uno del pueblo: Maestro, te he traído a mi hijo, que tiene un espíritu mudo. 18 Y cuando se apodera de él, lo arroja al suelo. Entonces, echa espuma por la boca, le rechinan los dientes y queda rígido. Les dije a tus discípulos que lo expulsaran, pero ellos no pudieron. 19 El les respondió y dice: ¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo deberé estar aún entre vosotros? ¿Por cuánto tiempo tendré que soportaros aún? ¡Traédmelo! 20 Y se lo trajeron. Mas cuando el espíritu lo vio, agitó inmediatamente al muchacho; éste cayó al suelo y se revolcaba echando espuma. 21 Y él preguntó a su padre: ¿Cuánto tiempo lleva padeciendo esto? El dijo: Desde su niñez. 22 Y frecuentemente le arrojó al fuego o al agua para matarlo. Pero si tú eres capaz, ayúdanos y compadécete de nosotros. 23 Le respondió Jesús: Si eres capaz... De todo es capaz el que cree. 24 Inmediatamente gritó el padre del muchacho y dijo: ¡Creo. Ayuda mi incredulidad! 25 Pero cuando Jesús vio que el pueblo se agolpaba, ordenó al espíritu inmundo y le dijo: Espíritu mudo y sordo, te lo ordeno: sal de él y no vuelvas a entrar más en él. 26 Y el espíritu gritó, le sacudió violentamente y salió. Y el muchacho estaba como muerto, por lo que muchos decían: Está muerto. 27 Pero Jesús tomó su mano, lo puso en pie y él se levantó. 28 Y cuando él entró en una casa, sus discípulos le preguntaron en privado: ¿Por qué no pudimos expulsarlo nosotros? Y él les respondió: Esta clase sólo puede expulsarse con la oración.

Análisis

La perícopa que, por la minuciosidad de sus detalles, recuerda a 5, 1-20 y, por su acentuación de la fe y de la relación de un padre con su hijo enfermo, evoca 5, 21-43, ha sido objeto de diversos análisis. Bultmann¹⁷¹ vio en ella dos relatos de milagro unidos por la redacción. Uno de ellos habría tenido como punto central la contraposición del Maestro a los discípulos incapaces. El otro describió la paradoja de la fe incrédula. Pero ahora es imposible trazar una separación clara entre ambos relatos. Esta opinión se funda en la observación de duplicaciones; se describe dos veces la enfermedad (18 y 21 s); la multitud, que está ya presente según 14, no se agolpa hasta 25. Además, los discípulos sólo representaron un rol en 14-19, mientras que después el padre se convierte en la persona principal. Bornkamm añadió a esto la observación de dos enfermedades supuestamente distintas. Mientras que, según 17 y 25, parece tratarse de un sordomudo, 18 ss y 26 hablan de epilepsia¹⁷².

171. *Geschichte*, 225 s. De manera similar Koch, *Bedeutung*, 113-122.

172. *Estudios sobre el nuevo testamento*, 264 s.

Otros intérpretes ¹⁷³ parten de que en la perícopa subyace un relato de curación (aproximadamente 20-27) que fue ampliado por la redacción en torno a los episodios de discípulos. Frente a esto, Roloff* opina poder reconocer como componente más antiguo el relato del fracaso de los discípulos. En él se conservó una reminiscencia histórica y después fue reelaborado profundamente.

Schenk y Schenke ¹⁷⁴ cuentan con una elaboración redaccional comparativamente escasa y sostienen que se trata de una perícopa que desde el principio unió la curación por parte de Jesús y el fracaso de los otros. Schenk ¹⁷⁵ afirma que el padre se dirigió no a los discípulos de Jesús, sino a los escribas.

El análisis puede arrancar de un dato reconocido generalmente: que la conversación de los discípulos con Jesús en la casa (28 s) fue añadida a la perícopa con posterioridad. La acomodación actual del relato en cuanto a la forma y al contenido (cf. 4, 10 ss; 7, 17 ss) ¹⁷⁶, es anterior a Marcos. Se ve que no todas las supuestas duplicaciones pueden ser consideradas como tales. En la descripción de la enfermedad va aumentando el clímax de 18 a 20-22. El espíritu mudo es perfectamente compatible con los ataques epilépticos (cf. la interpretación). La petición del padre, expresada en forma condicional en 22, presupone el fracaso de los discípulos. Fracaso de los discípulos y curación constituyen una unidad original. En 14-17 hay intervenciones redaccionales de Marcos. El relato debe haber comenzado ya antes de Marcos con un retorno de Jesús a donde se encontraban los discípulos ya que el fracaso de éstos se produjo durante la ausencia de Jesús. Hay que asignar al evangelista la agitada escena de la muchedumbre y de los escribas. Puede demostrarse esto incluso por el vocabulario ¹⁷⁷. Entre 16 y 17 hay un corte claramente perceptible. El padre del muchacho responde a la pregunta formulada a los discípulos. Antes de Marcos, después de «y cuando él (o Jesús) vino a los discípulos» (14a), aparecía inmediatamente la mención del padre. Es imposible reconstruir el texto original. Hay que considerar como anterior a Marcos la queja de 19 ¹⁷⁸. No ocasiona trastorno alguno al contexto y se distingue como queja sobre esta generación de la conocida censura

173. Kertelge, *Wunder Jesu*, 174-177; Sundwall, *Zusammensetzung*, 59.

174. *Wundererzählungen*, 314-334.

175. *79.

176. Kertelge, *Wunder Jesu*, 177; Koch, *Bedeutung*, 120 s, consideran 28 s como R. de Mc.

177. ὄχλος πολὺς, συζητέω, ἐπερωτάω, ἐκθαμβέω (en el NT sólo en Mc) son términos preferidos de Marcos. Para προστρέχω, cL 10, 17. οἱ μαθηταί (sin αὐτοῦ) delata un documento anterior a Mc. CL Kuhn, *Sammlungen*, 167.

178. Contra Schenke, *Wundererzählungen*, 322-325, a quien su suposición obliga a realizar un cambio insostenible de versículo. V. 20 habría estado originalmente delante de v. 25 (332).

de Marcos a los discípulos. Más difícil resulta enjuiciar el diálogo en 23 s. Puesto que parece existir aquí una transmisión del poder del taumaturgo a la virtualidad de la fe de quien formula la petición, se desea considerar los versículos como redaccionales. Frente a este intento, hay que señalar que el tema de la fe se inserta perfectamente en una tradición sinóptica de milagro (cf. 5, 36). Los versículos se separan también del adoctrinamiento privado en 28 s, porque allí se habla de la oración, y aquí de la fe. Mas puesto que la fe aparece también en otros lugares como preocupación primordial de Marcos (cf. 11,20-25), hay que suponer la redacción del evangelista 179.

La tradición anterior a Marcos ofrece un relato de milagro acorde con la forma. En él parece que, en contra de lo que sucede en otros relatos de milagro, se ha añadido el tema del fracaso de los discípulos. Con ello se subraya el poder del taumaturgo. La perícopa podría haber sido utilizada en la predicación misionera y haber tenido su patria chica en el cristianismo judeo-palestiniano. Tal vez las aguas de 22 son una alusión al lago de Genesaret. La acomodación en 28 s tuvo lugar en una comunidad en la que se ha hecho problemática la propia actividad exorcista.

La perícopa se divide en una transición (14-16), una detallada exposición que informa del fracaso de los discípulos (17-19), un diálogo entre Jesús y el padre (20-24), la descripción de la curación (25-27) y un epílogo que tiene lugar en la casa (28 s). La presentación es viva, marcada por diez frases en estilo directo. Sorprende la frecuente aparición de *δύνασθαι* (4 veces). Eso indica que se debate la capacidad de hacer milagros. Un número relativamente grande de propuestas de personas confiere colorido a la escena.

Explicación

14-16 Jesús retorna adonde los discípulos. La variante en singular *ἐλθὼν... εἶδεν* es más difícil frente a la variante en plural y, por tanto, preferible 180. Marcos no se preocupó de una armonización precisa, porque concretamente tendría que decir: Jesús y los tres volvieron adonde los restantes discípulos. Sin embargo, el comienzo que la perícopa tenía antes de Marcos, y que hablaba del retorno de Jesús, era oportuno. Ello hizo también que se situara el relato en este lugar. Los discípulos son rodeados por el pueblo y por los escribas. Discuten

179. Los términos y el estilo no permiten decisión alguna. En Mt 17, 14 ss/Le 9, 37 ss faltan los v. Me 9, 23 s. Roloff. *Kerygma*, 146 s, opina que las referencias paralelas tuvieron a su disposición una fuente especial.

180. Con C, texto-Komé, D Θ *l. sy^s* ofrece una variante LA intermedia: «Cuando el vino, ellos le vieron».

con estos últimos 181. No se indica el contenido de la discusión, pero lo que viene a continuación sugiere que su incapacidad para curar es causa de la disputa y ofrece a los adversarios la oportunidad para reprochar a los discípulos 182. La muchedumbre, que ve a Jesús, corre asustada a su encuentro para saludarle. La reacción asustadiza podría aparecer como carente de sentido 183, pero encaja perfectamente en el contexto y en las intenciones de Marcos. En este evangelio los milagros y la enseñanza de Jesús suscitan el asombro excitado de la muchedumbre. En último término, esta reacción está orientada a la persona de Jesús 184. Su presentación prepara su epifanía, que acontece en un proceso amplio, y empalma con la transfiguración en la que fue revelado como Hijo de Dios. La pregunta dirigida a los discípulos acerca de la causa de su discusión con los adversarios prepara la escena que viene a continuación.

Un padre pide en favor de su hijo o informa acerca del nulo éxito conseguido en su conversación con los discípulos. El enfermo, que en este momento no está presente, es objeto de una descripción: está poseído por un demonio mudo. Mientras que en los relatos de exorcismo el demonio se presenta por su propia iniciativa a Jesús, aquí otra persona pide por el enfermo. Efectivamente, el demonio es incapaz de hablar. El que se mezclen aquí elementos de relatos de exorcismo con otros de curaciones no es algo totalmente desconocido. También puede observarse esto en otras narraciones de milagro (cf. 1, 31; 7, 35). Pero en este caso concreto tal particularidad está relacionada con el tipo especial de la enfermedad. Los términos utilizados «echa espuma por la boca, le rechinan los dientes y queda rígido» no aparecen en otras narraciones evangélicas de milagro, pero documentan los síntomas de esta enfermedad, conocida también en la antigüedad 185. El pueblo llamaba a la epilepsia la enfermedad santa. Probablemente, se le dio tal denominación a causa de las proporciones del sufrimiento que llevaba consigo o porque se la consideró como padecimiento enviado por una divinidad. Frecuentemente se la relacionó con la diosa luna (cf. Mt 17, 15). En el ámbito cristiano desapareció por completo la valoración de la epilepsia como enfermedad santa. Se la concibió como posesión ocasionada por el demonio.

181. Se emplea *συζητέω* para la discusión de los discípulos entre sí (9, 10) y con los adversarios (8, 11; 12, 28). Aquí hay que pensar en una discusión con los adversarios (contra Wellhausen).

182. Lohmeyer opina que la persona de Jesús es el objeto de la discusión.

183. J. M. Nützel, *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium*, 1973 (FzB 6), 160 s, sospecha que v. 15 sería una alusión a Ex 34, 29-35. D it suavizan el espanto mediante el cambio de *προστρέχοντες* en *προσχαίροντες* (ellos le saludaron con alegría).

184. Cf. Tagawa, *Miracles*, 105-107.

185. Cf. E. Lesky-A. Waszink, RAC V, 819-831.

El que se diera más frecuentemente entre los niños hizo que se la llamara también *puerilis passio*, pero se la consideraba como especialmente peligrosa en los niños. Los discípulos, a los que se había dirigido el padre en primer lugar, se mostraron completamente impotentes frente a la enfermedad. El contraste de la incapacidad de los discípulos del taumaturgo con el poder de éste es un tema preferido en relatos antiguos de milagro ¹⁸⁶. Tal vez aparece por primera vez en Eliseo y su criado Guejazi (2 Re 4, 29-31). Adquiere rango especial mediante la lamentación de Jesús, dirigida a la totalidad de la generación incrédula (cf. 8, 12; Lc 24, 25). Exclamaciones similares encontramos en el antiguo testamento como lamentaciones de profetas o de Dios. La incredulidad hace recordar a Dt 32, 20 LXX; la acuciante pregunta «¿por cuánto tiempo... aún?» a Núm 14,27; v. 19 apunta de manera especial a este último lugar citado (cf. Is 6, 11) ¹⁸⁷. En los textos veterotestamentarios, por 10 general la palabra de amenaza viene a continuación de la lamentación (Núm 14,27 ss; Is 6, 11 ss; Jer 5,21-6, 1; Ez 12,2 ss). La pregunta permite todavía un breve espacio de tiempo (Ap 6, 10). Contraposición de la generación incrédula no es el Jesús creyente ¹⁸⁸, sino el Hijo de Dios, que no permanecerá ya por mucho tiempo en esta tierra (cf. Mc 9, 7). Jesús pide a los que le rodean que traigan al muchacho enfermo.

20-24

Traído a Jesús, el demonio detecta a su verdugo ¹⁸⁹. Se produce un nuevo ataque epiléptico en el que el muchacho es lanzado al suelo y se contorsiona espasmódicamente de un lado para otro, echando espumarajos. La pregunta de Jesús acerca de cuánto dura ya la enfermedad pretende subrayar la gravedad de la situación del enfermo (cf. 5, 25). Es epiléptico desde su infancia. Y cuando le sobreviene un ataque en las proximidades del fuego o del agua, corre el riesgo de caer en ellos. La condicional petición del padre «si tú eres capaz» presupone la experiencia decepcionante con los discípulos. Así se habla a un médico «del que no se sabe hasta dónde llega su pericia» (Lohmeyer). La exclamación pidiendo clemencia, en variantes secundarias ampliada con el tratamiento *Kyrie* ¹⁹⁰, respeta la majestad de Jesús, pero éste se hace el desentendido. En la respuesta, Jesús se refiere a la condición que ha expresado el padre y le corrige la postura ya que todavía no ha llegado a la fe propiamente dicha ¹⁹¹. El que cree supera toda limita-

186. cf. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 81-87.

187. Todavía en Mt 17, 17jLc 9, 41 se lamenta Jesús sobre «la generación perversa e incrédula». Tal vez se deba a influjo de LXX Dt 32, 5 y penetró en el texto de Mc mediante la influencia de los paralelos (p45 W φ).

188. Contra Grundmann.

189. Este rasgo pertenece al estilo (para *σπαράσσω*, cf. Mc 1, 26).

190. D G Θ it sys.

191. τὸ ἐ δύνῃ reproduce lo que dice el padre y no es tratamiento a éste. Entiende equivocadamente esto la variante LA que añade πιστεύσαι (Texto-Koiné D Θ).

On porque todo es posible para él. De esta manera se traslada al creyente la frase que habla de la omnipotencia de Dios (cf. 10,27; 11, 23). Surge la pregunta de qué fe se trata. ¿Contrapone Jesús su fe a la petición incrédula y dubitativa del padre o quiere mover al padre a la fe que todo lo puede? Habrá que atender a ambas alternativas. El tenor del relato de milagro apunta a la revelación majestuosa de Jesús, pero hay que considerar como intención de Marcos la sugerencia de que la fe del hombre tiene que encenderse en Jesús, en su ayuda que viene de Dios, en su fe (cf. 11, 12-14.20-22). No el padre, sino Jesús es el modelo de la fe. Sólo él puede pronunciar la frase de la omnipotencia del que cree ¹⁹². Sólo él puede prometer esa fe. Podemos considerar la reacción del padre como el punto culminante dramático de toda la narración. En el encuentro con Jesús, vio con toda claridad su situación ante Dios. El acento se desplaza del hijo enfermo al padre. Mirando a su interior y reconociéndose a si mismo, lanza un grito ¹⁹³. La exclamación pone de manifiesto su desamparo; que también él necesita la compasión de Jesús tan radicalmente como su hijo. A la luz de la palabra de Jesús reconoció que su propia fe no era aún fe; que, por consiguiente, su incredulidad necesitaba ayuda. Y espera que Jesús le abra la fe auténtica. Porque él sabe ahora que el encuentro con Jesús puede proporcionarle la libertad de esta fe.

Tras el diálogo, la narración retorna al enfermo. La afluencia de la gente es el motivo externo para que se pronuncie ahora la orden, dirigida al espíritu inmundo. Después de 14 s, esto resulta extraño. Pero Marcos, que incluyó 14 s (cf. el análisis), habrá visto en el tradicional versículo 25 la posibilidad de aludir a su secreto mesiánico. Entonces hay que suponer que se ha pensado que Jesús, el padre y el muchacho se habían alejado de la muchedumbre. En cuanto a la afluencia de la gente no es necesario insistir en la motivación psicológica de que, tal vez, el nuevo ataque del muchacho habría desatado la curiosidad de la multitud ¹⁹⁴. Cuando, en la orden de salir ¹⁹⁵, se califica al espíritu de mudo y sordo no se está dando otra diagnosis de la enfermedad. La singular añadidura «y no vuelvas a entrar más en él» pone en claro que el demonio ejerce su poder sobre su víctima en momentos separados temporalmente entre sí, es decir: cuando se

25-27

192. Tbeissen, *Wundergeschichten*, 140; Schenke, *Wundererzihlungen*, 326 s; Roloff, *Kerygma*, 150, excluyen una inclusión de la fe de Jesús. De manera dislinta G. Baumbach, *Das Versteindnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, Berlin 1963,48; Grundmann. En cuanto a su orientación a la fe de Jesús se diferencian los v. 23 s de 19; y es perceptible otra mano.

193. Texto-Koiné D ⊕ aumentan el dramatismo cuando añaden «con lágrimas».

194. Mencionado por Theissen, *Wundergeschichten*, 139.

195. Según Doudna, *Greek*, 78, es nominativo con arllculo en lugar de un vocativo del griego de la Koiné; y no es indicación de un documento-base semita.

producen los ataques. Su víctima no es muda y sorda, sino que se le priva de su sentido y de su habla temporalmente (afasia). Esta diagnosis coincide plenamente con la epilepsia. A pesar de que pone en práctica todo su poder y atormenta a su víctima 196, el demonio no puede oponerse a la palabra imperiosa de su vencedor. Deja libre al muchacho, que yace en el suelo como muerto. Jesús, que le da la mano y lo pone en pie, aparece, además, como un vencedor sobre los muertos (*ἡγήρευ... ἄνεστη*). De esa manera se expresa de nuevo la magnitud de la enfermedad y el poder del taumaturgo. Ya en el judaísmo bíblico pueden describirse graves enfermedades y sanación como liberación del reino de la muerte (Sal 30,4; cf. AQH 3, 19 s; 5, 18 2; 6, 24). Si con ello se indica la recuperación completa y la reintegración en la comunidad, puede prescindirse de una reacción confirmatoria de los circunstantes, tal como propiamente se esperaba 197.

28-29 En lugar de la confirmación, viene a continuación un adoctrinamiento especial de los discípulos en la casa. Este empalma con la incapacidad de los discípulos para ayudar al muchacho. En la respuesta de Jesús se resume el relato con la mirada puesta en los discípulos. Pero se hace de una forma que permite ver claramente el carácter secundario de este epílogo. El problema que se presenta aquí no es el de Marcos, sino el de una comunidad que, en el ejercicio de su actividad exorcista, llega a experimentar los límites de su capacidad y se siente desconcertada. En el relato anterior a Marcos se trataba del poder de Jesús, no de una receta para la actividad exorcista. A Marcos le importaba la fe. El severo adoctrinamiento de que hay una clase de lo demoníaco que sólo puede expulsarse con la oración es el consejo concreto 198. Se perdería la seriedad del adoctrinamiento si se considerara la oración como medio absolutamente seguro o mágico para ayudar al otro en su necesidad. Por eso, para Marcos no habrá resultado difícil unir su instrucción sobre la oración con su preocupación por la fe. El, que va más a lo fundamental y que toca problemas de la comunidad menos inmediatos, puede unir también en otro lugar oración y fe (11, 23-25). Así puede decirse que oración «es la fe vuelta a Dios» (Grundmann). La inmensa mayoría de los manuscritos añaden a la oración el ayuno. No obstante, hay que considerar el texto sencillo «sólo con la oración» como original, porque una añadidura del

196. *κράζας καὶ πολλὰ σπαράζας*, referido a *πνεῦμα*, es *constructio ad sensum*. Algunos manuscritos armonizan. Cf. BI-Debr. § 134, 3.

197. No puede excluirse que el redactor que introdujo 28 s borrara esta reacción.

198. Schenke, *Wundererzählungen*, 340, entiende que la oración se refiere a la parusía, esperada con nostalgia, en la que el Hijo del hombre se demostrará como vencedor sobre los demOnIOS. Pero en 28 s no puede detectarse punto de apoyo alguno para esta orientación.

ayuno es más plausible que su supresión. La ampliación permite extraer consecuencias acerca de una postura ascética que se extiende cada vez más 199.

Resumen

Marcos ha utilizado de diversas maneras el relato que recogería un recuerdo histórico de un fracaso de los discípulos 200. El presupuesto de una ausencia transitoria de Jesús hizo que se incluyera después de su retorno del monte de la transfiguración. La escena turbulenta del principio refuerza la impresión de una secuencia de sucesos. La discusión con los escribas dirige ya la atención a la Iluminante preocupación del evangelista: destacar fuertemente la postura de los discípulos. Esto lo logra mediante la confrontación de la Incapacidad de los discípulos con la actitud del padre. En su conversación con Jesús se presenta la fe como la fuerza que todo lo puede. De esta manera, se indica implícitamente que el fracaso de los discípulos se debe a su falta de fe. El diálogo en 23 s crea, junto al dramatismo del ,contecimiento de curación, otro clímax nuevo y superior: el de la lucha por la fe. El milagro se subordina a esta lucha. Esto se posibilita por la unidad de padre e hijo, en la que el padre representa plenamente los intereses de su hijo. La fe –y esto significa curación– sólo es alcanzable en la unión plena y confiada a Jesús, cuya fe es omnipotente. Porque la fe de Jesús, y no la del padre, es ejemplar, la crítica a los discípulos aparece amortiguada. La aceptación interior de la fe de Jesús, que como omnipotente nunca será alcanzable, debe constituir la meta permanente de todos los esfuerzos. Esto sitúa en una nueva perspectiva la lamentación de 19 y el adoctrinamiento de 28 s. La lamentación del Hijo de Dios contrasta con la fe de Jesús, mientras que la oración indispensable se convierte en la expresión más pura de la fe. Todo esto nos hace ver que Marcos fue consciente de la división existente en el hombre entre su fe e incredulidad. Todo creyente tiene una parte de incrédulo y debería reconocer esto. Debería reconocer también que en el incrédulo está presente la fe soterrada. Sólo será D(ossible el regalo de la curación en la renuncia a toda autoseguridad equivocada y en la unión incondicional a Jesús.

199. En 1 Cor 7, 5 tenemos el mismo problema de crítica textual. También aquí se añadió τῆ προσευχῆ a τῆ νηστείᾳ. Se antepuso este último.

200. Cf. Hengel, *Charisma*, 88, nota 154.

En numerosas ocasiones se ha considerado la perícopa como relato que contrasta con la transfiguración de Jesús. Beda ²⁰¹ empareja las contraposiciones: allí, en la cima del monte, la degustación anticipada del reino de Dios consumado; aquí la hondonada, la confrontación con los hombres incrédulos; allí la voz celeste del Padre divino; aquí la lucha contra los demonios. El Jesús que subió al monte, no se negó, sin embargo, a retornar a los hombres. Esta disposición concuerda plenamente con las intenciones de «La trasfigurazione», de Rafael, citado frecuentemente en este contexto y que testimonia la ampliación de estas contraposiciones. La patrística se ocupó frecuentemente, partiendo de nuestra perícopa, del fenómeno de la epilepsia. En la opinión de Orígenes ²⁰², que ha tenido muchos seguidores, vemos la resistencia a una interpretación médica de esta enfermedad: «A pesar de todo, tal vez los médicos intenten una explicación natural (de la enfermedad), ya que, en su opinión, no está aquí en juego espíritu impuro alguno, sino unos síntomas patológicos del cuerpo. En su interpretación natural, tal vez digan que lo húmedo se mueve en la cabeza, según una cierta simpatía con la luz de la luna, que, a su vez, tiene una naturaleza húmeda. Pero nosotros creemos también al evangelio cuando dice que esta enfermedad fue causada en el poseso por un espíritu impuro, sordo y mudo». A esta concepción se opone el médico Poseidonio, en el siglo IV ²⁰³. Considerado desde nuestro punto de vista, tal vez se trate de una medicina primitiva, contra la que se combate aquí. Así se pone de manifiesto toda la fatalidad de una posición teológica que introduce lo secundario y condicionado por el tiempo al centro de la interpretación teológica, con lo que, evidentemente, va más allá de su competencia. Predominaban todavía los teólogos que, supuestamente, no fueron conscientes de esta transgresión de sus competencias.

Pero todas las generaciones fueron conscientes de que en el centro de la perícopa se encuentra la fe. Concretamente la fe que posibilita Jesús, no la fe de que la epilepsia fue causada por los demonios. Esto último no merece el nombre de fe, pero no debe quedar sin mención como efecto de nuestra perícopa. Beda juzga de esta manera la frase del omnipotente poder de la fe (v. 23): «Una fe que no sea pura simulación merece conseguir todo lo que pide en el sentido de la salvación». La reacción del padre indica que existe un proceso en la fe.

201. PL 92, 221

202. En Mt 13,6. En J. H. Waszink, RAC V, 830 s. Aquí se cita también a los autores que siguen la concepción de Orígenes. Son: Crisóstomo, Atanasia, Pedro Crisólogo, Gregorio de Tours, ISIdoro.

203. Filostorgio, *h.e.* 8, 10.

«Quien no cree plenamente, cree y es, al mismo tiempo, un incrédulo» 204. El dogmático católico sobrio entiende v. 24 como argumento escriturístico de que el hombre caído necesita la gracia de Cristo; y lo hace en la doctrina de la gracia, donde tiene que ocuparse del pelagianismo y del semipelagianismo 205. Calvino se preocupa más de la psicología de la fe cuando considera como parte principal y primera de la fe el sometimiento al inconmensurable poder de Dios. Para él, el padre mediocremente creyente es ejemplo en el que todos nosotros podemos aprender que no debe imputarse al Señor el que no nos invada la plenitud de la corriente de sus dones; se debe a la estrechez de nuestra fe el que la gracia se nos dé con cuentagotas. Cuando Calvino dice sobre v. 23: «Indudablemente Cristo enseña aquí que le ha sido concedida por el Padre la plenitud de todos los bienes» alguien podría suponer que el ginebrino piensa en la fe de Cristo. Sin embargo tiene ante sus ojos la omnipotencia de Cristo, de la que se puede esperar toda clase de ayuda, de igual manera que de la mano de Dios mismo 206.

Barth 207 confronta la incredulidad de los discípulos (v. 19) con la libertad de la fe, que se realiza desde Jesús. Los discípulos están completamente fuera a pesar de que están completamente dentro: fuera, cuando pretenden apoyarse en sus propias fuerzas; dentro, cuando se entienden desde la gracia. La superación del querer apoyarse sobre sus propias fuerzas, es el camino que conduce a la religión verdadera. Porque «la religión verdadera es, como el hombre justificado, una criatura de la gracia» 208. En una proximidad mayor al texto se mueve G. Ebeling 209, quien, para v. 23 s y otros lugares análogos en los relatos sinópticos de milagro, apunta la observación de que el concepto de fe utilizado en sentido absoluto carecería de un contenido concreto y, por consiguiente, especificaría una peculiaridad estructural. El contenido concreto del concepto de la fe viene en cada caso sólo de la situación concreta a la que está referido; en nuestro caso, por consiguiente, del estar afectado por la enfermedad. La frase que habla de la omnipotencia de la fe no quiere decir que el creyente haga la competencia a Dios. Indica tan sólo que la fe permite que Dios actúe; da a Dios lo que es suyo. Esto se subraya mediante la menesterosidad del creyente, que depende completamente de la ayuda de otro;

204. PL 92, 222.

205. M. J. Scheeben. *Handbuch der katholischen Dogmatik* VI, Freiburg 1957,201 (ed. CIIST.: *Teología Dogmática* 11, Madrid).

206. 11, 85.

207. *Dogmatik* 1/2, 361.

208. 356. eL *Dogmatik* IV/2, 266 s.

209. *Jestis und Glatibe: ZThK* 55 (1958) 64-110.

que tiene motivos para desesperar, pero precisamente así encuentra el fundamento para la fe.

Por eso podría hablarse de la fe en sentido absoluto. La fe de la que aquí se trataría sería aquella «que se refiere concretamente al Dios que sale al encuentro de manera concreta». Si se tiene en cuenta el modo y manera de hablar aquí de la fe, sería completamente imposible dejar a Jesús fuera de la fe. Jesús se identificaría con la fe que él suscita. «Porque se trata de suscitar la fe de aquel que tendrá que exponer su fe sin hablar de su fe» 210.

6. *Correría por Galilea.*

Segundo anuncio de la pasión (9, 30-32)

Popkes, *Christus traditus*, 154-169. Más bibliografía, cf. *supra*, p. 10.

30 Partieron de allí y caminaban por Galilea. El no quería que nadie lo supiera. 31 Porque él enseñaba a sus discípulos y les decía: El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres y ellos le matarán. Y cuando haya sido muerto, resucitará después de tres días. 32 Pero los discípulos no entendían su discurso y tenían miedo de preguntarle.

Análisis

9,31 representa una repetición de lo que dijo en 8, 31 del anuncio de la pasión. Y vuelve a repetirse también la falta de inteligencia de los discípulos, que allí se había expresado mediante la reacción de Pedro. Estas observaciones indican ya que la breve perícopa fue configurada ampliamente por Marcos. En v. 30, Galilea delata un interés de Marcos, *παρρηγορεύομαι* es término preferido del evangelista 211. La formulación del mantenimiento del secreto recuerda a 5, 43. También v. 32 es redaccional. Además de la típica postura de incompreensión de los discípulos respecto de la idea de la pasión, también 10, 32 documenta esa afirmación. En este último pasaje citado se habla del temor de los discípulos en una situación completamente similar. Pero si puede afirmarse que el marco proviene completamente de Marcos, no podemos decir lo mismo del *logion* del Hijo del hombre 212. Es cierto que coincide en muchos puntos con 8, 31: título de Hijo del hombre, muerte, resurrección después de tres días. Pero hay también diferen-

210. 95-98. La pregunta: *Utrum in Christo fuerit fides* forma parte del repertorio cristológico de los comentaristas escolásticos de las Sentencias. eL Petrus Lombardus, *Sent.*, Lib. III dist. 26, cap. 4; Tomás, *Suma teológica* III, q. 7, art. 3.

211. 5 veces en el NT, 4 veces en Mc.

212. Contra Hoffmann* 171-175; Strecker* 30.

cas sorprendentes. Entre éstas señalaremos la entrega del Hijo del hombre en manos de los hombres y la ausencia de una referencia a la Escritura. Entre la entrega y la muerte encontramos un cambio discordante de sujeto, que habla a favor de la independencia del dicho «el Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres». A cmsa del juego de palabras Hijo del hombre/hombre, *ellogion* podría ser más antiguo que el similar en 14, 41. «Entregar en manos de alguien», referido a la actuación de Dios, es una fórmula conocida ya en la biblia griega (LXX 2 Re 21, 14; LXX Sal 105,41). El juego de palabras no indica necesariamente que el documento sea semita, ya que se encuentra igualmente en el griego ²¹³. *Ellogion* tiene sus raíces en el cristianismo judeo-helenístico. Con la añadidura de muerte y resurrección, Marcos armoniza con 8, 31. Tuvo interés en introducir una variación del anuncio de la pasión en su repetición ²¹⁴.

Explicación

La anotación geográfica de la correría por Galilea quiere recordar que Jesús no había retornado desde 8, 27. Nadie tiene que enterarse de que él anda por estos parajes. Este mantenimiento del secreto no quiere indicar en modo alguno que él haya roto con Galilea, sino que se encuentra en el camino hacia Jerusalén. No quiere que le interrumpen innecesariamente en este camino. Es verdad que según 9, 33 se encuentra de nuevo en Cafarnaún, pero no puede hablarse en modo alguno de una nueva actuación en Galilea ²¹⁵. Lo que sucede allí es solamente para los discípulos. La motivación del mantenimiento en secreto, ofrecida en v. 31a, no es el adoctrinamiento de los discípulos como tal, sino su contenido. Jesús se siente impulsado a consumir su vida (cf. 9, 19). El *logion* del Hijo del hombre habla de la entrega y abarca la totalidad del padecimiento. En la forma breve anterior a Marcos comprende incluso la muerte. El entregar en manos de alguien puede utilizarse en sentido profano-jurídico (Hech 21, 11; 28, 17; LXX Jer 33, 24) y en el teológico (LXX 2 Re 21, 14; LXX Sal 105, 41). Aquí tenemos este último sentido. Hay una referencia a una actuación de Dios. No existe alusión alguna a Is 53, 6 ó 12 ²¹⁶, porque

213. Se declara partidario de un documento semítico Popkes, *Christus traditus*, 259; Iödt, *Menschensohn*, 164.

214. Según Hahn, *Hoheitstitel*, 48, la expresión original terminaba con la muerte de Jesús. Contra la objeción de que Mc no emplea en otros lugares *ἀποκτείνω, ἀνίστημι* hay que decir que él puede perfectamente unirse a la tradición en la formación de formas propias. Cf. Hoffmann* 172 y nota 16.

215. Tagawa, *Mirae/es*, 33 s. opina que Jesús, según v. 33, reinicia su actividad en Oalilea. Wendling, *Entstehung*, 124, observa atinadamente que v. 30 se basa no en una clara representación de espacio, sino en una idea.

216. Con Tödt, *Menschensohn*, 148 s. De distinta manera Grundmann.

en esta cita veterotestamentaria falta toda entrega *en manos de alguien*. La peculiaridad del *logion* radica precisamente en que el Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres; no en las manos de los gentiles, de los enemigos, de los romanos o del pueblo, como en los paralelos aducidos. El juego de palabras de fácil retención articula el escándalo de la pasión. Este consiste en que Dios entregará a su elegido al poder brutal de los hombres. De esta manera se eleva al grado sumo la contraposición con los hombres, característica de los *logia* del Hijo del hombre. En el antiguo testamento, Dios, en su ira, entrega a su pueblo a los gentiles. Si se considera la pasión del Hijo del hombre como una actuación de Dios en él, entonces el acontecimiento es escatológico y cabe la posibilidad de una salida: la resurrección después de tres días empalma perfectamente. La muerte que le precede, mencionada dos veces, marca el destino del Justo y del Profeta al tiempo que subraya la maldad de los hombres 217. La reacción de los discípulos a este segundo anuncio es expresión de que se mantiene la falta de inteligencia. La indicación, formulada sucintamente, de que temen preguntarle más detalles, pretende caracterizar su temor al sufrimiento. A pesar de que parece moverles un temor sagrado (cf. 4, 41), ellos preferirían no haber escuchado la palabra.

Resumen

Con el segundo anuncio de la pasión, Marcos tiene la posibilidad de enfocar aún más certeramente la actuación de Jesús hacia su final en Jerusalén. Galilea no puede retener a Jesús por más tiempo. Ciertamente los discípulos siguen a su Maestro, pero su postura interior se encuentra aún muy lejos de ser un seguimiento auténtico. Este sólo se da cuando uno abraza conscientemente este camino. Quien cierre sus oídos no estará en condiciones de escuchar las invitaciones futuras.

7. *La verdadera grandeza se demuestra en el servicio* (9, 33-37)

Schnackenburg, R., *Mk 9, 33-50*, en *Synoptische Studien* (FS. A. Wikenhauser), München 1953, 184-206; Neiryneck, F., *La tradición de los dichos de Jesús. Estudio basado en Mc 9, 33-50*: Concilium 20 (1966) 420-433; Strus, A., *Mc 9, 33-37. Problema dell'autenticità e dell'interpretazione*: RivBib 20 (1972) 589-619; Fleddermann, H., *The discipleship discourse (Mark 9, 33-50)*: CBQ 43 (1981) 57-75.

217. Cf. la interpretación de 8, 31. D it suprime ἀποκτανθεις. En lugar de «después de tres días», el texto-Koiné Θ ofrece «al tercer día», que tiene carácter de fórmula.

33 Llegaron a Cafarnaún. y cuando él estaba en casa les preguntó: ¿De qué **discutíais** por el camino? 34 Pero ellos callaron. Porque discutieron durante el camino quién era el mayor. 35 Entonces se sentó, llamó a los doce y les dijo: El que quiera ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos. 36 Y tomó a un niño, lo colocó en medio de ellos, lo abra2ó y les dijo: 37 Quien reciba a uno de estos niños en mi nombre, a mí me recibe. Y quien me recibe a mí, recibe a aquel que me envió.

Análisis

La perícopa comienza con una indicación precisa de lugar. Pero lo que sigue a continuación no está ligado en modo alguno a una indicación de lugar, sino que podría decirse en cualquier lugar. Por eso, esta indicación provendrá de Marcos. El hace que Jesús, en su correría por Galilea, lleve a cabo un adoctrinamiento de los discípulos en el lugar más conocido. El tema del camino, que para el evangelista es importante desde 8, 27, delata, igualmente, su actividad redaccional. La discusión de los discípulos acerca del rango tiene un paralelo concreto en 10, 35 ss. Se concibió su forma general como trasfondo expresivo para la palabra del Señor en v. 35. De nuevo Marcos aparece probablemente como creador. Resulta sorprendente que Jesús, después de haber estado en la casa con los discípulos, los llame junto a sí. Pero, probablemente, este gesto imperativo tiene la finalidad de subrayar el significado de la palabra y encaja perfectamente 218. Ciertamente que sólo en este lugar aparece el término *φωνέω* en unión con la enseñanza de Jesús, pero la mención de los doce confirma que Marcos configuró v. 35a. A él se debe también la inclusión de los doce en otros lugares 219. *Ellogion* mismo se encuentra en 10,43 s en una forma más original (paralelismo sintético). Dado que el dicho se transmitió en diversas versiones, debe considerarse 35b como anterior a Marcos.

La escena con el niño duplica 10, 13-16. El *logion* en v. 37 hace suponer también una precedente repulsa del niño o de los niños. Su unión con v. 36 parece artificial. El evangelista creó v. 36 bajo el influjo de 10, 16 (*ἐναγκαλισάμενος*). El dicho del Señor tiene, en su segunda mitad, un paralelo en Mt 10, 40b. Allí la referencia al envío de Jesús por parte de Dios empalma de una manera lógica ya que está delante el envío de *los disdpulos* o su recibimiento. Por consiguiente, en 37 tenemos un *logion* ya partido en el que subyace un dicho

218. Kuhn, *Sammlungen*, 23, considera los v. 34.35a como una introducción existente con anterioridad. Para *διαλογίζομαι*, cf. 8, 16 s. *σιωπάω* aparece en el NT 10 veces, 5 de las cuales en Mc.

219. Cf. los análisis de 4, 10; 6, 7.

original sobre los niños y otro comparable a Mt 10,40. La equiparación de los pequeños de la comunidad con los niños se llevó a cabo después de pascua (cf. 9, 42).

Así pues, Marcos creó en esta perícopa dos pequeñas escenas, cada una de las cuales desembocaba en un dicho del Señor, y las unió entre sí. El resultado no fue demasiado perfecto. Ambas escenas individuales tienen carácter apotegmático.

Explicación

33-35

En su caminar por Galilea llegan a Cafarnaún 220. Conocemos el lugar por 1,21 ss; 2,1 ss; y también como el lugar de Simón Pedro. Tal vez se piensa en la casa de éste cuando se dice que entran en la casa. por el camino -es el camino hacia Jerusalén- Jesús observó que sus discípulos mantenían una discusión. Precisamente en el camino hacia la pasión discuten acerca del rango de cada uno de ellos, de quién es el mayor entre ellos 221. No es claro acerca de qué grandeza se trata en la discusión. La teología rabínica posterior dividió a los habitantes del paraíso celeste en siete clases y discutió sobre quién pertenecerá a la clase más importante. También en la comunidad de Qumram se supuso que en el mundo del más allá existe un orden jerárquico fijo, del que la jerarquía observada severamente en la comunidad era una anticipación (cL Mt 5, 19; 11, 11)222. La petición de los hijos de Zebedeo se refiere a los primeros lugares en el reino de Dios (Mc 10, 37). La discusión de los discípulos por el camino afecta a su relación concreta recíproca y tiene en cuenta un problema general en la comunidad. Esto no excluye que se incluya el orden jerárquico en el más allá. El camino hacia Jerusalén es el camino al lugar de la revelación mesiánica. El sentido carente de inteligencia de los discípulos lo concibe de manera distinta a lo que será en realidad. Cuando Jesús les pregunta acerca de la discusión que tuvieron, ellos callan como muertos. Llama imperativamente a los doce después de haberse sentado majestuosamente o como corresponde a un maestro. El dicho acerca de la verdadera grandeza pone fin a la discusión 223. En él se indica la condición para aquel que quiera ser el mayor. El primero tiene que ser el último y servidor de todos. Si comparamos este dicho con sus numerosas versiones, veremos lo siguiente. Como dicho doble

220. e texto-Koiné Θ leen ἡλθεν.

221. μεῖζων tiene significado de superlativo. Lc 22, 24 habla de una repetición de esta discusión en la sala de la última cena.

222. eL Billerbeck IV, 1131 s; Grundmann. Para Qumram, cL 1QSa 2,11-22; 1QS 2, 20-23-

223. El dicho falta con la introducción «y él les dice» en una serie de manuscritos: D k. Falta también par Mt 18, 1 ss. Lc 9, 48 b lo sitúa detrás de la escena de los niños.

(paralelismo sintético) aparece en Mc 10,43 s; Mt 20, 26 s; Lc 22, 26 (ciertamente con los pares de oposición intercambiables); como dicho sencillo en Mt 23,11; Lc 9, 48 (aquí en forma no condicional). Mc 9,35 lo presenta con un miembro en la primera (*πρῶτος*) mitad y con dos miembros en la segunda mitad (*ἔσχατος/διάκονος*) y reviste una forma especial. El dicho original contraponía, probablemente, el mayor al servidor y el primero al último ²²⁴. Además, Marcos radicaliza con un doble «de todos» (cf. Lc 9, 48: «Pues el más pequeño entre todos *wsotros*»). En la carta de Policarpo se habla del Señor como del «servidor de todos» (5, 2). Si la contraposición del primero y del último es contundente, el servidor recuerda que merece la pena hacer algo por los demás. No hay que reducir esto al servicio de las mesas.

Una nueva escena continúa 10 que se ha dicho hasta ahora. ¿En qué sentido? Jesús llama a un niño, 10 coloca en medio de los discípulos y lo abraza. El abrazo —ocasionalmente es también un gesto de salvación ²²⁵— es 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; 2 Re 2, 23 s; Eclo 30,1-13). De rabí Yohanan se dice: «Desde los días en que fue destruido el santuario, se quitó la profecía a los profetas y se la entregó a los locos y a los niños» (bBB 12b). En el helenismo se llega a un nuevo descubrimiento del niño en la poesía y en el arte. La comedia expresa travesuras de muchachos y nacen cuadros deliciosos (niño con ganso, extractor de espina) ²²⁶. 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. Si el componente fundamental de 37a delata todavía una afirmación que afectaba a la postura a mantener respecto de los niños, 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. Esto hace patente una frase que echa mano de la máxima del derecho judío del emisario, según la cual el enviado está en el lugar de aquel que lo envía (Ber 5, 5; bQid 41b). La reinterpretación de los niños por los poco considerados confirma el dicho estruc-

224. Se ha transmitido el dicho de Hillel «Mi humillación es mi elevación, mi elevación es mi humillación» (Lev 105c, en Klostermann). Este es más bien un paralelo de Mt 23, 12 par.

225. Cf. Bauer, *Worterbuch*, 518.

226. Cf. A. Oepke, ThWNT V, 636-653. Para el cuidado de los niños huérfanos en la literatura rabínica, cf. Billerbeck 1, 774.

turalmente igual, pero más antiguo, en Mt 10, 40. «Recibir en mi nombre» significa, pues, recibir a los pequeños por su pertenencia a Jesús (cf. 10,41)227.

Juicio histórico

Ambos *logia* en 35 y 37 ponen de manifiesto el trasfondo histórico de la pencopa. Ahora bien, ambos *logia* han cambiado de forma en Marcos. Su forma anterior deriva de Jesús. Si el primero permite echar una mirada al espíritu que debe reinar entre los discípulos, el segundo indica la postura de Jesús respecto de los niños socialmente débiles.

Resumen

Marcos encontró el dicho en 37 ya en su forma secundaria, dirigida a la comunidad (así como también 35b). Puesto que también otros dichos siguientes se relacionan concretamente con problemas de la comunidad, surge ya aquí la pregunta de si en 9, 33-50 -como se ha supuesto en muchas ocasiones- se reelaboró un pequeño catecismo de la comunidad (cf. *infra*). En cualquier caso, el evangelista se esforzó por historizar el contenido del dicho. Para ello creó dos escenas brevísimas, vivas. Y ordenó el material de igual manera que en 8, 31 ss 228. Al anuncio de la pasión siguen una escena de discípulos, que hace patente la lentitud de comprensión de los discípulos respecto de la idea de la pasión, y adoctrinamientos correspondientes. Presentándola como adoctrinamiento a los doce, Marcos hace que se reconozca el significado de principio de esta instrucción que permite medir la verdadera grandeza por la disposición de servicio. El dicho acerca del servicio que se humilla se convierte en hilo conductor de la totalidad del adoctrinamiento, que se extiende hasta 50. Entre éste y el dicho de 37 acerca de los niños existe una unión ya que la exigencia de servicio, pronunciada de manera general, necesita unas concreciones. Hay que ocuparse de los despreciados. En vez de buscar egoístamente el provecho personal, el discípulo debe olvidarse de sí mismo y ayudar a los que carecen de privilegios; y no desde arriba, sino -como hizo Jesús- estrechando con amor al niño entre sus brazos.

227. Grundmann piensa en un recibir a los niños en virtud de la postura de Jesús respecto de éstos. Pero entonces se pasa completamente por alto que la argumentación se desarrolla totalmente a nivel de preocupación de la comunidad.

228. Esto podría servir como confirmación de la intervención redaccional de Mc en 8, 33-35.

En esta perícopa tan singular era difícil interpretar algo equivocadamente. A lo sumo, una interpretación preocupada sobre todo por la historia corría el peligro de olvidar que los discípulos reprendidos no son ellos solos sino que representan a la comunidad de todas las épocas. Beda entiende que la discusión sobre la posición jerárquica arrancó de la preferencia de los tres que estuvieron con Jesús en el ruote. Los discípulos fueron atacados por el *desiderium gloriae* 229. Piensan con categorías humanas 230. Según Calvino se habían formado ideas falsas acerca del reino de Cristo. Presa de una encubierta vanagloria, discuten acerca del primer puesto. Olvidaron rápidamente el anuncio de la pasión, como si se les hubiera dado a beber una bebida azucarada poética 231. El niño, al que una tradición posterior identifica con Ignacio de Antioquía 232, es presentado como ejemplo de inocencia, de simplicidad y de modestia 233. Ciertamente no sin crítica, porque también los niños estarían poseídos de orgullo desde su nacimiento 234. Puesto que se leyó los evangelios sinópticamente y predominó Mateo, frecuentemente se olvidó la idea del servicio en esta perícopa. H. Küng 235 la incorpora de nuevo cuando, en la presentación del ministerio eclesiástico como servicio, en conexión con Mc 9, 33-35, pregunta si el ministerio podría constituirse sencillamente mediante el derecho y el poder. Esa asociación justifica el que entonces se criticara a los doce.

8. *El francotirador* (9, 38-41)

Wilhelms, E., *Der fremde Exorzist. Eine Studie über Mk 9, 38 ss*: StTh 3 (1949) 162-171; Schlosser, J., *Lexoreiste étranger* (Mc 9, 38-39): RevSR 56 (1982) 229-239; Baltensweiler, H., «*Wer nicht gegen uns (euch) ist, ist/ür uns (euch)!*». *Bernerkungen zu Mk 9,40 und Lk 9,50*: TZ 40 (1984) 130-136.

38 Juan le dijo: Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre. Y tratamos de impedirselo 236 porque no nos seguía. 39 Pero Jesús dijo: No se lo impidáis, pues no hay nadie que pueda obrar un milagro invocando mi nombre y que luego sea capaz de hablar mal de mí. 40 Pues el que no está contra nosotros, está por nosotros. 41 Quien

229. PL 92, 224.

230. Teofilacto, PG 123, 589.

231. II, 88-90.

232. Documentado en Lohmeyer 193, nota 4.

233. Erasmo, Bd 7, 129.

234. Calvino II, 91.

235. *La iglesia*, Barcelona 41975, 466.

236. Para la traducción, cf. B1-Debr § 326.

pues os dé a beber un vaso de agua por el nombre de que sois de Cristo —**Amén**, yo os **aseguro**— no perderá su recompensa.

Análisis

En el constante cambio de personas se ve que aquí han entrado diversos contenidos de tradición. Juan habla en primera persona del plural. Jesús responde en primer lugar con una frase-yo, luego una frase-nosotros y en v. 41 termina hablando a los discípulos. V. 41 empalma mejor con v. 37 que con 38-40. Se percibe esto con mayor claridad si se tiene en cuenta que *ellogion* de v. 41 se conservó en Mt 10,42 en una forma en parte más antigua: «y quien da de beber un vaso de agua fresca a uno de estos pequeños...». Originariamente se continuó el tema de los pequeños ²³⁷. Marcos podría haber introducido el tratamiento a los discípulos. La breve perícopa 38-40 es una unidad independiente que Marcos conservó tal como se encontraba y la incrustó en este lugar. Tal vez estuvo marcada por el hilo conductor de la falta de comprensión de los discípulos ²³⁸. A pesar de que 39 y 40 dan dos respuestas diferentes al problema planteado, ambas formaron una unidad antes de Marcos. A favor de tal afirmación está la forma de la primera persona del plural en 38 y 40, que considera a los discípulos como un grupo compacto. Esto es único así en los sinópticos.

La unidad 38-40 quiere solucionar un problema concreto de la comunidad (cf. la interpretación). Ella forma parte de la tradición de la comunidad palestiniana y tal vez sea muy antigua. El contenido y la estructura sugieren esto. V. 39 es una frase condicional estructurada semíticamente ²³⁹. En cuanto a la forma, la perícopa 38-40 es un apotegma; el dicho en 40 una expresión sapiencial; el dicho en 41, una palabra de promesa que adquiere importancia mediante el «amén, yo os aseguro» incrustado parentéticamente ²⁴⁰.

Explicación

38-40 Juan, que aparece en esta ocasión como el portavoz de los discípulos, informa de un exorcista desconocido que, en el nombre —es decir, invocando el nombre de Jesús— expulsaba demonios. Los discípulos quisieron impedirle su actividad porque no pertenecía a los seguidores

237. Con ello se plantea de nuevo la pregunta acerca de una unidad amplia existente con anterioridad.

238. Podría haber jugado también un papel la asociación *ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου* (v. 37 y 39). CL v. 41.

239. CL Beyer, *Semitische Syntax*, 213.

240. Para el paréntesis, cf. Beyer, *Semitische Syntax*, 193.

de Jesús. La singular formulación «porque no *nos* seguía» (en lugar del esperado «te») presenta a los discípulos como un grupo compacto (cf. v. 40) e indica que lo que está en juego es una posterior problemática de la comunidad ²⁴¹. Mientras que Jesús no invocó jamás un nombre en sus exorcismos y curaciones, escuchamos en los Hechos de los apóstoles (3, 6; 9, 34; 16, 18), así como en la literatura rabínica, que los discípulos o los cristianos obran milagros invocando el nombre de Jesús ²⁴². En la praxis de las curaciones era costumbre servirse de un nombre de virtualidad milagrosa ²⁴³. 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. Se le consideró como un taumaturgo poderoso. La reacción de los discípulos, manifestada aquí por Juan, al que los sinópticos no vuelven a citar por separado, es intolerante. Pero no puede considerarse la intolerancia como propia de Juan ni hay motivo para relacionarla con su sobrenombre (cf. 3, 17) ²⁴⁴. 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 correligionarios furtivos, pero sí simpatizantes contra los que no puede alimentar sentimientos hostiles. La comunidad tiene ya, pues, la experiencia de la enemistad ²⁴⁵. El dicho tiene paralelos lejanos en el rabinismo: «A quien se ha hecho bien no hay que responderle inmediatamente con mal» (bBB 12b). La segunda respuesta considera como simpatizante a todo aquel que no se presenta expresamente como enemigo. En el «nosotros» entran Jesús y el grupo de los discípulos ²⁴⁶. La magnanimidad que aparece en este dicho podría haber hecho que Mateo suprimiera la perícopa. Este conoce la problemática, pero la enjuicia

241. La tradición del texto de v. 38 carece por completo de unidad. D lat leen: «el que con nosotros no sigue. Y nosotros intentamos impedirle porque él no nos seguía». Del cambio de tiempo en la doble negativa del seguimiento, Grundmann pretende concluir que el exorcista independiente fue invitado por los discípulos al seguimiento, pero que él se negó. Klostermann prefiere λ; «el que no nos sigue. Y nosotros tratamos de impedirle». El texto preferido por nosotros se encuentra en B 1C 2 f Y algunos sirios.

242. Documentación en Billerbeck 1, 36.38; P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des ntl. Zeitalters*, Tübingen 1911, 35 s. Los judíos no aceptan las curaciones ofrecidas por cristianos. En el siglo II la sinagoga prohíbe la utilización del nombre de Jesús.

243. Documentación en Bultmann, *Geschichte*, 238. Taumaturgos judíos utilizan, por ejemplo, el nombre de Salomón.

244. Contra Klostermann.

245. Wilbelms' piensa en una comunidad perseguida.

246. Texto-Koiné D lat cambiaron el nosotros en el tratamiento. Cf. Lc 9, 50b.

de otra manera distinta (Mt 7, 22; 12, 30 par 247; también Hech 19, 13-17). Consideraciones de utilidad pueden haber representado algún papel también aquí. Un papiro cristiano que cita el dicho continúa con la frase: «El que hoy está lejos, estará cerca de vosotros mañana» 248. Comparable a este dicho es una manifestación atribuida al César: «Te hemos oído decir que no consideremos como enemigos a todos los que no están con nosotros; que, por el contrario, tratemos como tuyos a los que no están contra nosotros» 249.

El conjunto de la perícopa posee una similitud con el relato de Eldad y Medad (Núm 11,24-30), a pesar de que no puede reconocerse ningún influjo directo.

- 41 La promesa, que tiene como destinatario a todo aquel que dé un vaso de agua a los doce, se convierte, unida al relato del francotirador, en ejemplo para el simpatizante que se encuentra fuera. Los discípulos necesitan, especialmente en su trabajo misionero, de este tipo de ayuda. Se fundamenta la promesa por el conocimiento de su pertenencia a Cristo. Se expresa esto último de una manera que recuerda a Pablo (cf. Rom 8, 9; 1 Cor 1, 12; 3, 23; 2 Cor 10, 7). Marcos habla de recompensa (*μισθός*) sólo en este pasaje (cf., sin embargo, 10, 29 s). Y sólo aquí alcanza *ellogion* a tener su orientación general al discipulado (cf. Mt 10, 42). Ya resulta imposible saber si originariamente pensaba en aquel que da un vaso de agua a un niño. Con todo, es probable que fuera así 250.

Juicio histórico

El juicio histórico de la narración del «francotirador» depende de si se considera posible que ya en vida de Jesús uno no perteneciente a los discípulos pudiera invocar su nombre para obrar acciones de poder milagrosas. La irrepetida presencia de Juan podría ser argumento a favor. Esto significaría que Jesús fue considerado, ya durante su vida terrena, como el gran exorcista. Pero presumiblemente tenemos aquí un juicio posterior. Las soluciones ofrecidas al problema en 39 s reflejan las experiencias de la comunidad. En cambio, un dicho referido originariamente a los niños, que ha adquirido una forma muy cambiada en 41, proviene de Jesús.

247. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthiis*, ¹³ 1973 (NTD 2), 186 s, se esfuerza por crear una armonización entre Mc 9, 40 YMt 12,30 par. Allí se trata de la anexión al grupo de los discípulos; aquí, de la confesión de Jesús. De esta manera podrían coexistir juntas las afirmaciones contrapuestas. Evidentemente, existieron diversas valoraciones del mismo problema en comunidades distintas. Cf. Mc 9, 40 con Hech 19, 13-17 Y Mt 7, 22.

248. POxy 1224.

249. Cicerón, *Pro Q. Ligario*, 32.

250. Asi Bultmann, *Geschichte*, 152. Para la discusión, cf. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 31956 (ATHANT 6), 86 s.

Resumen

Marcos pretende con la perícopa dos finalidades. Por una parte, el comportamiento de Juan, después de 8, 33-37, ofrece un nuevo ejemplo de un comportamiento falto de inteligencia y merecedor de corrección, comportamiento compartido por los discípulos. Estos no sólo discuten acerca del primer puesto, sino que pretenden asegurarse unos privilegios. Los lectores deben reconocerse en los discípulos. En segundo lugar, v. 41 relativiza el juicio de la actividad exorcista. ¡Dejad que actúe el exorcista solitario! La promesa expresa es para aquel que presta un servicio callado. No importa lo sensacional, sino el amor escondido en la acción de ofrecer un vaso de agua al sediento.

Historia de su **influjo**

Los intérpretes tuvieron dificultades con el juicio *magnammo* hacia el exorcista que actuaba por su cuenta. En el fondo, faltaba disposición para compartir esa magnanimidad. Se contrapone Mt 7, 22 a Mc 9, 39 s 251. Beda llega a la conclusión: *haeretici et mali catholici detestari et prohibere debemus*. Teofilacto 252, que nota la tensión respecto de Mt 12,30, refiere esto último a la relación con los demonios, y Me 9, 40 a la relación con los hombres. Calvino 253, según el cual aquel hombre ejercía el ministerio sin comisión alguna, pero con éxito, consideró v. 40 como un dicho proverbial que significa: «No debemos iniciar guerra alguna antes de ser provocados a ello». Puede considerarse a aquel hombre como a alguien que se encuentra a mitad de camino entre la condición de amigo y de enemigo. Sólo el humanista Erasmo aconseja interpretar: «No hay que pararse a pensar si nos sigue, sino si proclama nuestro nombre» 254. A. Loisy 255, que no ve en la escena un suceso histórico, sino la elaboración de un problema de la historia primitiva de la Iglesia, piensa poder ver en el «francotirador» a Pablo, que se contrapone a Juan. Este representa al grupo judaizante en la comunidad. Puesto que Santiago, el hermano del Señor, no llega a la fe hasta después de la pascua y no pudo ser incluido en el grupo de los discípulos de Jesús, se produce esta presencia sorprendente de Juan 256. De igual manera, v. 41 se dirige a los judeo-cristianos. Se les invitaría a aceptar a los misioneros de los gentiles y a los cristianos venidos del mundo de la gentilidad. Sorpren-

251. Euthymios Zigabenos: PG 129,823; Beda: PL 92, 225.

252. PG 123, 592.

253. TI, 117 s.

254. Bd. 7, 230.

255. *L'Evangile selon More*, Paris 1912,279-281.

256. Loisy, *ibid.*, 277 s, relaciona también Mc 9, 37 con Pablo, que se había dado el nombre del más pequeño entre los apóstoles (1 Cor 15, 9).

de para esa fecha tan temprana (1912) el método empleado que anticipa los inicios de la historia de la redacción y también sus consecuencias problemáticas.

9. ¡Guardaos de los escándalos! (9, 42-50)

Vaganay, L., «*Car ehaeum doit être salé au feu*» (Me 9, 39), en *Mémorial J. Chaine*, Lyon 1950, 367-373; Cullmann, O., *Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?*: RHPPhR 37 (1957) 36-43; Baarda, T. J., *Mark IX*, 49: NTS 5 (1958/59) 318-321; Zimmermann, H., «*Mit Feuer gesalzen werden*»: TThQ 137 (1959) 28-39; Derrett, J. D. M., *Law in the NT. Si scandalizaverit te manus tua, absconde illam* (Mk 9, 42) and *Comparative Legal History*: RIDA 20 (1972) 11-36; Id., *Salted with Fire* (Mk 9, 42-50): Theo176 (1973) 364-368; Id., *Studies in the NII*, 1977, 5-31; Latke, M., *Salz der Freundschaft in Mk 9, 50e*: ZNW 75 (1984) 44-59.

42 Y el que dé escándalo a uno de estos pequeños que creen, para ese sería mucho mejor si se le colgara al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos y se le arrojara al mar. 43 Si tu mano te da escándalo, córtala. Es mejor para ti entrar mutilado en la vida que, con dos manos, ir a la gehenna, al fuego que no se apaga. 45 Y si tu pie te da escándalo, córtalo. Es mejor para ti entrar cojo en la vida que ser arrojado con dos pies a la gehenna, 47 Y si tu ojo te da escándalo, arráncalo. Es mejor para ti entrar con un ojo en el reino de Dios que ser arrojado con dos ojos a la gehenna, 48 donde su gusano no termina y el fuego no se apaga. 49 Pues todos serán salados con fuego. 50 Buena es la sal. Pero si la sal se torna insípida, ¿con qué la sazonaréis? Tened sal en vosotros y conservad la paz unos con otros.

Análisis

Se hilvanó aquí una serie de dichos de diversa clase. Algunos pueden ponerse juntos. V. 42 continúa el tema de los pequeños, tocado ya en 37 y 41. Los v. 43,45 Y47 -44 Y46 deben suprimirse del texto- forman una unidad estructural y repiten casi rítmicamente el tema del escándalo. Los v. 49 s son dichos gráficos referidos a la sal. Cada uno de estos grupos está unido por la palabra clave, y esto significa según puntos de vista formales. V. 42 contiene con el término «escándalo» la palabra clave que une con lo que viene a continuación. V. 48 s son el eslabón que sirve de unión entre los dichos que se refieren al escándalo y los relacionados con la sal. V. 48 -una cita de Is 66, 24 -ofrece la palabra clave «fuego», que aparece de nuevo en 49. Presumiblemente provienen ambos del redactor que empalmó la cadena de dichos. Los dichos referidos a la sal, en 50, tuvieron, probablemente, otra secuencia en su origen. El paralelo Mt 5, 13

permite reconocer todavía que a la pregunta precedió una frase dirigida a los discípulos. A la pregunta sigue ahora en Marcos: «Tened sal en vosotros» 257. Se dejó fuera la respuesta a la pregunta (cf. Mt 5, 13b; Lc 14, 35). En su lugar, leemos ahora la invitación a la paz. Esta, así como la observación general «buena es la sal», son redaccionales. El documento-fuente decía: «Tened sal en vosotros. Pero cuando la sal se ha hecho insípida, ¿con qué la sazonáis? No sirve ya para llada...» 258.

¿Tenemos que atribuir esas intervenciones redaccionales a Mc? Hay que responder afirmativamente a la pregunta. En la invitación a la paz, el evangelista echa mano del punto de partida de la discusión entre los discípulos (33 s). De esta manera crea una inclusión que sirve de resumen.

Mt 5, 29 s transmite los *logia* del escándalo como dichos dobles y en Mt 18, 8 s resume en dualidad la triplicidad del documento de Marcos. Puesto que Mt 5, 29 s da la sensación de ser más antiguo también en cuanto al contenido (cLla interpretación), consideraremos el dicho doble como más original. Pero Marcos se encontró ya con la cadena de los tres dichos. Desde el punto de vista formal, podemos calificar los *logia* reunidos aquí como dichos de exhortación. Es característico que vayan unidos a una amenaza 259.

La tradición textual de esta sección carece por completo de unidad. Sin embargo, numerosas variantes se explican por el esfuerzo por paralelizar todavía más los dichos de 43, 45 Y47, estructurados ya en paralelo. Así los v. 44 y 46, secundarios, se limitan a repetir la cita de Isaías del v. 48. Con ello se había logrado una rítmica casi completa de v. 43 s.45 s Y47 s, que respondía a las necesidades de la lectura en alta voz.

Explicación

El dicho del escándalo pretende proteger de manera especial a los pequeños. Puesto que la aclaración «que creen» es, según la opinión común, una añadidura posterior, surge la pregunta acerca de quiénes son estos pequeños. ¿Proviene la designación de los adversarios de Jesús, que pretenden hacer despreciables a sus discípulos 260? ¿Signifi-

257. Mc es aquí más original que Mt 5, 13: «Vosotros sois la sal de la tierra»). Cf. Dibelius, *Formgeschichte*, 248.

258. No tenemos por qué decidir aquí si es más antiguo Mt 5, 13b o Lc 14, 35.

259. Cf. Bultmann, *Geschichte*, 81. Dibelius, *Formgeschichte*, 247 habla de mandamiento concluido con amenaza. Estilísticamente se diferencian v. 42 (introducción con relativo), 43.45.47 (introducción condicional) y 50 (imperativo/pregunta/amenaza. La última no fue recogida).

260. Jeremias, *Teología*, 136.

ca el nombre lo mismo que la expresión «pobres de espíritu» de Mt 5, 1? ¿Se quiso expresar algo especial con esta designación de los discípulos 261? ¿Se trata de un nombre utilizado generalmente en casa para designar a los discípulos? No existe documentación del uso de este nombre para designar discípulos de los rabinos 262. Lo primero que sugiere esta expresión es la idea de los niños. Es preciso no tentarlos al mal. La añadidura «que creen» confiere un significado nuevo a este dicho 263. Se está pensando ahora en los pequeños infraprivilegiados de la comunidad, a los que no se debe conducir al abandono de la fe 264. Puede producirse esto mediante el mal ejemplo de los miembros de la comunidad situados en estratos sociales elevados y detentadores de riqueza. El término *πιστεύοντες* ha adquirido ya un significado técnico, como nuestro «los creyentes» (cf. Ef 1,19; 2 Tes 1, 10; Hech 19, 18). Se hace una advertencia al que escandaliza, mientras se le pone a la vista un duro castigo. El ser arrojado al mar con una rueda de molino colgándole le sería más soportable que lo que le aguarda. La imagen chocante pretende despertar a los inconscientes e insensatos. La rueda de molino que mueven los asnos es la piedra superior en molinos grandes. Un asno la hacía dar vueltas y tenía un agujero para verter el grano. Se menciona esta piedra también en los proverbios judíos 265. El ahogarse en el mar, el *katapontismos*, no es una clase de ejecución judía. Pero el hecho, presentado con mayor colorido por Mt 18, 6, era conocido.

43.45.
47-48

Los tres dichos sobre el escándalo hablan de un tipo de escándalo de naturaleza diversa; no de aquel que una persona puede ocasionar a otra, sino del que nace de la concupiscencia propia. Al relacionar esta concupiscencia con dos miembros activos (mano, pie) y con uno receptivo (ojo) del cuerpo humano se está presuponiendo la concepción judía según la cual los instintos humanos tienen su sede en los órganos. Naturalmente, el hablar de los ojos altaneros, insaciables (Eclo 6, 17; 27, 20) o de las manos que derraman sangre inocente (Eclo 6, 18) tiene sentido todavía en nuestros días. Hay que eliminar las concupiscencias malas con tanta energía como si de partes repugnantes del cuerpo se tratara. La alternativa es clara: o entrar en la vida o reino de Dios —ambos términos son intercambiables— mediante el

261. CLla panorámica en O. Michel, ThWNT IV, 652-656. Lc 17, 2 apenas si aporta nada para descubrir el sentido original de los pequeños, porque la frase *ἰνα* que aparece en 2b es secundaria. I CI 46, 8 identifica a los pequeños con los elegidos.

262. O. Michel, ThWNT IV, 652.

263. Numerosos manuscritos añaden «los que creen *en mi*» (B texto-Koiné ⊕ lat sy). Esto se debera a influencia del paralelo Mt 18, 6.

264. Este es el significado que *σκανδαλιζειν* tiene aquí, como en Mc 4, 17.

265. bQid 29b: «¿Una rueda de molino al cuello y debe ocuparse él de la *torá*?». CL Ap 18, 21.

sacrificio y la renuncia o, como pecador, soportar el peso del castigo eterno. Según el paralelo Mt 5, 29 s, donde se ha conservado la forma más original del *logion*, la alternativa es otra. En consonancia con el sentido, se dice en Mt que es mejor perder miembros preciosos —Mt 5, 29 menciona expresamente el ojo derecho y la mano del mismo lado como los más dignos— que caer en la gehenna físicamente íntegro 266. En la versión de Marcos se menciona la vida (eterna) 267 o el reino de Dios. Ambos términos constituyen la meta positiva que el hombre tiene que alcanzar mediante sus esfuerzos morales. Naturalmente, Mateo no excluye tal meta, pero al presentar su pensamiento de manera negativa deja espacio para indicar que el recibimiento en el reino de Dios es un regalo divino. 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» (2 Re 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» (Hen et. 27, 1) 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.

En el Tritoisaias no se concibe el juicio de Dios como un acto único, sino como estado eterno, como condenación eterna. Y cae sobre aquellos que se rebelaron contra Dios y posee como correspondencia la adoración eterna en el templo del monte Sión (66, 20-23).

266. Mt 5, 29 s ha conservado mejor también la estructura semítica del proverbio. En Mc 9, 43.45.47 el dativo *σοι* se ha transformado en el típico acusativo griego con infinitivo: *σε εἰσελάθειν*. cf. Beyer, *Semitische Syntax*, 80 nota. En el judaísmo se encuentran paralelos más lejanos: «Es mejor para mí ser avergonzado en este mundo, que es pasajero, que ser avergonzado ante mis justos padres en el mundo futuro. Es mejor para mí que yo arda en este mundo en fuego que se consume que ql'emarme en el mundo futuro en un fuego que 110 se apaga» (Tg Jerusch I Gén 38, 25). En griego: «Arroja toda parte desobediente del cuerpo, porque es mejor vivir juiciosamente sin las partes del cuerpo que corruptiblemente con ellas» (Sextus Empiricus, en Klostermann).

267. En v. 45 O lat añaden, de manera secundaria pero en consonancia con el sentido, *αἰώνιον*. eL Mc 10, 17 Y 30.

La imagen del gusano y del fuego se impone en el judaísmo y Marcos puede echar mano de ella (cL Ec10 7, 17; Jdt 16, 21) ²⁶⁸.

Al interpretar este texto muy serio hay que cuidar de no caer en tres interpretaciones equivocadas: 1. Los escándalos que provienen de las partes el cuerpo humano no deben limitarse al instinto sexual (en este sentido ya luso *Apol.* 1 15, 1-4). Esto vale también para el ojo. Arriba supimos de las manos asesinas y conocemos los ojos soberbios e insaciables. 2. Los duros imperativos no enseñan el desprecio del cuerpo. No hay que tomarlos al pie de la letra, a pesar de que en épocas posteriores pudieron entenderse así, sino que se trata de imágenes llamativas que se graban y pretenden mover a una actuación decidida contra el mal. 3. Los proverbios ofrecen reglas para el más acá, no ilustración relacionada con el más allá. Dios puede pronunciar advertencias extremas y promesas últimas. Unas pretenden darnos fuerza en la tentación; las otras ofrecernos consuelo en la tribulación ²⁶⁹.

49-50 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. En el mundo griego, la sal es señal de hospitalidad. Sobre todo, posee un poder de conservación, sazonzador 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 oblationes ²⁷⁰. 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 ²⁷¹. Esas pruebas y sacrificios deben purificarlo y afianzar su existencia de discípulo. Este anuncio empalma perfectamente con el triple proverbio. Quien no se refrena será refrenado por Dios. ¿Se cambia el significado de la sal una vez más en v. 50? En primer lugar, y a diferencia de lo que sucede en Mt 5, 13, tenemos ante nosotros una

268. Más documentación en Billerbeck 11, 19 s.

269. cr. Schweizer.

270. «Todo sacrificio debe ser salado con sal» es una variante textual de v. 49 (D it). En el texto-Koiné lat se la une con «todos serán salados con fuego». Indica el desconcierto de los intérpretes.

271. Cf. IgnMg 10, 2: «En él (Jesucristo) debéis ser salados para que ninguno de vosotros se pierda (por corrupción), porque seréis conducidos según el aroma». Existen otras muchas propuestas de interpretación: el ruego de purificación (Wellhausen), la necesidad de los últimos tiempos o el Espíritu santo (Schweizer), el fuego del amor y la sal de la fidelidad (Vaganay*). Baarda* se ayuda con una supuesta traducción equivocada del arameo. La traducción correcta debía decir: «Porque todos serán bautizados con fuego».

ilfirmación profana: la sal es buena, pero carecerá de valor si pierde su fuerza y se torna insípida. Pero con el imperativo «¡tened sal en vosotros!» se traslada la imagen a una realidad subyacente. Podría pensarse aquí en la palabra de Jesús que los discípulos han recibido y de cuya fuerza deben vivir; también en la *torá* a la que se comparó con la sal 272. Puede pensarse también en la disposición para aceptar los sacrificios que preserven a los discípulos de la corrupción del egoísmo 273. La invitación a mantener la paz entre unos y otros derivaría entonces de la disposición para la renuncia. En cualquier caso, con esto se pretende reconducir la atención a la discusión de los discípulos, de la que habla 9, 33 ss, y a la exhortación, dominante en esta sección, al servicio desprendido. La paz se acredita en este servicio.

Resumen

En cuanto a la reconstrucción histórica, el análisis y la interpretación ponen de manifiesto que Marcos ha transmitido los *logia* 9, 42-50 —cuyo elemento fundamental proviene de Jesús— en una forma más desglosada y desarrollada. Con esta secuencia de dichos, el evangelista ha redondeado el adoctrinamiento de los discípulos, que arranca de 9, 33 ss. La pluriformidad del material no permite resumirlo en un tema único. Pero la intención es clara después del segundo anuncio de la pasión. Los discípulos, en el seguimiento de Jesús, deben estar dispuestos a luchar de manera decidida contra el mal, a evitar a toda costa el escándalo, a aceptar la renuncia y el sacrificio personales. Y todo esto no tanto por una ascesis orientada hacia la propia persona, cuanto para que se fortalezca la comunión de los discípulos. Las discusiones acerca del orden de jerarquía, el afán de privilegios, los escándalos, el desprecio de los que tienen menos medios, amenazan constantemente esta comunión. Mantener la paz como mandamiento final significa ayudar a superar todas estas amenazas (cL Heb 12, 14-17). Se lleva esto a cabo en la fuerza de aquel espíritu que quiere servir, en la fuerza del espíritu de Jesús.

¿Colección anterior a Marcos?

Diversos autores sostienen la opinión de que el evangelista ha elaborado en 9, 33-50 un sucinto «catecismo de la comunidad». Las opiniones se dividieron fuertemente a la hora de trazar los límites de este catecismo 274. Sin embargo, a la vista de la diversidad de las

272. Documentación en Billerbeck Π, 23.

273. De nuevo las opiniones se distancian. Schweizer piensa: disposición para el sacrificio, mensaje de los discípulos, sana inteligencia del hombre (Col 4, 6), actuación del amor, sabiduría al final de los tiempos, comunidad de mesa, símbolo de paz.

274. Bultmann, *Geschichte*, 160 s, piensa en una colección de *logia* que habría contenido los proverbios de 33.37.41-50. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 106, hace que el

tradiciones que aparecen apenas si es posible encontrar un tema que lo compendie todo y que sirva como principio de crítica formal. La asociación de términos-clave no es suficiente para el catecismo postulado. Nuestro análisis dio los siguientes documentos breves: tres proverbios que se refieren a los niños o a los pequeños (37, 41, 42); tres proverbios sobre el escándalo (43, 45, 47) Y la imagen de la sal con imperativo, pregunta y respuesta (50; cf. el análisis). Marcos hizo de todo esto una viva instrucción de los discípulos, por medio de escenas aisladas, en el camino hacia Jerusalén.

Historia de su influjo

El dicho del dar escándalo (42) se consideró como consuelo o amenaza según a quien se refiriera. La historia inmanente de la tradición se continuó en la historia de la interpretación. Para consuelo de los piadosos se había añadido, «para que no se pongan de mal humor cuando el mundo los desprecie». Dios no abandona a los discípulos de Cristo aunque el mundo se ría de su bajeza ²⁷⁵.

Reda, por el contrario, relaciona el *logion* con la discusión que mantuvieron los doce acerca del orden jerárquico. Ellos fueron los destinatarios de la dura amenaza. Porque si se hubieran empecinado en esa discusión, se habrían convertido en escándalo y perdición para aquellos a los que traían a la fe ²⁷⁶. Podían delimitarse los tres proverbios (43-47), y de manera especial el referente alojó, a la concupiscencia sexual. Justino ²⁷⁷ cita el último en relación con Mt 5, 28; 18,9; 5, 32 Y 19, 11 s y alude con ello a la visión restringida que estaba presente ya en Mt 5, 28 s. Un ascetismo riguroso llevó a interpretar la manera de hablar simbólica en sentido literal. Tal fue el caso personal de Orígenes. La manera de actuar de éste, que se automutiló, produjo, según la información de Eusebio, gran admiración en unos y rechazo en otros. Eusebio habla de sentido juvenil inmaduro ²⁷⁸. Con todo, puede verse aquí que se produjo muy pronto una acentuación del sexto mandamiento, que continúa influyendo en la teología moral posterior. El simbolismo de la sal estaba abierto -como no podía ser de otra manera- a las interpretaciones más diversas. Con todo, a la hora de interpretar el v. 49 existió una inclinación a relacionar la sal con la sabiduría y con el Espíritu santo. En cambio, se prefirió referir v. 50 a la palabra de la predicación.

Loisy, que interpreta la totalidad de la sección (9, 33-50) desde el trasfondo de una confrontación entre cristianos venidos del judaísmo y creyentes ganados a la gentilidad (cf. *supra*), explica la invitación

documento comience con 33 s. Le siguieron 36 s. 42 y 50. Más circunspecto es Kuhn, *Samm/ungen*, 32-36. No es posible probar positivamente que en 33-50 subyazca una especie de catecismo de la comunidad.

275. Calvino *Œ*, 93.

276. PL 92, 226.

277. *Apol* 1, 15, 1-4.

278. Euseb., *h. e.* VI, 8, 1-6.

conclusiva a la paz aplicándola a la imprescindible reconciliación entre estos dos grupos 279. Con ello Loisy ofrece un ejemplo clásico de la interpretación paulina del evangelio de Marcos, tendencia que estuvo en boga durante cierto tiempo.

10. *Discusión en torno al divorcio (10, 1-12)*

Delling, G., *Das Logion Mk X 11 (und seine Abwandlungen) im NT*: NT 1 (1956) 263-274; Turner, N., *The Translation of μοιχῆται ἐπ' αὐτήν*; BiTr 7 (1956) 151-152; Dupont, J., *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Löwen 1959; Baltensweiler, H., *Die Ehe im NT*, Zürich 1967,43-81; Vattioni, F., *A propos de Marc 10, 6*: ScEs 20 (1968) 433-436; Greeven, H., *Ehe nach dem NT*: NTS 15 (1968/69) 365-388; Bammel, E., *Markus 10, 11 fund das jüdische Eherecht*: ZNW 61 (1970) 95-101; Berger, K., *Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgesehichte des antijüdischen Vorwurfs in Me 10, 5*: ZNW 61 (1970) 1-47; Schaller, B., *Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung*, en *Der Rufles und die Antwort der Gemeinde* (FS J. Jeremias), Göttingen 1970,226-246; Berger, *Gesetzesauslegung* 1, 508-575; Sweet, J. P. M., *A Saying. A Parable. A Miracle (Mk 10, 11-12)*: Theol 76 (1973) 125-133; Helmsoel, B., *Crée à l'image de Dieu: la question du divorce dans Mark X*, en *Miseellanea Neotestamentia* 11, 1978 (NT. p. 48) 49-57; Kennon, M. L., *Reality of God in history. A sinoptic study of Mark 10*, Diss. School of Theology at Claremont 1981; Busemann, R., *Die lüngeremeinde nach Markus 10*, Bonn 1983.

1 Parte de allí y viene a la región de Judea, a la otra orilla del Jordán. Y de nuevo se reúne la muchedumbre alrededor de él y, siguiendo su costumbre, les enseñaba. 2 Y se presentaron los fariseos y le preguntaron si estaba permitido al marido despedir a la esposa. Pretendían tentarle. 3 Mas él respondió y les dijo: ¿Qué os ordenó Moisés? 4 Ellos respondieron: Moisés permitió escribir un acta de divorcio y repudiarla. 5 Y Jesús les dijo: Teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón escribió Moisés este mandamiento. 6 Pero desde el comienzo de la creación los creó como marido y mujer. 7 Por eso el hombre abandonará a su padre y a su madre 8 y los dos se convertirán en una carne, de manera que ya no son dos, sino una carne. 9 Lo que Dios ha unido no puede separar el hombre. 10 En la casa, los discípulos volvieron a preguntarle sobre el tema. 11 Y les dice: El que despidе a su esposa y se casa con otra, comete adulterio en (con) ella. 12 Y si ella, después de haber sido despedida por su esposo, se casa con otro, comete adulterio.

Análisis

La perícopa se abre con una noticia que, como habrá que poner de manifiesto, une una indicación geográfica un tanto imprecisa con una descripción general de la actividad docente de Jesús (1). Es autónoma y la perícopa siguiente es independiente de ella. De ahí que se pueda calificar como pequeño sumario 280. Hay que considerar a Marcos

279. 286.

280. Schmidt, *Rahmen*, 238.

como su autor. Hay que deducir esto, en primer lugar, de su intención teológica: Jesús se aproxima a Jerusalén; intención teológica que sólo alcanza su sentido pleno en el macrotexto 281. La perícopa 2-12 se divide claramente en dos partes: el adoctrinamiento del pueblo (2-9) y el de los discípulos (10-12). Mientras que la primera, en una discusión mantenida con los fariseos de la mano de una prueba escriturística, supera el mandamiento de divorcio dado por Moisés, la segunda ofrece reglas concretas. Por Lc 16, 18 se confirma su autonomía desde el punto de vista de la historia de su tradición. En Lc se transmite aislada la primera frase del adoctrinamiento de los discípulos. Esta se basa en la tradición de la fuente de los dichos (d. Mt 5, 28). Marcos encontró ya unidos el adoctrinamiento de los discípulos y el del pueblo, presumiblemente en una pequeña colección (cf. *infra*, p. 121 s) 282. El esquema de la enseñanza especial que los discípulos reciben en la casa está acuñado ya en la catequesis de la comunidad. El evangelista tomó la parte central de la perícopa, concretamente 2-9, sin someterla a intervenciones dignas de mención. Lo mismo hay que decir de 10-12. Es imposible desligar la prueba escriturística, 3-8, de 2-9, para intentar lograr la supuesta forma original de una conversación que se compuso de 2 y 9 283. Sin la argumentación escriturística que le antecede, v. 9 resulta completamente ininteligible. Por el contrario, v. 12 ha sido derivado de v. 11. Es una añadidura secundaria aplicada a una situación jurídica diferente. En la interpretación tendremos que examinar cómo se comporta v. 11 respecto de Lc 16, 18 ó de Mt 5,28. Y habrá que ver cuál de las formas en que fue transmitida la frase es la más antigua.

En cuanto a la forma, la parte central 2-9 es una disputa 284. Los adversarios vienen con una pregunta. Se les hace primero una contrapregunta y después obtienen la respuesta propiamente dicha. Esta aparece en v. 9. El narrador no tiene interés en recoger la manera de reaccionar de ellos. Lo que pretende realmente es adoctrinar a la comunidad. Hay que confesar que la discusión produce la impresión de construcción artificial. La pregunta de los enemigos, que en principio espera un sí o un no como respuesta, prepara ya la contestación radical de Jesús (de manera distinta en Mt 19,3) 285. La contrapregun-

281. *ἐκεῖθεν, διδάσκω* son términos preferidos en las sentencias editoriales de Mc (Gastan). Para *ἀναστᾶς*, d. 1,35; 7, 24; para *Ἰουδαία* y *πέρι τοῦ Ἰουδαίου*, 3, 7 s.

282. De manera distinta Schweizer 109; Bultmann, *Geschichte*, 25. Wendling, *Entstehung*, 126-128, considera la totalidad de la perícopa como redaccional.

283. Así Berger, *Gesetzesauslegung*, 552, que suma también v. 1 a esta existencia primigenia.

284. Bultmann, *Geschichte*, 25, habla de un apotegma.

285. Mt 19, 3 ss no ofrece una forma más antigua de la discusión, sino que «rejeuiza» el documento que utilizó Mc.

ta de Jesús acerca de la prescripción de Moisés coloca la respuesta deseada en boca de los fariseos. Con otras palabras: tenemos aquí un debate que parte ya de la conocida solución de Jesús. La comunidad mantuvo el debate con interlocutores judíos; tal vez también, complementariamente, con miembros de la comunidad que tenían sus dudas. La discusión nació en una comunidad judeocristiana determinada. Puesto que se cita la Escritura según la traducción griega de la Biblia (LXX), tendremos que pensar que se trata de cristianismo judeohelenístico.

Ellogion recogido fundamentalmente en v. 11 no es, de suyo, un principio jurídico que pretenda regular un caso jurídico. En unión con v. 12 aparece como tal, pero su forma —frase condicional de relativo— se encuentra en numerosos *logia* del Señor. Dellling habla de una expresión de principio formulada de manera concreta ²⁸⁶. Tiene mayor antigüedad que la discusión. Esta ofrece ulteriormente la fundamentación escriturística de la decisión tomada como principio, que proviene de Jesús.

Explicación

Un sumario introductorio realiza la función de paso. Jesús parté 1 de allí, concretamente de Cafarnaún (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 describirían una ruta altamente sorprendente puesto que de Galilea se llega primero a Judea ²⁸⁷. Otros leyeron: a la región de Judea a través de Transjordania, y estaban pensando en el camino de peregrinación que hacia un rodeo para no entrar en Samaría ²⁸⁸. 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» ²⁸⁹ 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 éste ha dejado

²⁸⁶. Dellling* ²⁶³, que enumera muchos ejemplos para otros *logia* de idéntica estructura: Mc 3, 29.35; 4, 25; 8, 34 etc. Schaller* ²⁴⁵ s acentúa que falta la señalización del castigo para ser un parágrafo de ley. Desea entender v. 11 como orden de la comunidad.

²⁸⁷. ✠ B sa bo.

²⁸⁸. Texto-Koiné.

²⁸⁹. D G e. ef. Mt 19, 1 y Marxsen, *Evangelista*, 68 s. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 108, querría entender Judea como el ámbito de poder del procurador romano y reconocer incluida Samaria. Pero cf. 1, 5; 3, 7; 13, 14.

definitivamente Galilea y se halla de camino hacia Jerusalén. También durante el camino Jesús ejerce, según su costumbre, como Maestro del pueblo. Lo que él dirá a continuación tiene importancia para todos, a pesar de que los discípulos reciban una información especial.

2-4 Los fariseos se acercan a Jesús, que está rodeado por la muchedumbre 290. Su pregunta, calificada de tentadora, acerca de si está permitido al marido abandonar a su esposa aparecerá en toda su crudeza si se considera que era conocida ya la opinión de Jesús sobre este asunto. Aquí se revela lo rechazable del interrogante y la discusión de la comunidad incluida con posterioridad. Puesto que en el judaísmo oficial contemporáneo existía la posibilidad de disolver legalmente casi todos los matrimonios (cf. Excurso 11) y el divorcio estaba previsto en la ley, hay que desafiar a Jesús para que contradiga a la ley. Ahí es donde tenemos que ver lo tentador del empeño (cf. 12, 15). Despedir comprende la totalidad del proceso del divorcio 291. El interrogado ataja con una nueva pregunta. Sorprende que en ella no se hable de permisión, sino de mandamiento. No cabe la interpretación en clave psicológica: los fariseos preguntan por aquello que les interesa; Jesús pregunta por el mandamiento de Dios 292. Por el contrario, la voluntad de Dios, que Jesús proclamará enseguida, se contraponen así tajantemente a lo que Moisés prescribió. «La reglamentación antidivina de los judíos consiste en el mandamiento de separación mismo» 293. 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 acabamos de decir. 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 encontramos en la biblia griega el mismo término: *βιβλίον ἀποστασίου* (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 Shammai. Una la interpretó con gran amplitud y la otra severamente. Según las prescripciones de la *mishná*, la carta de divorcio debía contener, sobre todo, la declaración del

290. *προσελθόντες φαρισαῖοι* falta en D sy' y en algunos latinos. Hay que considerar esto como una escritura equivocada, en ningún modo como original. Contra Baltensweiler' 44.

291. Cf. LXX 1 Esd 9, 36: *καὶ ἀπέλυσαν αὐτὰς σὺν τέκνοις*.

292. Asi Schweizer.

293. Berger, *Gesetzesauslegung*, 541. Según B., LXX presupone ya que Dt 24, 1 ss tiene que concebirse como mandamiento o suponerlo con seguridad en circunstancias dadas (514).

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 ²⁹⁴.

En su toma de postura, Jesús confirma la prescripción de Moisés **5-9** citada por los fariseos, pero la relaciona con la dureza de corazón de los judíos. La *σκληροκαρδία* —término veterotestamentario— indica en la biblia griega el corazón humano insensibilizado a las instrucciones divinas como consecuencia de su continua desobediencia ²⁹⁵. En cuanto a la prescripción de Moisés en lo referente a la carta de separación, ¿fue ésta una concesión al Israel endurecido o fue dada para causar y poner al descubierto la dureza de corazón? ²⁹⁶. La devaluación de los mandamientos mosaicos se llevó a cabo ya en el judaísmo ²⁹⁷. Va unida al alto aprecio del decálogo y a la idea de que los judíos, que habían adorado al becerro de oro, recibieron, después de la primera legislación, otra segunda de rango más bajo. Esta distinción, que hacía posible una crítica parcial de la ley, derivó, especialmente, de Ez 20, 25 Y de la tradición interpretativa ligada a este pasaje: «También les di leyes que no fueron buenas para ellos y reglamentaciones que hicieron imposible que ellos continuaran con vida». En este entorno pudo moverse Mc 10, 5. Por consiguiente, la dureza de corazón, contemplada en el mandamiento de divorcio, es punto de partida de éste. Y, a la inversa, el mandamiento demuestra continuamente la dureza de corazón. Positivamente, Jesús deriva la voluntad de Dios partiendo del orden de la creación. La expresión «desde el comienzo de la creación», que tiene carácter de fórmula, y que se encuentra principalmente en la literatura sapiencial ²⁹⁸, caracteriza los dos argumentos escriturísticos siguientes, tomados de Gén 1, 27 Y 2, 24, como expresiones de la voluntad de Dios inscrita en la creación. Por consiguiente, es equivocado decir que aquí se enfrenta a Moisés con Moisés. Jesús va más allá de la cita escriturística. No se da

294. CL Billerbeck I, 303-312. B. 311 trae el ejemplo de una carta de separación. Esta termina con las palabras: «Mira, tú quedas libre para cualquiera y esto debe ser para ti de mi parte como pieza escrita de repudio y el documento de separación y la carta de despedida según la ley de Moisés y de Israel». Vienen a continuación las firmas de dos testigos.

295. CL Dt 10, 16; Jer 4, 4; Eclo 16, 10. En el NT, esta palabra aparece sólo aquí y en el final canónico de Mc (16,14).

296. Greeven* 37 s desea asignar significación final al acusativo *πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν*. Pero no sería esto aconsejable aquí. *πρὸς* significa, más bien, sencillamente la relación: «respecto de». La determinación más concreta de la relación se desprende del trasfondo del texto.

297. Berger, *Hartherzigkeit*, ha demostrado esto. CL Berger, *Gesetzesauslegung*, 268 s. **541** s.

298. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung*, 545; también Mc 13, 19. Vattioni* rechaza atinadamente la opinión de que la expresión se refiere al comienzo (dl' libro) del Génesis.

un enfrentamiento entre la palabra de la Escritura 299, sino entre la idea primigenia de Dios y el mandamiento que ha entrado de forma secundaria. Hay que restablecer el estado primitivo. De suyo, Gén 1, 27 «como hombre y mujer los creó» nada tiene que ver con una prohibición del divorcio. Cuenta que Dios, en la creación del hombre, estableció los dos géneros. No sólo existía el intento de armonizar creación y ley 300 en la teología judía contemporánea, sino que también en la literatura de Qumram encontramos una prueba de la similar utilización de Gén 1,27. En Dam 4, 21 se cita el pasaje del Gén contra la costumbre, calificada como deshonestidad, de tomar dos esposas durante la vida. La coincidencia es, pues, especialmente grande porque designa a Gén 1,27 como «la base de la creación» y se cita, como en Marcos, una serie de lugares de la Escritura. Existen, no obstante, algunas diferencias: en Marcos se pretende fundamentar la prohibición de la anulación del matrimonio; en Dam 4, 21, la exigencia de la monogamia o la prohibición de la poligamia. Difieren además en que en Qumram se pretende una radicalización de la ley, mientras que Marcos representa una toma de postura en contra de la ley recogida en Dt 24, 1 ss. Se reelaboró la tradición de Jesús con la ayuda de una tradición de Qumram o próxima a esta secta 301. Como Gén 1,27, tampoco Gén 2, 24, segundo argumento escriturístico, tiene referencia alguna en el antiguo testamento al divorcio. Allí, en conexión con la creación de Eva de la costilla de Adán, se declara --en virtud de esta manera especial de creación-- que el *varón* abandona padre y madre y se une a su esposa. La atracción respectiva de los sexos encuentra, de esta manera, una interpretación etiológica. Para Marcos, Gén 1,27 -creación del hombre como varón y mujer- es el fundamento para que el *hombre* abandone padre y madre. Su argumentación es sólo posible partiendo de la biblia griega (LXX), que traduce el hebreo «varón» (*isch*) por hombre (*ἄνθρωπος*) y, en lugar de decir «serán una carne» afirma: «*los dos* serán una carne». Se trata de la unión de dos personas destinadas por Dios la una para la otra. Ambos —y este es un punto de vista nuevo frente al antiguo testamento— abandonan la casa paterna para llevar a cabo la tarea de la creación 302. La combinación de ambos lugares escriturísticos: Gén 1, 27; 2, 24, es la causante de que la segunda cita, que se refiere a la

299. Contra Klostermann. Algunos manuscritos añaden como sujeto ο θεός: texto-Koiné D ⊕ lat sy.

300. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung*, 543-546.

301. CL G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 1963 (StUNT 2), 97 s; Braun, *Radikalismus* 11, 111 nota 3.

302. Para Mc 10,7 hay que suprimir la frase «y él será adicto a su mujer». El texto-Koiné D ⊕ lo leen. Entró en el texto mediante la influencia de LXX o de los paralelos (Mt 19,5).

creación de Eva de la costilla del hombre, no valga como argumento. Podría servir de fundamento para la unión matrimonial y sexual del hombre y de la mujer, pero de ninguna manera para excluir el divorcio. A la luz de Gén 2, 24 hay que interpretar Gén 1, 27 en el sentido de que Dios los creó como hombre y mujer ³⁰³ y que concibió como comunión inseparable la convivencia concreta de dos personas dispuesta en la creación. «Los dos serán una carne» no apunta a la recién estrenada relación de parentesco, sino a la unión corporal-sexual de los esposos. Esta es objeto de una alta valoración en el orden de la creación, pero incluye más que la comunión de cuerpo. Abarca también la vinculación personal. Una conclusión a modo de principio resume la argumentación de la Escritura. Lo que Dios unió no debe separar el hombre. Con la contraposición Dios-hombre se califica, en consecuencia, la prescripción de Moisés sobre el acta de divorcio como norma humana. El término griego *συνέζευξεν* -literalmente: uncir al yugo- podría aludir, como ya el dejar a la familia, a la gravedad de la decisión de contraer matrimonio, pero quizá más aún a la superación conjunta de las dificultades que presenta la vida actual. Se presenta a Dios como el que une. Esto confirma la interpretación de los argumentos de la Escritura. Tal vez se esconda detrás la concepción rabínica según la cual Dios mismo no sólo erige el matrimonio del paraíso, sino cada uno de los matrimonios ³⁰⁴. Hay que renunciar a la concepción, conocida también por la teología judía, de que Adán, al comienzo, habría sido un andrógino y que el matrimonio introduce de nuevo el estado primigenio ³⁰⁵. La prohibición del divorcio no deriva precisamente de un suceso de carácter natural, sino de la voluntad de Dios que dispone libremente.

En la casa, los discípulos reciben un adoctrinamiento especial **10-12** relacionado con su pregunta, formulada de forma muy general. En contraposición a la precedente fundamentación escriturístico-teológica, Jesús introduce, en paralelismo, dos principios, el primero de los cuales se refiere al hombre y el segundo a la mujer. Es característico que ambos principios se den a la luz del sexto mandamiento: «No cometerás adulterio» (Ex 20, 13; Dt 5, 17). Por consiguiente, no se habla de separación, sino de despido de la mujer por el hombre y viceversa. De repudio de la mujer por el marido hablaba también Dt 24, 1. Se da adulterio cuando el marido despide a su esposa y contrae matrimonio con otra. ¿Representa esto una suavización si lo compa-

303. También esto coincide plenamente con Dam 4, 21.

304. Cf. Billerbeck 1, 803 Y Baltensweiler* 50.

305. Documentación a favor de esta concepción: en Billerbeck 1, 801 s. Juega un papel también en la gnosis. Cf. Evangelio de los Naasenos: Hippolito, *ref omn. haer.* V 7, 15 (en Aland, *Synopsis*, 336).

ramos con v. 9? Se ha afirmado esto y se ha dicho que v. 9 prohíbe la separación de los cónyuges, mientras que v. 11 no prohíbe la separación sino el contraer matrimonio de nuevo 306. Pero hay que tener presente el punto teológico de partida. Quien argumente desde el sexto (7) mandamiento tendría que incluir la relación con un nuevo *partner*. Prácticamente, además, el despido o repudio se producirá por regla general con miras a contraer un nuevo matrimonio. Además, v. 11 agrava complementariamente la praxis judía del divorcio porque la hace aparecer como trasgresión de un mandamiento del decálogo. Tampoco es claro a quién se refiere el indeterminado «él comete adulterio en ella o con ella» (ἐπ' αὐτήν). ¿Se pretende acentuar la culpa respecto de la primera esposa 307? ¿o se intenta destacar que el esposo mantuvo relaciones sexuales con una segunda mujer y de esta manera se hizo culpable? A causa de la formulación única hay que suponer lo segundo 308. No subyace la concepción abstracta de un lazo matrimonial herido, sino que se tiene en cuenta la fuerza destructora de las relaciones sexuales desordenadas, fuerza que aniquila la comunión matrimonial 309. Mientras que par Mt 5, 32; Lc 16, 18 apuntan como segundo caso de adulterio el ejemplo del hombre que contrae matrimonio con una mujer despedida, sólo Marcos indica el despido del marido por la esposa y el nuevo matrimonio de ésta. En este punto su tradición es secundaria con toda seguridad. En cambio, se discute muchísimo si Mc 10, 11 respecto de Lc 16, 18 ó Mt 5, 32 ha conservado la forma más antigua del *logion*. Mateo tiene más en cuenta -incluso en la eliminación de la llamada cláusula de fornicación- los privilegios del marido y parece más judío. Pero probablemente no tenemos aquí la redacción original, sino una rejudeización (cf. Mt 5, 37). En Lc 16, 18 nos encontramos más próximos al sentido original 310. En alguna medida, la igualdad de tratamiento de la mujer en Mc 10, 12 ofrecía dificultades. Estas llevaron a variantes textuales dignas de mención:

1. y si ella, después de haber despedido a su marido, contrae matrimonio con otro (⚡ B);

306. CL Schaller* 240-244.

307. Berger, *Gesetzesauslegung*, 559; Klostennann; Delling* 270 s.

308. Schaller* 240-244 ha demostrado el semitismo. Turner* sospecha que ha influido LXX Jer 5, 8: todo el mundo fornicaba con la mujer (ἐπι τὴν γυναικίαν) de su prójimo.

309. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung*, 560.

310. De manera distinta Greeven* 382-385. Con mayor circunspección Berger, *Gesetzesauslegung*, 569 s: «Respecto de cuál redacción esta tal vez más próxima a Jesús, quizás hay que inclinarse a favor de Mt 5, 32". B. considera la cláusula de la fornicación como original (567). Aquí tenemos que renunciar a la discusión de este problema interesante, pero ya no de Marcos.

2. Y si ella despide a su esposo y es desposada por otro (texto-Koiné)311;
3. y si ella escapa de su marido (ἐξέλεθη ἀπὸ τοῦ ἀνδρός) y se casa con otro (D it)312.

No nos encontramos aquí con el derecho eclesiástico de la respectiva provincia eclesiástica, sino con intentos de desmontar la posición de la esposa, que parece demasiado osada según la variante 1. Es preferible la variante 1. Corresponde a una situación jurídica que no es compatible con la legislación palestino-judía respecto del matrimonio, pero sí es compatible con el derecho de divorcio greco-romano y egipcio-judío 313. En esta situación extrapalestina, probablemente romana, era necesario prever una reglamentación para el descrito comportamiento de la mujer. También ella será culpable y adúltera si vuelve a contraer matrimonio. La variante 3, que se aproxima de nuevo a la situación judía, podría haber tenido en cuenta la concepción apocalíptica de que las esposas que escapan de sus maridos introducen el desorden total que reinará en los tiempos finales 314. Los v. 11 s no promulgan legislación eclesiástica alguna referente al matrimonio. Pero se aproximan a un tratamiento casuístico de los problemas del matrimonio que surgieron en las comunidades cristianas primitivas y a los que había que encontrar soluciones. El que v. 12 sea una derivación de v. 11 transmite especialmente esa impresión.

Juicio histórico

El análisis y la interpretación han aclarado la cuestión histórica. Mientras que 1-9 refleja la discusión de la comunidad, el *lagian* de v. 11 -en su redacción en Lc 16-18- debe ser calificado como proveniente de Jesús. A él no le preocupa la reglamentación del matrimonio, sino la instrucción moral más profunda, tal como se encuentra en el sermón de la montaña. Mt 5, 28 muestra la radicalidad de su concepción.

311. Preferida por Greeven* 383, nota 4, quien, equivocadamente, desea relacionar la variante 1 con la mujer despedida por el esposo.

312. Preferida por Kuhn, *Sammlungen*, 161, porque en las variantes 1 y 2, v. 12 fue configurado en paralelo con v. 11.

313. Bammel* emprendió el intento de demostrar que la variante 1 no tiene que ser considerada necesariamente como no palestina (101). De la documentación aportada por él, dos papiros de Elefantina resultan especialmente convincentes. Ellos hacen referencia a legislación judío-egipcia. CL Berger, *Gesetzesauslegung*, 558, nota 2; también 1 Cor 7, 10 Y 13. Para el estilo no semítico de Mc 10, 12, cf. Beyer, *Semitische Syntax*, 145 y 267.

314. Cf. ApEsd 3, 12.

Marcos utiliza la pericopa -como también las siguientes- para decirnos que Jesús actuó constantemente durante su camino a Jerusalén. El adoctrinamiento de los discípulos al final, que contiene el punto esencial, encaja perfectamente en la segunda parte del evangelio, en la que domina la orientación a los discípulos. Tal vez entienda el evangelista la pregunta de los discípulos como manifestación de su falta de inteligencia y de la necesidad de instrucción. Como adoctrinados de manera especial, están en condiciones de transmitir de manera vinculante la palabra del Señor a las comunidades.

11. Excurso: DIVORCIO y NUEVO MATRIMONIO

El *divorcio* y el *segundo matrimonio*³¹⁵ fueron enjuiciados de manera diversa en el judaísmo y en la cultura greco-romana. Hay que distinguir entre el tratamiento jurídico y la valoración moral. En el judaísmo de los tiempos de Jesús, Dt 24, 1 ss fue la base para el divorcio. Puesto que el matrimonio se consideró como magnitud sometida al derecho y la mujer como posesión del marido, la iniciativa y el proceso en caso de divorcio estaban en manos del marido. La posición dominante del marido se pone de manifiesto en la fórmula usual de matrimonio. Esta hablaba sólo del marido y decía: sé separada para mí (Qid 2, 1). Podemos partir de que, en tiempos del nuevo testamento, la bigamia simultánea apenas se daba en Palestina. Por el contrario, la sucesiva, después de consumarse el divorcio, fue mucho más frecuente. La carta de divorcio concedida a la esposa en el divorcio (*get*, del babilonio *gittu*, documento, factura) tenía por finalidad dejar en libertad a la mujer y preservarla del reproche de adulterio si contraía nuevo matrimonio. Si bien en el período de la *mishná* no existía matrimonio que no pudiera ser disuelto legalmente por el marido, existieron interpretaciones divergentes sobre el motivo de divorcio indicado en Dt 24, 1: porque el marido encuentra algo vergonzoso (*erwath dabar*) en la esposa. La historia de Susana (v. 63) y Sifre Dt 26 relacionan la expresión oscura con el adulterio de la esposa³¹⁶. La escuela de Shammai entiende el concepto en sentido estricto y lo relaciona con una «cosa vergonzosa», es decir: con pecados de fornicación. La Escuela de Hillelo entiende en sentido amplio y, bajo el *erwath dabar*, incluye cosas tan insignificantes como el dejar quemar la sopa. Téngase en cuenta que las funciones culinarias formaban parte de las actividades y obligaciones más importantes de la mujer. Con similar manga ancha interpretan Tg Jerushalmi 1 y Tg Onkelos: si observa que ella ha trasgredido un mandamiento³¹⁷ La reglamentación jurídica del divorcio se valoró en Israel como superioridad respecto de otros pueblos. Es preciso tener en cuenta aquí la estrecha vinculación del ámbito jurídico con el religioso. Limitaciones para segundas nupcias se imponían a los sacerdotes, a los que estaba prohibido casarse con una viuda. Esta restricción no existe, en cambio, si se trata de la viuda de un sacerdote. La normativa pretendía mantener la pureza de sangre de las familias sacerdotales. Ocasionalmente oímos que la esposa ejerce un influjo en la disolución del matrimonio. Según Ed 2, 3, en

315. Cf. G. Dellling, RAC IV, 707-719; B. Katting, RAC III, 1016-1024; Billerbeck I, 303-320; F. Hauck-S. Schulz, ThWNT VI, 579-595; Moore, *Judaism* 11,119-140. Bibliografía abundantísima en Berger, *Gesetzesauslegung*, 558, nota 2.

316. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung*, 515 s.

317. *ibid.*

una tradición que deriva de Hanina, se permite a la esposa escribir la carta de repudio, que deberá, eso sí, ser firmada por el esposo ³¹⁸ En determinados casos se podía obligar judicialmente al marido a extender el acta de divorcio si él padecía determinadas enfermedades, si ejercía un oficio que despedía malos olores, si no atendía por largo tiempo sus obligaciones económicas respecto de la mujer o si le negaba a ella por muchos meses permiso para entrar en la casa de sus padres, etc. Dívorcarse de una judía para contraer matrimonio con otra mujer de distinta nacionalidad era considerado como opuesto al derecho. Por el contrario, se exige expresamente la separación de una no judía (cf. Esd 10, 10 s). El que Salomé escribiera a su esposo una carta de divorcio (Jos., *Ant.*, 15, 259 ss: «Lo que era contrario a las leyes de los judíos») o el que Herodías se comportara también de forma emancipada (*Ant.*, 18, 136 ss) debe considerarse como excepción. Normalmente, a la separación se une el pago de la *kethuba* (escritura del matrimonio). Tal obligación pierde fuerza vinculante si la esposa ha cometido determinados actos; también si es estéril. En Qumram encontramos una elevada moral matrimonial. En Dam 4, 21 se fustiga a los que tienen «dos esposas en su vida». La exigencia impuesta a los miembros de la secta (derivada de Gén 1, 27 YDt 17, 17) permite suponer la probabilidad de que la monogamia durante la vida fue norma vinculante. Esto incluye la prohibición de divorcio y las segundas nupcias. También en el judaísmo helenístico puede demostrarse la existencia de una opinión según la cual, a pesar del divorcio formal, se equiparaba las segundas nupcias al adulterio (Filón, *SpecLeg.*, 3, 30 s) ³¹⁹.

En el ámbito greco-romano, la regulación del matrimonio era monógama. No se tocaba el concubinato ni la prostitución. Era posible disolver el matrimonio de diversas maneras. En la colonia griega de Thurii, en el golfo de Tarento, la mujer tenía derecho a ἀπολύειν τὸν ἄνδρα y a convivir con otro (DiodSic XII 18, 1). Según el derecho ático existía la posibilidad de que el marido despidiera (ἀποπέμπειν) o de que la esposa abandonara al marido (ἀπολείπειν). La primera de las alternativas no estaba ligada a la competencia administrativa sino en el caso de que el marido se negara sin motivo al pago obligatorio de la dote. La prostitución de la esposa estaba castigada con la pena de muerte. En ocasiones se nos dice que actúan testigos en la disolución del matrimonio. En Atenas, el marido de una mujer sorprendida en adulterio estaba obligado a divorciarse de ella. En caso contrario, él era víctima de la atimia. «La abandonada» era un título muy frecuente en las comedias. En Roma existieron las formas de divorcio conocidas por *diffarreatio* (separación de un matrimonio contraído religiosamente) y por *remancipatio*, mediante la cual se emancipaba a la mujer del poder del marido. Al menos en los tiempos finales de la República, también la mujer podía llevar a cabo la separación; o se llegaba a la separación por acuerdo mutuo. Para el divorcio parcial era suficiente la declaración oral (*repudium*), que podía ser transmitida a través de un emisario. Esta facilidad llevó a una muy creciente y vituperada pérdida de la monogamia. Según la resolución legislativa, la mujer tenía que volver a casarse lo antes posible, respetando las fechas fijadas.

Junto a estos procedimientos de disolución escuchamos también voces que ensalzan la fidelidad matrimonial. Y es significativo que ellas se limiten a la fidelidad de la mujer. En la literatura se menciona laudatoriamente numerosos ejemplos de mujeres que, después de haber conseguido el certificado de viudedad, se negaron a contraer matrimonio de nuevo. De ello puede deducirse que a los romanos, o a determinados círculos de su sociedad, les parecía impropio un segundo matrimonio de la mujer. Numerosas inscripciones funerarias, tanto griegas como romanas, confirman tal actitud. Ellas son testimonio laudatorio de la fidelidad de una univira o μὴ ἀνδρὸς hasta el umbral de la muerte. Nada escuchamos que mencione limitación alguna a los hombres.

318. CL Bammel* 99 s.

319. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung*, 518-520.557-559.

A la hora de dar una VISIÓN panorámica sobre la historia del influjo de la perícopa conviene tener presente desde un principio que el tema de la disolución del matrimonio representa tan sólo un aspecto negativo del matrimonio. Por consiguiente, no es probable que encontremos en este contexto enseñanzas positivas sobre el matrimonio. Desde un punto de vista exegético, Teofilacto y Calvino 320 presentan atinadamente lo tentador de la pregunta de los fariseos. Dicen estos autores: si Jesús respondía negativamente a su pregunta, ellos podían citarle el libro de la ley. Si, por el contrario, respondía positivamente, podían afirmar que él era un alcahuete y no un profeta de Dios.

Beda y Erasmo juzgan de forma terriblemente sobria la institución del acta mosaica de divorcio cuando afirman que Moisés permitía la desunión ante la posibilidad de que la mujer no amada corriera el peligro de ser asesinada o envenenada o tener que llevar una vida desgraciada cuando otra, más rica, más joven o más bella, ocupaba su lugar 321. Se interpreta la argumentación escriturística de Gén 1,27 aplicándola a la monogamia (*masculum et feminam*) 322; la de Gén 2, 24, a una sola carne: «Quien se separa de su esposa, corta, en cierto sentido, la mitad de sí mismo» 323. A esto de una carne puede añadirse: *castitas juncta spiritui unius efficitur spiritus* 324.

Por un lado se permite el repudio de la mujer *religionis causa* 325. Por otra parte no se acepta como algo evidente el abandono del padre, porque ello iría en contra de la veneración que Dios ordenó a los hijos respecto de sus padres 326.

La discusión se hace acalorada cuando se toca directamente el problema del divorcio. Calvino, que defiende expresamente la indisolubilidad del matrimonio —NO se separe uno de su mujer aun en el caso de que ésta tenga la lepra (!)— llega a hablar de la influencia de las autoridades estatales en el tema del divorcio. Los mandamientos estatales nos ofrecen un espacio de decretos en las discusiones legalistas mucho más amplio que el mandamiento del amor, porque de lo contrario no podría existir ningún el derecho del individuo particular. Mas puesto que nosotros tenemos que seguir las instrucciones del amor, deberíamos tener sumo cuidado para no encubrir nuestros

320. Teofilacto, PG 123, 596; Calvino *ŉ*, 121.

321. Beda, PL 92, 230; Erasmo, Bd 7, 133.

322. Beda: PL 92, 230. B. refiere ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως al comienzo del libro del Génesis.

323. Calvino *ŉ*, 122.

324. Beda, *ibid.*

325. Beda, *ibid.*

326. Calvino, *ibid.*

errores con el pretexto de las leyes. Esto no haría sino duplicar nuestra culpa. No siempre las leyes políticas ofrecen reglas para una vida cristiana. Y menos aún sirven a tal fin las costumbres ³²⁷.

Schweizer ³²⁸ no juzga la cuestión desde el punto de vista del derecho o del amor, sino desde la perspectiva de la culpa humana y de la misericordia divina. La separación puede ser señal de arrepentimiento como reconocimiento de la culpa de que no haya triunfado la voluntad de Dios. Y puede crear espacio libre para una nueva misericordia de Dios. El mantenimiento meramente externo de un matrimonio roto puede poner en peligro el reconocimiento de tal culpa. Schweizer juzga esta posición extrema como posibilidad última.

De distinta manera opina Barth ³²⁹, que habla de los presupuestos teológicos de la indisolubilidad y se niega a considerarla como prohibición abstracta. En el principio estarían el ya llegado reino de Dios, la alianza consumada, la gracia que ha hecho su aparición. Para quien acepta este regalo de Jesús confesando su palabra, no existe la posibilidad de separación como sentido manifiesto original de Gén 2, 18 ss. Se asienta aquí el principio de que la orden particular recibe su sentido del conjunto, al igual que la vida cristiana tiene que triunfar como totalidad.

11. Los niños y el reino de Dios (10, 13-16)

Jeremias, J., *Me 10, 13-16 par und die Übung der Kindertaufe in der Urkirehe*: ZNW 40 (1941) 243-245; Cullmann, O., *Die Tauflehre des NI*; 1948 (AThANT 12) 65-73; Neuhiiuster, E., *Ansprueh und Antwort Gottes*, Düsseldorf 1962, 134-140; Best, E., *Mark 10, 13-16: The ehild as model recipient. Biblical Studies* (FS W. Barclay), London 1976; Sauer, J., *Der urspringliche «Sitz im Leben» von Mk 10, 13-16*: ZNW 72 (1981) 27-50; Derrett, J. D. M., *Why Jesus blessed the ehildren (Mk 10: 13-16 par)*: NT 25 (1983) 1-18; Lindemann, A., *Die Kinder und die Gottesherrschaft. Markus 10, 13-16 und die Stellung der Kinder in der spithellenistischen Gesellschaft und im Urehristentum*: Wort und Dienst 17 (1983) 77-104.

13 Y le trajeron unos niños para que los tocara. Pero los discípulos les reñan. 14 Mas Jesús, al verlo, se enfadó y les dijo: Dejad que los niños vengan a mí, no se lo impidáis, pues a tales pertenece el reino de Dios. 15 En verdad os digo, el que no recibe el reino de Dios como un niño no entrará en él. 16 Y los estrechaba entre sus brazos, les imponía las manos y los bendecía.

327. *Ibid.*, 123-125.

328. 111.

329. *Dogmatik III/4*, 230.

La perícopa tiene un paralelo en 9, 36 s. Allí nos decidimos a favor de la opinión de que Marcos había creado la escena-marco. Aquí tenemos el original ante nosotros. Pero el evangelista tomó esta perícopa no sin someterla a algunas intervenciones. V. 15 contiene la aplicación parenética de lo descrito. Sin él, la narración parece más compacta. En cuanto a la forma, hay que considerarla como apotegma biográfico. Toma postura sobre el papel del niño y pertenece, probablemente, a la tradición judeocristiana de Palestina. La exhortación, dirigida a los discípulos en v. 15, a tomar al niño como modelo, cuadra perfectamente en el contexto amplio y concuerda con las intenciones de Marcos. Es casi seguro que v. 15, que falta en par Mt 19, 13-15, no fue transmitido en su redacción original. La formulación «recibir el reino de Dios» es única junto a par Lc 18, 17. La repetición *εἰς αὐτήν* no produce buen efecto. En Mt 18,3 se conserva la redacción antigua. De nuevo encontró Mc una palabra del Señor en una forma más segmentada. ¿ù la habría cambiado él en la añadidura? En ésta, se colocó en v. 14 «pues a tales pertenece el reino de Dios» en lugar del inmediato «pues a estos...» (*τοιούτων*, en lugar de *τούτων*). La transformación prepara la aplicación del conjunto, transmitida en v. 15³³⁰.

Explicación

- 13 La exposición relata en primer lugar que se trae niños a Jesús con el deseo de que él los toque. El tacto no tiene nada que ver aquí con el gesto que conocemos 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 por qué 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 discípulos³³¹. Al evangelista no le ha parecido digno de mención decir que fueron los padres, como es de suponer. De cualquier forma, la reacción de los discípulos delata un afán de dominio y escasa amabilidad. No se podía ser amable con los niños³³². Ellos ocupaban un lugar más bien bajo en la escala social. La

330. Así se sílúa en su perspectiva adecuada el reproche, mencionado una y a Ira vez en los comentarios, de que no debe interpretarse v. 15 desde v. 14.

331. Cuando Koiné D W añaden: «<Increparon a los que los traían» no añaden información complementaria.

332. par Lc 18, 15 habla de lactantes.

significación de los niños para Jesús se puso de manifiesto en nuestro evangelio, junto a 9, 36 s, en que él prestó ayuda a dos niños (5, 35-43; 7,24-30).

Sólo en este lugar escuchamos del enfado de Jesús (ordinariamente: del de los discípulos: 10,41; 14,4). Mt 19, 14; Lc 18,16 suprimieron este rasgo humano. Probablemente les pareció poco indicado. Los discípulos no deben impedir que los niños vayan a él. Se pensó que aquí se recogía una problemática especial de la comunidad. Dado que el verbo «impedir» (*κωλύειν*) aparece en Hech 8, 36; 10,47; 11, 17 en el contexto de la colocación del bautismo y, en la iglesia primitiva, se examinaba al candidato al bautismo para ver si existía algún impedimento contra él, se creyó que cuando se fijó la tradición estaba presente la cuestión acerca del bautismo de los niños ³³³. La respuesta de Jesús insinúa el permiso, la admisión de los niños al bautismo. Sin embargo, no es de esperar que se diera el problema en ese tiempo tan temprano. En 9, 39 aparecía también el verbo. Igual que allí, la toma de postura de Jesús quiere corregir el aferramiento de los discípulos a prejuicios y privilegios. La promesa sin reservas del reino de Dios a los niños recuerda la primera bienaventuranza del discurso de adoctrinamiento de los discípulos según Lc 6, 20 par. El reino de Dios es gracia, es un regalo que Dios quiere hacer a los hombres. Según un juicio ampliamente divulgado por aquellos tiempos, el niño, que desconocía la *torá*, no tenía mérito alguno en la *torá* ni ante Dios ³³⁴. 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 éste. Hay que describir así el sentido de la tradición que encontró Marcos. Pero en la escala de Marcos se hace valer otra preocupación. Lo decisivo no es ya la relación inmediata con los niños. Más bien, la escena de los niños se hace trasparente para los discípulos. La frase «en verdad» introduce este cambio. Ella condiciona la recepción del Reino a la exigencia de hacerse como un niño. Pero hacerse como un niño significa ahora hacerse pequeño ante Dios y ante los hombres, dejar a un lado el afán de mandar sobre otros, estar dispuesto a renunciar a los privilegios personales. El nuevo significado introducido por Marcos se desprende del adoctrinamiento y reproche que se dirigen a los discípulos, presentes en el contexto próximo (9, 33-37; 9, 38 ss; 10, 35 ss) ³³⁵. La singular formulación que habla de recibir el

333. Cullmann*, Jeremias*

334. CL Billerbeck I, 786; Jub 23, 26.

335. Las informaciones acerca de v. 15 son muy divergentes. Jeremias* 244 s relaciona la aceptación del reino de Dios inmediatamente con el bautismo (= hacerse

reino de Dios sugiere considerar este reino como una magnitud presente. Se entra en el reino futuro, pero su aceptación le precede. La *hasi/cia* está ya presente también. Marcos entendió cristológicamente esta referencia al presente. Se puede experimentar ya la *basileia* en la actuación de Jesús. Una imagen de esto es la escena final, en la que Jesús toma en sus brazos a los niños y los bendice³³⁶. Eso es la consumación del deseo de la gente rechazado en un principio (13), pero además es la confirmación de las promesas dadas en 14 s.

Juicio histórico

Bajo el aspecto histórico no es posible considerar ya *ellogion* de v. 15 como dicho exacto de Jesús. Pero v. 14 (cf. el análisis) y una escena análoga provienen de la vida de Jesús³³⁷. Diversas observaciones hablan a favor de esto. La relación con los niños no constituía un problema actual de la comunidad, como lo confirman la trasposición de ésta y de las escenas correspondientes a los pequeños y poco importantes en la comunidad. La toma de partido de Jesús a favor de los niños como ataque a una manera de pensar endurecida es parte de su discurso sobre Dios. Los dones de Dios son incalculables, superan siempre la expectativa del hombre.

Resumen

Para Marcos, la pericopa tiene una importancia concreta: pretende poner de manifiesto cómo tiene que entenderse a sí mismo el discípulo de Jesús. Tiene que estar libre de pretensiones egoístas; tiene que ser ante Dios como un niño. De esta manera podrá amar a sus semejantes. Simultáneamente, el evangelista logra hacer una presentación intuitiva de cómo entiende él el reino de Dios. A pesar de que es futuro, actúa poderosamente ya en el presente. Y esto es posible porque Jesús no se limita a proclamar el Reino, sino que lo trae también a las cercanías del hombre. No todos pueden entender esto, sino únicamente aquellos a los que les sea dado entender (4, 11). Esos serán como un niño.

proselito, pasar). Ser como un niño, es la condición previa para el bautismo. Según Klostermann, la expresión significa simplicidad del corazón; según Taylor apunta a la sencillez y naturalidad del niño. José y Asenet acentúa el ser niño ante Dios: 12,13-14; 13, 13; 11, 12.

336. En lugar de *ἐναγκαλισάμενος*, D it sy' leen *προσκαλεσάμενος* (los llamó junto a sí). Esto encaja en la situación de los niños rechazados, pero debilita la reacción de Jesús.

337. No se puede probar que exista una influencia de 2 Re 4, 27. Contra Bultmann, *Geschichte*, 32.

Dos puntos de vista son dignos de mención. Por una parte, se vio la perícopa en su referencia profunda a los discípulos; en la que se eleva a la categoría de modelo la postura del niño. A pesar de que, en la mayoría de las veces, se pensó en la pureza e inocencia como características de los niños ³³⁸, también pueden citarse otros pormenores. Para Beda, los niños son modélicos porque no perseveran en la ira, no ofenden, no echan miradas obscenas a las mujeres bellas, no hablan de manera distinta de lo que piensan ³³⁹.

Por otra parte, y de manera especial en la exégesis protestante, se empalmó repetidas veces esta perícopa con la cuestión del bautismo de los niños. Haenchen ³⁴⁰ llama la atención sobre el hecho de que v. 15 se encuentra en la liturgia del bautismo. Calvino ³⁴¹ utiliza la narración expresamente como argumento a favor del bautismo de los niños contra la concepción de los anabaptistas, que rechazaban el bautismo de los niños porque éstos no pueden captar aún el misterio simbolizado en el bautismo. «Nosotros, por el contrario, declaramos que no hay derecho para negar en caso alguno a los niños pequeños el bautismo como prenda e imagen de la inmerecida liberación de los pecados y, al mismo tiempo, como prenda de la aceptación del niño por Dios». De manera similar, Bengel concluye del comportamiento de Jesús: «Si hubieran pedido el bautismo, indudablemente que les habría concedido el bautismo» ³⁴². Barth, que se opone al bautismo de los niños, se enfrenta de manera especial con la opinión de Cullmann, indicada arriba («hila demasiado fino») ³⁴³. La respuesta dice que hay que mantener la perícopa libre de estos interrogantes.

12. *El rico y el reino de Dios* (10, 17-27)

Zimmerli, W., *Die Frage des Reiehen nach dem ewigen Leben*: EvTh 19 (1959) 90-97; Walter, N., *Zur Analyse van Me 10, 17-31*: ZNW 53 (1962) 206-218; Légasse, S., *Jésus a-t-il annoncé la eonversionfinale d'Israel? (à propos de Mare X 23-27)*: NTS 10 (1963-64) 480-487; Kuhn, *Sammlungen*, 146-151; Berger, *Gesetzesauslegung* 1, 362-460; Fischer, K. M., *Asketische Radikalisierung der Nachfolge Jesu (Mk 10, 17-31)*: Theol. Versuche 4 (1972) 11-15; Thomas, K. J., *Liturgical Citations in the Synoptics*: NTS 22 (1975/76) 205-

338. Teofilacto: PG 123, 597. Ya Herm m 2, 1; s9, 29, 3 recibe la influencia de la perícopa.

339. PL 92, 230 s. En la gnosis se narró la perícopa de otra manera (Jesús vio niños pequeños que mamaban). Y la utilizó para sorprendentes especulaciones antropológicas: Tho 22; cf. Act Phil 140.

340. *Weg*, 347.

341. Π, 130.

342. En Barth, *Dogmatik* IV/4, 200.

343. *ibid.* y 193 s.

Γρηγορ, W., *Nachfolge als Weg zum Leben* (OBS 1), 1979; Cad III, W. J., *Mark 10, 17-27* (1979) 283-288; Coulot, C., *La structuration de la péripécopé de I' ríche / ses différentes lectures* (Me 10, 17-31; Mt 19, 16-30; Le 18, 18-30): RevSR 56 (1982) 240-252.

17 Se ponía ya en camino cuando uno corrió hacia él, se arrodilló ante él y le preguntó: ¡Maestro bueno!, ¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna? 18 Jesús le dijo: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios. 19 Ya conoces los mandamientos: no debes matar, no debes cometer adulterio, no debes robar, no debes levantar testimonio falso, no debes hacer rapiña, honra a tu padre y a tu madre. 20 Pero él le dijo: Maestro, todo esto lo he observado desde mi juventud. 21 Jesús puso su mirada sobre él, lo besó³⁴⁴ y le dijo: Todavía te falta una cosa. Vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo. Y ven y sígueme. 22 Pero él, al oír esta palabra, se entristeció y se marchó apenado, porque tenía grandes propiedades. 23 Jesús echó una mirada a su alrededor y dijo a sus discípulos: ¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el reino de Dios! 24 Los discípulos quedaron sorprendidos al escuchar sus palabras. Jesús, tomando de nuevo la palabra, les dice: ¡Hijos, qué difícil es entrar en el reino de Dios! 25 Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja que un rico entre en el reino de Dios. 26 Pero ellos se asombraron aún más y comentaban entre sí: Pues, ¿quién podrá salvarse?,³⁴⁵ 27 Jesús los miró y dice: para los hombres es imposible, pero no para Dios. Porque todo es posible para Dios.

Análisis

La sección se compone de dos partes: la narración del encuentro con el hombre rico (17-22) y el subsiguiente adoctrinamiento de los discípulos (23-27). La sección coincide plenamente con 10, 1-12 en la secuencia de suceso público e instrucción de los discípulos. Igual que allí, tenemos que pensar que la parte de los discípulos fue añadida secundariamente. La narración del hombre rico tiene consistencia por sí sola. Puede sorprender que no se presente a este hombre como rico hasta la última frase. Por ello, muchos intérpretes opinan que la idea de la riqueza no jugó originariamente papel alguno en el relato, sino que había sido introducida partiendo de 23 ss³⁴⁶. La estructura del mismo relato hace sumamente dudosa esta opinión. Sin la riqueza y sin la cuestión acerca de las posesiones terrenas en el trasfondo, la

344. ἠγάπησεν designa una exteriorización concreta del amor (besar, abrazar, hacer caricias).

345. Para la traducción, cf. BI-Debr § 442, 8.

346. Walter* 206-214. Berger, *Gesetzesauslegung*, 397 s, ve el final de la perícopa en v. 21a. Pero 2 Sam 15, 4-6 difícilmente puede justificar esto.

narración carece por completo de color. Los mandamientos citados —aunque su tradición precisa sea tal vez insegura— provienen de la segunda tabla; se refieren, por consiguiente, a la relación con los semejantes. Precisamente en este contexto adquiere todo su sentido la exigencia de desprenderse de las posesiones terrenas. La aparición sorprendente de esa exigencia constituye el nudo de toda la narración. En cuanto a la forma, 17-22 debe calificarse de apotegma. La palabra apotegmática se encuentra en 21. Y como contiene también una llamada al seguimiento, la perícopa se sitúa en las proximidades de los relatos de llamamiento. Marcos configuró el comienzo de la perícopa, como puede comprobarse por el tema del camino. Antes de Marcos, la narración comenzó tal vez así: Corrió uno hacia él, etc. El evangelista tomó la perícopa de la tradición cristiana judea-helenística. Sugieren esto los mandamientos citados del decálogo, que aparecen con similar finalidad (serie social) también en el judaísmo helenístico. Pero puesto que la presente tradición se prestaba de manera especial en este lugar a desarrollos y era sumamente flexible, no puede excluirse que el cristianismo judío de Palestina fuera la patria chica de esta tradición.

El adoctrinamiento de los discípulos (23-27) no constituye una unidad. Se repite el asombro de los discípulos (24a y 26); igualmente el amenazante *logion* de Jesús sobre la entrada en el reino de Dios (23 y 24b). Pero 24b nos muestra a todos nosotros las dificultades que padecen los ricos. Puesto que las palabras que se refieren a la riqueza continúan el relato del hombre rico, deberán ser consideradas como el componente más antiguo (23 y 25). Es difícil emitir un juicio sobre 26 s. Pueden entenderse estos versículos como reacción a 25 ó 24b³⁴⁷. De cualquier manera, Marcos ha hecho que el asombro de los discípulos sea mayor en 26 que en 24. El dramatismo lo exigía. Pero es mejor atribuir 24 y 26 s a la redacción del evangelista. Aunque no puede lograrse seguridad absoluta, los vocablos³⁴⁸ y el contenido recomiendan tal juicio. El interés por los discípulos y por la gracia omnipotente de Dios (cf. 9,23) son peculiaridades de Marcos. Si, por consiguiente, 23 y 25 constituían el final, anterior a Marcos, del relato

347. Légasse* considera 24b.25-27 (sin *πλούσιον* en 25) como el componente más antiguo y desea relacionar todo con el destino de Israel. Pero la idea de Israel ha sido introducida en el texto. Bultmann, *Geschichte*, 20s establece la siguiente alternativa: O v. 24 es original y entonces habría que suprimir en 25 ἢ *πλούσιον-εἰσελθεῖν* como añadidura falsa, o v. 24 es secundario. Puesto que Mt y Lc conservan la añadidura es preferible la segunda solución. Probablemente las numerosas incompatibilidades en el texto hicieron que bastantes manuscritos colocaran *ellogion* del camello y del agujero de la aguja detrás de v. 23.

348. *θαμβέομαι, ἐκπλήσσομαι, πρὸς ἑαυτούς*, pueden considerarse como términos preferidos de Mc. Para la dificultad de la estadística de vocablos en este caso, cf. Kuhn, *Sammlungen*, 171 s. En v. 23, *περιβλεψάμενος* podría ser una añadidura introducida por Marcos.

del hombre rico, ello significa un desplazamiento expreso y notable de su preocupación. En el relato se trata el caso de un individuo concreto. En 23 y 25 se generaliza a todos el caso del hombre rico mediante la advertencia frente a la riqueza. Detrás de esta tradición ampliada se esconde una comunidad marcada por el ascetismo y que toma en serio el ideal de la pobreza.

Desde el punto de vista narrativo, la pericopa del hombre rico sorprende por más de un detalle. Se caracteriza por sus delicadas pinceladas coloristas (a caballo de los participios). Encontramos aquí seis términos que Marcos no utiliza en el resto de su evangelio 349. Se da un cambio constante y frecuente de pregunta y contrapregunta. Se nos habla de dos reacciones del hombre: una pasajera, que le hace visible en su lado mejor, y otra definitiva, que le convierte en ejemplo negativo.

Explicación

- 17 En el camino hacia Jerusalén hace acto de presencia un hombre al que no se describe más detalladamente. Se acerca 350 a Jesús con una pregunta que habría preocupado a muchos. El doblar la rodilla (cf. 1, 40) pone de manifiesto el gran respeto ante Jesús 351. El tratamiento «maestro bueno» es desacostumbrado en el judaísmo 352. Narrativamente se debe considerar en relación con la respuesta definitiva que recibirá el hombre. El calcula que saldrá agraciado. Por consiguiente, el tratamiento es más que una *captatio benevolentiae*; es una preparación del conflicto que tendrá lugar. Y la pregunta acerca de la vida eterna es más que la espera del peregrino del templo, al que se preguntaba por su dignidad en la puerta del templo y se le llamaba a dar cuentas a Dios (d. Sal 15)353. Pero quien pregunta así, anuncia o pone de manifiesto que tiene la intención de entrar en juicio consigo mismo. Si se consideró el templo como lugar de la vida, la vida eterna presupone la fe en la resurrección de los muertos. Pero esta fe que se extendió en el judaísmo en conexión con la apocalíptica hizo, simultáneamente, que ya no garantizara la salvación la pertenencia al pueblo, sino que se comprendiera que cada uno es invitado a la decisión y victoria moral. La disposición de querer hacer algo se orienta hacia la

349. κληρονομέω, ἀποστειρέω, θησαυρός, δεῦρο, συγγνάζω, κτήμα.

350. Lc 18, t8 lo caracteriza como ἄρχων. Mt t9, 20 como joven.

351. Berger, *Gesetzesauslegung*, 429 computa el doblar la rodilla como nota del estilo de los relatos judíos de conversión.

352. En el griego se conoce el tratamiento de «el mejor, bueno», aunque casi siempre en absoluto.

353. Zimmerli* interpreta desde el trasfondo del interrogatorio litúrgico en la puerta del templo.

ley que debía cumplirse, pero implica el *conocimiento* de que la ley necesita de la interpretación. Diversas exégesis de la *torá*, concretamente hasta el rigorismo de la *torá* practicado en Qumram, 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.

En un primer momento, la respuesta de Jesús resulta desconcertante pues rechaza el predicado de bueno y se lo aplica únicamente a Dios. Del Dios bondadoso hablaba el judaísmo rabinico; y más aún el helenístico, empalmando con la filosofía griega³⁵⁴. Puesto que a continuación se citan mandamientos de Dios, podría pensarse que hay que imitar la bondad de Dios que se manifiesta en sus mandamientos y que se hace una llamada a la *mimesis* de Dios³⁵⁵. No puede interpretarse el dicho en sentido dualista, contraponiendo el Dios bueno a los hombres malos. En tal caso, se situaría la expresión en las proximidades de la gnosis³⁵⁶.

Más importante que la determinación de un posible trasfondo es la intención del narrador. Con la no aceptación del tratamiento no pretende rechazar la pregunta acerca de la vida eterna, sino corregir la postura del hombre. El que está preocupado por esa pregunta, sólo puede esperar la respuesta de Dios. No existe otra respuesta paralela o superior³⁵⁷. Este aspecto tiene también importancia cristológica porque Jesús no proclama otra cosa que la voluntad de Dios. No interesa una cualidad humana o divina de Jesús; tan sólo su orientación exclusiva hacia la voluntad de Dios³⁵⁸. Esta debe experimentarse ante todo en los mandamientos del decálogo. A diferencia, por ejemplo, de lo que sucede en el judaísmo rabínico, aquí no es importante sólo la concentración en el decálogo, *sino*, además, en los mandamientos de la segunda tabla (cf. Rom 13, 9). Lejos de toda casuística, se hace referencia a la ley fundamental de Israel y se subraya las obligaciones existentes respecto de los semejantes. La cita de los mandamientos quinto al octavo se hace en una parte de la tradición textual según el orden masorético (como quinto mandamiento: no debes matar), en otra parte según el orden de Septuaginta (como quinto mandamiento: no debes cometer adulterio). Es difícil una

354. Documentación en Billerbeck 1, 809 Y Bauer, *Wörterbuch*, 5. Además LXX Sal 117,1; 1 Crón 16, 34; 2 Crón 5, 13.

355. Cf. Hengel, *Charisma*, 33, nota 51 y Berger, *Gesetzesauslegung*, 400.

356. Lohmeyer relaciona la palabra con el «dualismo de una gnosis ascética».

357. Schlatter 191 tiene algo de razón cuando afirma que la pregunta del hombre proviene «de la huida de Dios». La formulación es, ciertamente, exagerada.

358. TayJor, que entiende Ja afinación cualitativamente, la relaciona con la idea de la encarnación. Mt 19, 16 s puede enseñar ya que la respuesta deparó dificultades de intelección.

decisión segura acerca del texto de Marcos 359. En cambio puede considerarse como seguro que al final se hace referencia a un mandamiento **que** no se encuentra así en el decálogo (no debes hacer rapiña) ³⁶⁰ y se cita también el cuarto mandamiento. Estas irregularidades no indican que se cite de memoria, sino que el narrador está en una determinada tradición de la historia de la interpretación. Similares concentraciones del código moral con fuerte acentuación de lo social conoció también el judaísmo helenístico ³⁶¹. Esto significa que el cuarto mandamiento debe interpretarse con la mirada puesta en las obligaciones sociales que deben cumplirse respecto de los padres. «No debes hacer rapiña» puede entenderse como compendio de los mandamientos noveno y décimo, pero es mejor interpretarlo de acuerdo con Eclo 4, 1 (donde aparece el mismo término) y con Dt 24,14. No es lícito retirar el sustento de la vida o el salario de los pobres. Esta obligación social cuadra perfectamente con la instrucción del hombre nco.

20-22

El hombre conocía todo cuanto Jesús le había dicho hasta este momento. Puede comprobar satisfecho que ha observado todos los mandamientos (de distinta manera Mt 19,20). La mirada y los gestos amorosos de Jesús preparan lo que viene a continuación. No son reconocimiento de las «prestaciones» del hombre, sino invitación. Resuena una nueva exigencia: vender todo cuanto tiene y entregar el producto de la venta a los pobres. A esta nueva exigencia se une la llamada al seguimiento. Ambas cosas sobrepasan la observancia de los mandamientos, a los que se había limitado la primera información. No se trata de su sustitución o complementación, sino de la manifestación de la voluntad de Dios para este hombre. El desprenderse de las posesiones terrenas proporciona un tesoro celestial. Esta concepción puramente judía parte de que la limosna y las buenas obras tendrán una recompensa correspondiente en el mundo celeste ³⁶². Desde el punto de vista soteriológico la verdadera importancia está en el seguimiento de Jesús, al que está subordinado o preordenado el desprendimiento de las riquezas. Por consiguiente, con la invitación al seguimiento se responde a la pregunta del hombre acerca de qué tiene que hacer. Hay que trazar una delimitación entre la respuesta radical de Jesús y las exigencias similares conocidas en el judaísmo, donde el

359. B sy^s ha sah cilan de acuerdo con la Masora; la Koine Θ lat de acuerdo con LXX. D k traen, en lugar de la prohibición de matar. el μη πορνείης; * cita, de los dos mandamientos discutidos, sólo «no debes matar; J. sólo «no debes cometer adulterio».

360. Omitido por B* W sys. Esto se explica como influencia de Mt y Lc.

361. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung*, 418-421, que habla de un género del orden social.

362. Hen et 38, 2 habla de las obras que están guardadas en el Señor. 4 Esd 7, 77, de un tesoro de buenas obras. Pea 1, 1, de un capital para el mundo futuro. Cf. Billerbeck 1, 429-431.

cuidado y asistencia de los pobres constituyó siempre un tema de particular importancia ³⁶³. La renuncia a la propiedad en la comunidad de Qumram derivaba de una determinada concepción de la santidad y favorecía las finanzas de la comunidad. El hombre llamado por Jesús tiene que regalar cuanto es suyo. Parece que el judaísmo helenístico conoció una concepción de conversión que estaba ligada al desprendimiento de la fortuna ³⁶⁴. Seguimiento de Jesús significa unión a aquel que fue pobre personalmente, que no espera consuelos de este mundo y que, por consiguiente, va a la cruz decididamente ³⁶⁵.

La respuesta de Jesús pone a salvo además el problema de si la exigencia radical es para todos o si hay una doble moral. Así quedan reprochados aquellos que conciben la instrucción rigurosa como destinada sólo a los seguidores más íntimos de Jesús. En el caso concreto, sólo éste es llamado. El adoctrinamiento que se imparte a los discípulos inmediatamente después saca conclusiones para todos. El hombre rechaza la invitación. Le resulta demasiado difícil hacer lo que se le ha exigido. No se manifiesta esto con palabras expresas, pero se pone de manifiesto claramente con la conducta: se aleja de Jesús. En vez de las palabras, hacen acto de presencia los sentimientos de disgusto y de pena, que señalizan narrativamente la trágica solución del conflicto. Para él, la vida eterna depende de la postura ante las riquezas. La motivación que se ofrece al final de que él tenía riqueza en abundancia ³⁶⁶, presenta un problema que se discutirá ahora con mayor amplitud.

Cuando el hombre rico se ha marchado, Jesús se vuelve hacia los discípulos. Sus palabras de decepción sacan las conclusiones de lo vivido. Continúa siendo determinante la pregunta acerca de la vida eterna, que se identifica con el reino de Dios (cL 9,43-47). Se afirma de manera general la peligrosidad de la riqueza ³⁶⁷. En su generalización, el dicho pierde fuerza, pero tiene únicamente carácter de paso. El asombro de los discípulos lleva a una repetición de la afirmación que hace extensiva a todos la dificultad de entrar en el reino de Dios ³⁶⁸. 23-27

363. Para enjuiciar el tema de la pobreza y de la riqueza en el judaísmo, cf. Billerbeck I 817-828.

364. Berger, *Gesetzesauslegung*, 30, que remite de manera especial a TestJob. También en el mundo griego se han transmitido ejemplos de desprendimiento radical de las posesiones. Diógenes se decidió a la pobreza total observando un ratón. Crates se desprende de su riqueza utilizando una fórmula de liberación de los esclavos de su condición de tales. Cf. Hengel, *Charisma*, 31 s.

365. Según la intención de Mc, hay que incluir 8, 34 en la idea del seguimiento. El texto-Koiné W φ sy añaden en v. 21: «Sígueme y toma la cruz (o tu cruz)».

366. Cuando b k ClemAlex añaden «gran riqueza y campos», ello querrá preparar v.29.

367. Cf. 1 Tim 6, 17; Sal 62, 11; Prov 15, 16 s; Eclo 31, 3-11.

368. C Koiné D Θ armonizan con v. 23 utilizando la añadidura «para aquellos que ponen su confianza en la riqueza».

¶ "Itllmimento de «hijos» (sólo aquí en Marcos) 369 que se da a los discípulos quiere poner de manifiesto que todo esto les afecta también || ellos y de manera particular. El evangelista prepara a su modo la escena siguiente de Pedro recordando que también los pobres dependen absolutamente de Dios. La proverbial sentencia del camello y del ojo de la aguja expresa de una manera pregnante y plástica la imposibilidad de que el rico entre en el reino de Dios. Numerosas variantes insignificantes de la tradición del texto -indicación de que se habría utilizado oralmente el proverbio 370_ y las analogías existentes en el entorno confirman su carácter de proverbio. Los rabinos conocen la expresión del elefante y del ojo de la aguja. Luciano atestigua la contraposición de la hormiga y el camello 371. La variante que hace del camello un cabo de amarra (κάμιλος) disuelve lo paradójico 372. De nuevo los discípulos reaccionan con asombro y formulan, justificadamente, la pregunta de quién puede salvarse. En último término, el interrogante apunta al mismo blanco que la pregunta del hombre rico en v. 17. Sólo que ahora presupone la experiencia del rechazo del rico. Puesto que el asombro de los discípulos se refiere por igual a la sentencia general en v. 24b y al duro dicho del ojo de la aguja en v. 25, el rico se convierte en ejemplo que puede aplicarse a casos similares. Además de la riqueza existen otros impedimentos que cierran la entrada al reino de Dios. Poderes terrenales se entregan frenéticamente a impedir que se logre este objetivo. Depende del hombre el permitir que lo pequeño ante Dios sea realmente pequeño. Al fin de cuentas, todo depende de Dios, que hace posible lo que es imposible para el hombre. Con esta respuesta, que recuerda formulaciones veterotestamentarias y tal vez se apoya de manera especial en la opinión de Job (Job 42, 2; cf. Gén 18, 14; Zac 8, 6), Jesús libera a sus discípulos de la ansiedad ante el futuro, fuente de su interrogante. De esta manera, la preocupación que el hombre tiene por la salvación desemboca en la total dependencia de la gracia de Dios. Ella será accesible para el que sigue a Jesús.

Juicio histórico y resumen

Para el escalonamiento histórico de la perícopa tenemos que partir de v. 25, que presenta un dicho auténtico de Jesús. A favor de esto hablan el lenguaje provocativo y la postura crítica frente a la

369. Cf. Mc 2, 5.

370. En lugar de *διὰ τρυμελιᾶς ῥαφίδος*; R • leen *διὰ τρήματος p.*, ClemAlex *διὰ τρυπήματος βελόνης*. Cf. Lc 18,25.

371. *ep.Sat* 1, 19. El material rabínico en Billerbeck 1, 828.

372. 13, 38 georg.

riqueza. Jesús fustigó también en otros lugares el mammonismo ³⁷³. Tal vez sea correcto el juicio de que 17-22 expresa en forma tipificada las palabras auténticas de Jesús sobre las riquezas y las propiedades ³⁷⁴. Sin embargo, la radicalidad de la idea del seguimiento cuadra perfectamente con el concepto que Jesús tiene del discipulado ³⁷⁵. Marcos hace de la tradición un episodio que tiene lugar en el camino hacia Jerusalén. El alejamiento del hombre rico tiene una aclaración en el macrotexto, concretamente en 4, 19. Es verdad que en el evangelista la perícopa no es una referencia inmediata a la propiedad, pero con ello no debilita en modo alguno la peligrosidad de la riqueza. En cambio, llama la atención sobre la amenaza que encierra para la existencia del discípulo. El evangelista entiende el fracaso del hombre rico como exponente de muchos casos de fracaso de los discípulos. Mas sitúa por encima de todo la gracia de Dios. Ella elimina la debilidad humana y actúa precisamente allí donde se acaban las fuerzas y la inteligencia humanas. Puesto que existe una referencia objetiva a 9, 23, se podrá decir que la omnipotencia de Dios se abre a la fe para la salvación del hombre.

Historia de su inOujo

Los intérpretes se han ocupado siempre del hecho de que Jesús no aceptara el predicado de «bueno». Y desde Teofilacto hasta Scheeben se responde diciendo que Jesús apuntó hacia Dios y que el rico podría haber llamado con razón bueno a Jesús si hubiera conocido y reconocido su divinidad ³⁷⁶. Se determina de diversas maneras la relación de la primera respuesta de Jesús, que se refiere a los mandamientos, con la segunda, que llama a la renuncia a la riqueza e invita al seguimiento. Predomina la opinión de que la segunda respuesta emerge de la primera y que, en consecuencia, el rico no ha cumplido los mandamientos. Jesús le hace caer en la cuenta de su error. Ya en el «Evangelio de los Nazareos», donde aparecen dos ricos, Jesús responde al hombre a quien no había gustado la postura radical: «¿Cómo puedes decir: he cumplido la ley y los profetas? En la ley está escrito: ama a tu prójimo como a ti mismo» ³⁷⁷.

La observancia de los mandamientos es la condición para entrar en la vida. El cumplimiento de los mandamientos de la ley comienza a

373. Cf. Jeremias, *Teología*, 259 s.

374. Cf. Braun, *Radikalismus* 7, 75 nota 1.

375. Para lo fundamental, cf. Hengel, *Charisma, passim*.

376. Teofilacto, PG 123,600; Beda, PL 92, 231; Calvino (ed., 133; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* JI, Freiburg 31948, 318 (ed. casI. citada).

377. Fragmento 16, en E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Ntl. Apokryphen* 1, Tübingen 31959, 97. Según Teofilacto: PG 123, 600, Jesús encontró al hombre en una mala *φιλαργυρία*.

darse cuando se inicia el seguimiento ³⁷⁸. Calvino interpreta en clave totalmente paulina: Cristo hace patente que el hombre rico es prisionero de la autopresunción insensata y de la hipocresía; que se encuentra muy alejado del cumplimiento completo de la ley, objetivo para el que, según el apóstol, nadie está capacitado. Su pecado consiste en la avaricia, condenada expresamente por la ley, y en su errónea autovaloración personal ³⁷⁹. A pesar de que también Barth se siente inclinado a considerar como sospechosa la respuesta del rico en v. 20, ha reconocido agudamente que la idea del seguimiento comporta algo nuevo y por eso es querida por el evangelista: «La más sorprendente, al menos para nosotros los occidentales, de todas estas grandes líneas es la de que Jesús, según la tradición evangélica, exigió a muchos hombres, como expresión concreta de su fe en el seguimiento, que se desprendieran de la atadura general a la autoridad, al prestigio, a la seguridad de la propiedad no sólo interior sino también exteriormente, en el riesgo y en la obligación de una empresa determinada)). Ni se trata de la realización de un ideal o del principio de la pobreza ni de la fundación de una nueva sociedad que no conozca la propiedad privada, sino de algo mucho más incisivo: de determinadas llamadas a determinados hombres ³⁸⁰.

Si se mantiene en pie esta exigencia insobornable de Jesús, se percibirá merídicamente claro el desplazamiento que se produce bajo la influencia del pensamiento filosófico en relación con la propiedad y con la riqueza. El cambio de agujas funciona ya en el escrito programático de Clemente de Alejandría («¿Qué rico será salvado?)). Se trata de un trabajo redactado en forma de sermón sobre nuestra perícopa ³⁸¹. Siguiendo una línea plenamente estoica se declara la riqueza como *adiaphoron*, como cosa neutral en la que todo depende del uso que se haga de ella. Más tarde, Beda ³⁸² distinguirá dialécticamente entre poseer dinero y amar el dinero; entre propietarios que aman y desposeídos que no aman. Y llega a señalar lacónicamente: *Facilius enim sacculus contemnitur quam voluntas*. Pero se subraya expresamente la obligación social del que posee. Clemente puede llegar a decir: «Todas las cosas son, pues, propiedad común y los ricos no deben tener mayores pretensiones personales que los demás» ³⁸³.

378. B. Hiiring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg 51959, 273 (ed. cast.: *La ley de Cristo*, Barcelona 71973). De manera totalmente similar ya Beda, PL 92,231.

379. *ŉ*, 132-135.

380. *Dogmatik IV/2*, 620. Cf. *II/2*, 681-701.

381. El escrito nació en Alejandría, ciudad del imperio romano riquísima en su tiempo. Y estaba dirigido a los círculos cultos y bien situados. Para el conjunto, cf. M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, Stuttgart 1973, esp. 79-82. El texto se encuentra en GCS 17/2,159-191.

382. PL 92, 232. Cf. Calvino *ŉ*, 138.

383. Clemens Alex., *paed.* II, 120, 3 s (GCS ed. Stihlin Bd. 1, 229).

También aparece la diferencia respecto del desprecio griego de la propiedad. erates habría arrojado sus objetos preciosos al mar. El discípulo tiene que regalarlos a los pobres ³⁸⁴. Tanto en la teoría como en la práctica, la exigencia de Jesús continúa siendo como una espina en la carne.

13. Sorprendente recompensa (10, 28-31)

Berger, *Gesetzesauslegung* 1,421-427; Satake, A., *Das Leiden der Jünger «um meinetwillen»*: ZNW 67 (1976) 4-19; Fürst, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie (Mk 10, 29 par.J, Studia Historico-Ecclesiastica* (FS L. G. Spatling), 1977 (BPAA 19); Theissen, G., *Nosotros lo hemos dejado todo (Me 10, 28)*, en Id., *Estudios de sociología de/ cristianismo primitivo* (BER 51), Salamanca 1985,41-78.

28 Pedro comenzó a decirle: Mira, hemos abandonado todo y te hemos seguido. 29 Jesús dijo: En verdad os digo: nadie que haya dejado casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o fincas por mí y por el evangelio 30 quedará sin recibir el ciento por uno: ahora en este tiempo casas y hermanos y hermanas y madres e hijos y fincas -con persecuciones-- y en el eón venidero vida eterna. 31 Y muchos primeros serán últimos y los últimos, primeros.

Análisis

Debe considerarse el breve episodio como unidad independiente. Introduce un tema nuevo: el de la recompensa del discípulo. Se da una unión de tipo más bien asociativo con lo precedente. Se establece mediante la mención del seguimiento y de la vida eterna. Puesto que el seguimiento y la cuestión de los discípulos son dos preocupaciones destacadas de Marcos, habrá que pensar que el evangelista ha colocado la unidad en este lugar. Y ha unido v. 31 con ella. Este último versículo contiene un dicho aislado, de color apocalíptico, que se encuentra en el paralelo Mt 19,30 pero también en Mt 20, 16; Lc 13, 30; pudo, por consiguiente, introducirse circunstancialmente. La respuesta que Jesús da en 29 s a la pregunta de Pedro da la impresión de haber sufrido una fuerte ampliación (cf. Mt 19, 29; Lc 18, 29 s). Originariamente tal vez se cerró con: «sin recibir el ciento por uno». Lo que viene inmediatamente después es una explicación secundaria que se une a 29 en la enumeración (sólo queda fuera el padre) y tiene que ser considerado como anterior a Marcos en su contraposición de

384. Calvino 11,135. Orígenes, c. *Celsus* 6, 16, refuta el reproche de Celso de que Mc 10,25 fuera tomado de Platón: «Es imposible que un hombre destacadamente bueno, sea al mismo tiempo un rico destacadísimo» (cf. Plato, *leg* 5, 12).

«en este tiempo» y el «eón venidero». Marcos introdujo el paréntesis «con persecuciones», que, en cuanto a la intención, se corresponde con v. 31. Como en 8, 35, también aquí hay que atribuir a él la alusión al evangelio. Las referencias paralelas la dejan fuera. Tal vez introdujo variaciones de escasísima monta en la introducción ³⁸⁵. Si se quiere devolver su forma primigenia al *logion* de 29 s, habrá que preferir la expresión positiva de Mt 19, 29: «y todo aquel que haya dejado»... frente al negativo «nadie que haya dejado...». Igualmente, será preferible la determinación «por mí», frente a «por el reino de Dios» (Lc 18, 29). Lucas ha introducido variaciones para acomodarlo al contexto (18, 24 s) ³⁸⁶. En cuanto a la larga enumeración de siete cosas que deja el hombre, habría que reducirla a un número más pequeño, tal vez a dos (cf. Mt 10, 37a). Pero no podemos tomar aquí una decisión con toda seguridad. El evangelista tomó de la tradición cristiana judeo-helenística esta unidad anterior a Marcos (cf. la interpretación). Pero su forma primigenia es palestiniana. Habrá servido como adoctrinamiento de la comunidad.

Explicación

28-30 Pedro se convierte una vez más en portavoz de los discípulos. Su afirmación de que habrían abandonado todo ³⁸⁷ para seguir a Jesús suena con autoconciencia aún mayor en el contexto porque su afirmación se destaca sobre el fracaso del hombre rico. Hace que el seguimiento aparezca como algo duro, ligado al sacrificio, aunque la aseveración de que ellos habrían abandonado *todo* tiene una fuerte matiz idealista (Lc 18, 28: τὰ ἴδια). Puesto que Pedro no pregunta expresamente por la recompensa (como en Mt 19,27), la respuesta de Jesús da la impresión de ser algo más que un adoctrinamiento. Jesús responde con una promesa. La renuncia terrena proporciona una recompensá abundante. Ya el judaísmo conocía este esquema de recompensa, pero tal vez se configuró sobre todo en la apocalíptica. Así, en 4 Esd 7, 89-91, se compara las tribulaciones y peligros que se padece por la ley con la gloria, siete veces mayor, en el mundo celeste ³⁸⁸. El judaísmo helenista podría haber tomado la concepción de la apocalíptica. Filón se encuentra extraordinariamente cerca de nuestro pasaje: «Estos dejaron tras de sí hijos, padres y hermanos, conocidos y amistad para encontrar la herencia eterna en lugar de la

385. Hablan a favor ἤρξατο (26 veces en Mc; 9 veces en Mt; 19 veces en Lc; 1 vez en Jn) y la colocación predicado/sujeto.

386. Con Walter*, ZNW 53 (1962) 215, nota 40; Satake* 9. De distinta manera Bultmann, *Geschichte*, 115 s.

387. Dentro del evangelio, el verbo remite a 1, 18.20.

388. Más material en Satake* 7.11-13. Para el rabinismo, cf. Billerbeck 1, 829.

terrena» (Sacrac 129). La motivación hace que el *logion* de Jesús se distinga de estos paralelos. El discípulo padece por Jesús, en su seguimiento, en fidelidad a él, en recuerdo de la iniquidad que hubo de soportar en sus adeptos ya en su vida 389; y después de la pascua, en el recuerdo de su cruz. Y padece por el evangelio que representa a Jesús en la situación posterior a la cruz y a la resurrección. La separación de los parientes puede tener numerosos motivos. Pero sobre todo hay que tener en cuenta la incomprensión de la familia frente a la decisión de convertirse en discípulo de Jesús 390. Sorprende que en Marcos (como tampoco en Mt 19,20, pero sí en Lc 18,29) no se mencione el abandono de la esposa 391. A diferencia de la obligación de padecer, no se une directamente con Jesús la promesa de salvación. Según una expresión bíblica, Dios dará el ciento por uno (cf. 2 Sam 24, 3; 1 Crón 21, 3). Si originariamente este ciento por uno representaba la bienaventuranza del más allá (cf. el análisis), ahora se distingue una recompensa en el más acá y otra en el más allá 392. 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 (cf. el sino de Job) 393. Prácticamente, con la restitución de casas y familia en esta vida se nos 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 Hech 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. Esta «escatología doble» es digna de la mayor consideración. El esquema apocalíptico de los dos eones (parcialmente helenizado: este *tiempo/eón* venidero), que no aparece en ningún otro lugar de Marcos, permite esperar ya algo para este tiempo. La espera o promesa es, al

389. Satake* 14 acentúa atinadamente esto.

390. Para la disposición de muchos rabinos a renunciar, cf. K. H. Rengstorf, ThWNT IV, 451.

391. Tal vez se tiene en cuenta un saber que testimonia también 1 Cor 9, 5.

392. El texto sufrió en parte modificaciones profundas. Así D it leen en v. 30: «Sin que él reciba el céntuplo. Pero el que ha abandonado casa o hermanas etc. bajo persecuciones, recibirá vida eterna en el eón venidero». Según Clemente de Alejandria, 29 s suenan de la siguiente manera: «Quien abandona propiedad y padres y hermanos y posesiones por mí y por el evangelio, recibirá cien veces más». Cuando Clemente añade a continuación la pregunta de para qué se necesita campos, posesiones etc. en este tiempo, no hace sino introducir una paráfrasis del texto que Ió interpreta de manera caprichosa. Para el texto de Clemente, cf. Wellhausen (que considera este texto como el más antiguo), Taylor 435.

393. La idea pervive en TesJob 4 y 44 ss y Pesiq 126b. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung*, 422-426; Billerbeck I, 829.

mismo tiempo, obligación para la comunidad, que tiene que realizar la idea de fraternidad que le ha sido encomendada.

31 En el contexto de la recompensa de los discípulos, el *logion* que cierra la unidad resulta sorprendente. Considerado en sí mismo, éste anuncia la inversión de los valores que se produce con el juicio divino³⁹⁴. Entonces aparecerán las verdaderas valoraciones. El cambio de papeles puede referirse a los que dominan y a los dominados, a reyes y esclavos. La expresión «muchos primeros» excluye un juicio global. Hay también quienes continúan siendo primeros y últimos. En unión con 29 s, este cambio de roles adquiere una referencia concreta: la comunidad. No hay motivo alguno para considerar la promesa de la recompensa como afirmación desprotegida. Jamás se puede calcular la recompensa. Dios se reserva también aquí su libertad. Con ello, el dicho es una advertencia a los primeros en la comunidad para que se cuiden de querer situarse por encima de otros y dominarlos.

Juicio histórico

Puede plantearse la pregunta de si, en la escena estilizada, *ellogion* 29 s puede provenir de Jesús. Como forma primigenia suya proponemos: Y todo aquel que abandone padre y madre (¿hermanas o hermanos?) por mí, recibirá cien veces más por ello³⁹⁵. Aunque puede demostrarse la existencia de *logia* comparables en el entorno del oriente antiguo, a favor de la autenticidad de este dicho habla el que la experiencia de disensiones familiares a causa del discipulado del Jesús terreno y por él mismo en las tradiciones también sigue teniendo efecto en otros lugares. Las grandes exigencias del seguimiento, implícitas en el dicho, son perfectamente compatibles con la imagen del Jesús terreno. El que la idea de la salvación aparezca totalmente ligada a Dios es una prueba a favor de la gran antigüedad de este *logion*.

Resumen

Marcos utiliza la pequeña perícopa como continuación del adoc-trinamiento de los discípulos. Una vez que los discípulos han sido adoc-trinados en 23-27, con motivo del caso del rico, sobre las condi-ciones para entrar en el reino de Dios, ahora se da una concretización a su situación de seguimiento. Ellos han entrado en este seguimiento y

394. En el «Evangelio de Tomás» se relaciona el dicho con anciano y lactante; y se lo interpreta gnósticamente (*logion* 4). Se encuentra también en POxy 654 n. 3 (en Åland, *Synopsis*, 343).

395. Taylor 434 s se esfuerza por la autenticidad del *logion* en la configuración que tiene en Me.

deben ser conscientes de que la renuncia a la que ellos se someten no persigue una finalidad puramente personal, sino que debe ayudar a la construcción de una nueva comunidad entendida como fraternidad (cf. 3, 33-35). Entonces podrán hacer frente a las persecuciones que les sobrevendrán. El peor impedimento para la persistencia y florecimiento de la comunidad sería la arrogancia y el que miembros de la comunidad que ejercen funciones de dirección o están mejor situados se consideren a sí mismos como los primeros y a todos los demás como los últimos. Aunque todos deben vivir de la espera de la gracia de Dios, deben tener en cuenta la libertad divina que puede procurar una recompensa sorprendente para aquellos que se consideran mejores.

Historia de su **influjo**

La atención especial de los exegetas se centró en la recompensa céntupla prometida para este tiempo, a la que frecuentemente se vio cargada de dificultades. Los quiliastas utilizaron esta promesa para su concepción de un milenio que precedería al eón venidero ³⁹⁶. Beda hace frente a ese error y dice que no debe entenderse la promesa literalmente, como puede testimoniar claramente una céntupla restitución a la mujer abandonada ³⁹⁷. Así, de ordinario, se relaciona la recompensa **terrenal** con los bienes espirituales: dulciores sunt affectus spiritus quam naturae ³⁹⁸. Pero, simultáneamente, permanece la idea de la gratificante solidaridad en la gran comunidad de la Iglesia. Se menciona Mc 10, 30 a ligado inseparablemente a Hech 4, 32; 2 Cor 6, 10 ³⁹⁹. Teofilacto recuerda que muchas mujeres se habrían preocupado de la subsistencia de los apóstoles ⁴⁰⁰. En la exégesis de la Reforma se critica la pregunta de Pedro. Exigió la victoria antes de haber comenzado la guerra. Pero Calvino lo defiende diciendo que precisamente las gentes sencillas y pobres tienen mayores dificultades para separarse de la mujer y de los hijos que aquellos otros a los que les empuja la codicia ⁴⁰¹.

Según Barth ⁴⁰², con su pregunta Pedro fracasó de igual manera que el rico. Como éste se marchó triste, aquel está demostrando que

396. Cf. Taylor 435.

397. PL 92, 233.

398. Erasmo, Bd 7, 236; cf. Calvino II, 142; B. Hiiring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg 51959,340 (ed. cast. citada), que entiende la recompensa terrena como comienzo de una manera de vida futura bienaventurada.

399. Beda, PL 92, 234.

400. PO 123,604.

401. 11, 140.

402. *Dogmatik IIj2*, 698-700.

ha seguido a Jesús con tristeza. En su respuesta, Jesús toma sobre sí la debilidad del discípulo.

Estas consideraciones demuestran en parte que los planteamientos historizantes y psicologizantes pierden de vista las intenciones del texto.

14. *La andadura hacia Jerusalén.*

Tercer anuncio de la pasión (10, 32-34)

McKinnis, R., *An Analysis Of Mark X 32-34*: NT 18 (1976) 81-100; Selvidge, M. J., «*And those who lo/towed feared*» (*Mark 10, 32*): CBQ 45 (1983) 396-400; Zeilinger, F., *Hoffnung durch das Kreuz (Mk 10, 32-45)*: BL 57 (1984) 70-79.

32 Pero ellos se encontraban de camino hacia Jerusalén. Y Jesús caminaba delante de ellos y se asustaron. Pero los que le seguían tenían miedo. Y de nuevo tomó él a los doce y comenzó a hablarles de lo que le iba a suceder. 33 Mirad, subimos a Jerusalén. Y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas. Ellos le condenarán a muerte y lo entregarán a los gentiles 34 y se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y matarán. Pero después de tres días resucitará.

Análisis

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 (31 y la frase de Jerusalén en 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 anuncio mismo de la pasión ¿es de Marcos o lo construye éste sobre un anuncio dado con anterioridad? En favor de la última alternativa se ha valorado sobre todo el carácter antijudío y, paralelamente, la perspectiva judía (entrega a los gentiles)⁴⁰³. J. Jeremias ha llegado a relacionar el sumario de la pasión con otro relato de la pasión más antiguo, porque ambos comprenderían los acontecimientos desde el arresto hasta la muerte de Jesús⁴⁰⁴. Para emitir un juicio sobre este punto, debemos tener en cuenta que existen numerosos puntos de coincidencia entre el tercer anuncio de la pasión y los dos anteriores: el predicado de Hijo del hombre, la muerte, la resurrección después de tres días. Una fórmula dada (cf. a 9, 31)

403. Tödt, *Menschensohn*, 159.

404. *Abendmahlsworte*, 88 s (ed. casL: *La última cena*, Madrid 1980).

expresaba la entrega (en manos de los hombres). La enumeración de los detalles de la pasión en 10, 33 s se desvía considerablemente en 10 referente a la secuencia de los sucesos del relato de la pasión de Marcos, pero es sorprendente la coincidencia de la elección de los términos⁴⁰⁵. Si, en comparación con 8, 31, Marcos sólo menciona a los sumos sacerdotes y a los escribas, habrá que comparar con ello aquellos pasajes de la historia de la pasión en los que se omite igualmente la mención de los ancianos⁴⁰⁶. Por eso es aconsejable suponer que el evangelista mismo formuló⁴⁰⁷ este anuncio detalladísimo de la pasión al que debe haber concedido especial importancia. La intención antijudía proviene de él. En la cadena de sucesos que van desde el arresto hasta la muerte de Jesús se compendian aquellos hechos que se desarrollaron públicamente en la pasión. Por consiguiente, no existe una unión histórico-tradicional con una presentación antigua de la pasión.

Explicación

No carece de intención el que se coloque también el tercer anuncio de la pasión (cf. 8,27 ss; 9, 30 s) bajo el motivo del camino, Tanto en la observación introductoria como en boca de Jesús, 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 particular⁴⁰⁸. Lo mismo hay que decir del subir a Jerusalén, que ordinariamente es la expresión usual para el viaje de peregrinación a la ciudad situada en la altura. Pero en este contexto es una palabra que expresa la dirección del destino de Jesús y del seguimiento de sus discípulos. Cuando se dice que Jesús aparta a los doce del grupo de los que le siguen se da a entender que el cortejo se compone de un gran número de personas. Marcos habrá incluido

405. *κατακρίνω* 14,64; *ἐμπαίζω* 15,20.31; *ἐμπύω* 14,65; 15, 19. Frente a todo esto, el cambio de *μαστιγῶν* por *φραγελλῶν* (15, 15) carece de peso.

406. Sólo a los sumos sacerdotes y escribas se alude en 11, 18; 14, 1; 15,3.10.31. Los sumos sacerdotes, ancianos y escribas aparecen juntos en 8, 31; 11, 27; 14,43.53; 15, 1.

407. Igualmente Hahn, *Hoheitstitel*, 47; Strecker, *ZThK* 64 (1967) 31; J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 1967 (AnBib 28), 20-23. Por el contrario McKinnis* sostiene que el anuncio de la pasión es anterior a Mc y lo considera como un himno a Cristo que tiene su *Sitz im Leben* en la celebración de la eucaristía.

408. CL Billerbeck 1, 528; G. Kittel, *ThWNT* 1, 213; A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, 1962 (StANT 6), 28-31.

también a un número de mujeres (cL 15,41; 10,52)409. Se menciona adrede a los doce porque la predicción del destino de muerte y de resurrección que aguarda a su maestro tiene como principales destinatarios a ellos, que serán los portadores autorizados del mensaje de Jesús. La reacción de espanto y de temor (cL 9, 32; 4, 41; 10, 24) designan menos un comportamiento psicológico que el marco en el que aparece la palabra de Jesús, palabra a la que compete la calidad de revelación. Introducido con una expresión bíblica que resume («lo que le iba a suceder») 410, se despliega en 33 s el sentido y la meta del viaje de Jesús a Jerusalén, en el que se encuentran ya. El Hijo del hombre sube con todos sus seguidores — ἀναβαίνομεν comprende a todos- para dejarse entregar. Merece consideración el cambio de la pasiva a la activa. Detrás de la entrega a los sumos sacerdotes y a los escribas, las dos fracciones importantes del sanedrín según Marcos, se esconde la actuación de Dios (*passivum divinum*) que dispuso el destino de muerte de Jesús. No obstante, si ellos le entregan a los gentiles tendrán que responder de su actuación. El proceder culpable de los hombres y la presciencia de Dios se ensamblan en maridaje perfecto, sin que la libertad de Dios elimine la libertad del hombre ni ésta a la de aquél. Cuando se afirma la culpa y auténtica iniciativa de la instancia judía en comparación con los gentiles (= romanos) se refleja una tendencia antijudía 411. Esta instancia pronunciará también la sentencia de muerte 412. El problema histórico que se toca aquí será tratado en la historia de la pasión (14, 64). Las ultrajantes estaciones del camino de la pasión de Jesús terminan en el asesinato violento. Y de nuevo, a diferencia del tratamiento que se da al tema en el relato de la pasión, aquí no se recurre a la manera especial de esta muerte, la crucifixión 413. El anuncio de la muerte carece de todo tipo de referencia escriturística. En esto coincide plenamente con 9, 31. El escupir no es una alusión a Is 50, 6, sino un tormento que forma parte de la ejecución 414. Pero más allá de la muerte se encuentra la resurrección después de tres días 415.

409. O deja fuera "pero los que le seguían tenían miedo>}. Con ello se violenta la idea de un mayor número de adeptos. Esta está indicada sólo de manera poco perfilada, pero presupuesta claramente en 10,52; 11, 9. Con ello se prepara ya la entrada en Jerusalén.

410. Cf. 1 Mac 4, 26; Est 6, 13; Lc 24, 14.

411. Esta idea está formulada aún con mayor claridad en Mt 20, 19: εἰς τό.

412. El inusual dativo κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτω es tal vez un latinismo: *Capite damnare*. Cf. BI-Oebr § 195, 2. Se esperaría el genitivo. Cf. la LA en O*

413. Cf. Mt 20, 19.

414. Cf. Séneca, *dial.* XII 13, 7: «Los atenienses llevaron a Aristides a la ejecución... como a uno al que se escupe a la cara».

415. Koíné Θ lo cambian a la expresión con tinte de fórmula «al tercer día».

Marcos confirmó importancia especial a este tercer anuncio de la pasión. Para él, su significado cristológico radica en que Jesús recorre voluntariamente el camino hacia la muerte, hacia Jerusalén. Ve con antelación su final hasta en sus más mínimos detalles y, sin embargo, no se deja desviar de su decisión. Acepta obedientemente la entrega a la muerte, dispuesta por el Padre. Pero, al mismo tiempo, este anuncio preciso es igualmente importante para los discípulos. Puesto que se encuentran en las proximidades de Jerusalén, deben saber lo que le espera allí a Jesús y a ellos mismos. Sólo así podrán tomar una decisión. Ciertamente, van siguiendo los pasos de su Maestro, pero todavía no son capaces de un seguimiento consciente. La gran hora de la revelación está aún por llegar para ellos. Se llama a la responsabilidad de manera especial a los doce, que deben estar con él (3, 14).

15. *Discusión entre los discípulos por los primeros lugares (10, 35-45)*

Jeremías, J., *Das Losegeld für viele (Mk 10, 45)*: Jud 3 (1947) 249-264; Wolff, H. W., *Jesaja 53 in Urchristentum*, Berlín 31952; Lohse, E., *Miirtyrer und Gottesknecht, 1955* (FRLANT 64), 117- 122; Dellíng, G., *Βάπτισμα βαπτισθῆναι*: NT 2 (1958) 92-115; Tyson, J. B., *The Blindness of Disciples in Mark*: JBL (1961) 261-268; Braumann, O., *Leidenskeleh und Todestaufe (Me 10,38 s)*: ZNW 56 (1965) 178-183; Feuillet, A., *La coupe et le bapteme de la passion*: RB 74 (1967) 356-391; Thyen, *Sündenvergebung*, 154-163; Kuhn, *Sammlung*, 151-160; Patsch, H., *Abendmahl und historischer Jesus*, 1972 (CTHm A1); Roloff, J., *Anflíngeder soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk X 45 und Lk XXII 27)*: NTS 19 (1972/73) 38-64; Kertelge, *Der dienende Menschensohn (Mk 10, 45)*, en *Jesus und der Menschensohn* (FS A. Vogtle), Freiburg 1975, 115-239; Moulder, W. J., *The Old Testament Background and the Interpretation of Mark X 45*: NTS 24 (1977/78) 120-127; Smart, J. D., *Mark 10, 35-45*: Interpretation 33 (1979) 288-293; Page, S. H. T., *The authenticity of the RamsonLogion (Mark 10,45b)*, en R. T. France-D. Wenham (eds.), *Gospel Perspectives I*, 1980, 137-161; Lindars, B., *Salvation proclaimed VII. Mark 10,45: A Ramson for many*: ExpT 93 (1982/82) 292-295.

35 Y Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, se acercan a él y le dicen: Maestro, queremos que nos concedas lo que te pedimos. 36 Pero él les dijo: ¿Qué queréis que os conceda? 37 Ellos le respondieron: Concédenos que nos sentemos en tu gloria uno a tu derecha y otro a tu izquierda. 38 Jesús les dijo: No sabéis lo que pedis. ¿Podéis beber la copa que yo bebo o ser bautizados **ϵϞη** el bautismo con que yo voy a ser bautizado? 39 Y ellos le respondieron: Podemos. Pero Jesús les dijo: Beberéis la copa que yo bebo y seréis bautizados con el bautismo con que yo seré bautizado. 40 Pero sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es asunto mío, sino para aquellos que ha sido preparado. 41 Y cuando los diez oyeron esto comenzaron a irritarse contra Santiago y contra Juan. 42 Jesús les

llamó aparte y les dice: Sabéis que quienes parecen dominar los pueblos los oprimen y los grandes emplean la violencia contra ellos. 43 Pero no es así entre vosotros. Sino que quien quiera ser el mayor entre vosotros será vuestro servidor. 44 Y el que quiera ser el primero entre vosotros, será el esclavo de todos. 45 Que tampoco el Hijo del hombre ha venido para ser servido, sino para servir y para dar su vida como rescate por muchos.

Análisis

La perícopa se divide en dos partes: la conversación con los hijos de Zebedeo (35-40) y el subsiguiente adoctrinamiento de los doce (41-45). La orientación a los doce une con mayor fuerza la perícopa al precedente anuncio de la pasión, pero apunta ya a una intervención redaccional. La conversación y el adoctrinamiento estuvieron unidos ya antes de Marcos. Ciertamente no podemos probar esto en este caso, pero lo sugiere la situación similar que encontramos en 10, 1-12 Y 17-27. La intervención de Marcos se concentra en el enlace 41 s. V. 41 pertenece completamente a Marcos por la preferencia de los doce (= los diez más Santiago y Juan)⁴¹⁶. En v. 42, el imperioso «les llamó aparte» provendrá del evangelista, de forma que la transición anterior a Marcos podría haber dicho: Y Jesús les dice (o: a sus discípulos).

Más difícil es determinar la historia de la tradición existente con anterioridad. Centrémonos primero en la conversación de los hijos de Zebedeo. Casi todos los comentaristas están de acuerdo en que ambos hermanos reciben de Jesús una doble respuesta a su petición. La primera, con la alusión a la copa y al bautismo, parece concederles el cumplimiento de su deseo mediante una condición determinada (38 ó 38 s). En la segunda respuesta, Jesús les dice que sólo Dios es competente para conceder lo que ellos piden (40). Bultmann piensa que la perícopa tuvo otra redacción más antigua y suprime 38 s como *vaticinium ex eventu*⁴¹⁷. Braumann juzga de manera similar, pero considera 38 s como una tradición independiente que fue unida secundariamente con el apotegma 35-37.40. Esta concepción carece de toda base ya que 38 s es inviable como unidad aislada ni tiene sentido alguno preciso⁴¹⁸. Y v. 40 como respuesta a la petición introducida

416. ἡρξάντο con infinitivo es característico del estilo de Marcos.

417. *Geschichte*, 23.

418. La interpretación de Braumann* refiriéndolo a los sacramentos de la eucaristía y del bautismo no convence. Dibelius, *Formgeschichte*, 57 suprime v. 38-40 y hace que v. 41 siga a v. 37. Pero tal solución no es buena pues en 41 ss se trata un tema distinto (ordenamiento de la comunidad) que en 35-37 Gerarquía celeste).

solemnemente y consignada en 35-37 no es satisfactorio. ¿Habría sido suficiente esta información que remite el asunto de los dos hermanos *ad calendas graecas* (es decir, que lo deja totalmente en el aire) para continuar la narración del relato? Pero es que todavía hay más. De v. 37 a 40 cambia la narración en el uso del término griego para «izquierda» (ἐξ ἀριστερῶν, ἐξ ἐδωνύμων, literalmente: la parte que promete dicha, un eufemismo que pasa por alto la creencia popular de que la parte izquierda significa desdicha)⁴¹⁹. Se puede valorar el cambio como indicio de que existe otro narrador. En otras palabras: el relato más antiguo comprende 35-38, un apotegma biográfico que, teniendo en cuenta una experiencia histórica, el martirio de los hijos de Zebedeo, fue ampliado posteriormente en 39 s, tal vez por el mismo redactor que introdujo también el adoctrinamiento de los discípulos. Si la hipótesis apuntada es correcta, habría que suponer que la pregunta fue planteada en un principio por discípulos a los que no se presenta con más detalles. Se la asoció con Santiago y Juan sólo unida con la experiencia histórica mencionada.

El adoctrinamiento de los discípulos comprende el doble dicho, estructurado en paralelo, en el que se habla de los grandes y de los primeros (cf. 9, 35), con una comparación irónica con los soberanos y los grandes de este mundo, y un *logion* del Hijo del hombre, muy debatido. La comparación con la tradición paralela en Lc 22, 24-27 muestra que, al menos, hay que considerar Mc 10,42-44 como unidad dada con anterioridad, de la que, naturalmente, formaba parte también un dicho conclusivo en el que Jesús se refiere a sí mismo. Puesto que resulta imposible derivar Lc 22 de Mc 10 y viceversa, será aconsejable considerar ambas piezas como dos conformaciones diversas de una tradición existente con anterioridad. En Lucas, ésta aparece en forma helenizante⁴²⁰. Si confrontamos Mc 10,45 con Lc 22, 27 encontraremos en Mc como cambios más sorprendentes el título de Hijo del hombre, el resumen de su actuación con «ha venido» y el dar la vida como rescate por muchos. A pesar de que estos tres cambios podrían haber sido introducidos simultáneamente, no se detecta un *logion* correspondiente del Hijo del hombre. Sólo en este lugar están unidos entre sí Hijo del hombre y muerte salvífica. Pero 45c —dar su vida como rescate por muchos— es un fragmento de tradición autónomo. 1 Tim 2, 610 confirma («que se entregó a sí mismo como rescate por todos»). Tal vez nos encontramos aquí ante un artículo de fe, conservado en Marcos en una forma más antigua y semitizante,

419. En el fondo, también ἀριστερός es un eufemismo, pero, al parecer, no se le consideró como tal.

420. eL H. Schürmann, *Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38*, 1957 (NTA 20/5), 63-99.

mientras que en 1 Tim 2, 6 aparece traducido «al griego»⁴²¹. Los orígenes de la interpretación de la muerte de Jesús como muerte salvífica están en el ámbito semítico-palestino (cf. la interpretación)⁴²². El servicio del Hijo del hombre y el que se exige a los primeros de la comunidad mantienen unidos 43 s y 45. El recuerdo de la entrega de la vida de Jesús como rescate por muchos pudo introducirse perfectamente puesto que como servicio de la comunidad, el servicio de las mesas, la muerte expiatoria de Jesús tienen un mismo trasfondo: la comunidad que celebra la eucaristía. Aquí está enraizada también la idea de la muerte salvífica de Jesús.

Estructuralmente, ambas partes de la perícopa —la conversación con los hijos de Zebedeo y el adoctrinamiento de los discípulos— se caracterizan por repeticiones o paralelismos. En la primera parte encontramos la correspondencia de petición y contrapregunta en 35 s, las repeticiones de beber y ser bautizado en 38 s, de sentarse a derecha e izquierda en 37 y 40. En la segunda parte, tanto 42 como 43 s son paralelismos sintéticos. En la unión de ambas partes, el «queremos» de la petición recogida en 35 es tomado en el doble «quien quiera ser» de! adoctrinamiento de 43 s, con lo que se convierte en respuesta. Existe también una correspondencia entre el «no sabéis» de 38 y el «sabéis» de 42. La primera parte resulta sumamente viva por el cambio constante de las personas que hablan, mientras que la segunda parte presenta un monólogo de Jesús. Ambas partes delatan su origen diverso ya que, en la primera, las frases se unen por medio de *δέ*, en cambio en la segunda con *καί*⁴²³. La primera parte se descompone en petición (35-37) y respuesta (38-40).

Explicación

35-37 Los dos hijos de Zebedeo se presentan (cf. 1, 19 s; 3, 17) ante Jesús para hacerle una petición personal. Se prepara esta petición escalonadamente. Su primera formulación general permite concluir que ambos hermanos esperan mucho de Jesús (para la formulación, cf. 6, 22). Al igual que en la discusión en 9, 33 ss acerca de quién es el mayor, se

421. Cf. *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ/δοῦς ἑαυτὸν; ὑπὲρ πολλῶν/ὑπὲρ πάντων*.

422. Kertelge* 234 aboga recientemente de nuevo en favor de la comunidad cristiana judea-helenista como lugar de nacimiento de la interpretación. Thyen, *Sündenvergebung*, 154-163 considera la totalidad de v. 45 como un *logion* transmitido aisladamente y con cuya ayuda los helenistas habrían polemizado contra una mesianología de la comunidad primitiva que había esperado la salvación más allá de la historia del apocalíptico Hijo del hombre. Roloff* 59 opina que v. 45c puede ser una abreviatura del dicho del pan y de la copa eucarísticos. Favorables al nacimiento en ámbito palestino se declaran Jeremias*; Lohse* 118 s; Hahn, *Hoheitstitel*, 57-59.

423. Bajo el aspecto de la historia de la tradición hay que suponer que un redactor se acomoda a la estructura del documento-base.

elige como momento la conexión con un anuncio de la pasión. La intención es clara: la interpretación equivocada de los discípulos se agranda a medida que se aproximan a Jerusalén, el lugar de la revelación. La cercanía de Jerusalén constituye el trasfondo para la petición de poder sentarse a izquierda y derecha de Jesús en su gloria; podría añadirse: en sus tronos. ¿A dónde apunta la ambición de los discípulos? Según 8, 38; 13, 26, el Hijo del hombre se revelará en su parusía para el juicio. Sólo puede pensarse en esto; no en la instauración de un reino mesiánico en Israel⁴²⁴. Si con ello se indica la perspectiva pospascual, para el evangelista lo rechazable de la petición esta en que pasan por alto la revelación en Jerusalén, a cuyo encuentro va Jesús con sus discípulos, es decir: la cruz, a la que pretenderían no prestar la menor atención. La sospecha de que detrás de esta petición de los hijos de Zebedeo se esconde una pretensión de hegemonía de los obispos de Jerusalén, introducida en el evangelio, es sumamente vaga. Además, la tradición posterior no relaciona esta sede episcopal con los hermanos Santiago y Juan⁴²⁵. Pero permanece abierto el interrogante de si hubo discípulos preferidos⁴²⁶.

38-40

Jesús responde a los hermanos ambiciosos haciéndoles ver que no perciben todo el alcance de su petición⁴²⁷. El cumplimiento de ésta exige que ellos beban previamente la misma copa que él y ser bautizados con el mismo bautismo que él. Esta doble imagen tiene paralelos o analogías en el ámbito judío sólo en lo que respecta a la primera parte. Pero dado que copa y bautismo tienen que designar la misma cosa, es aconsejable partir de la primera. En el antiguo testamento, la copa que Dios alarga a un individuo, al pueblo o a los pueblos y que éste o éstos tienen que apurar es una imagen para significar el destino, tanto bueno como malo. Aquí sólo puede tratarse de este último. La copa, que se llama también la copa de su ira (Is 51, 17), llena de vino de cólera (Jer 25, 15), significa desgracia y desdicha. Describe al mismo tiempo el juicio divino que cae sobre los impíos: «Sí, en la mano del Señor hay una copa; espumante de vino lleno de mixtura: lo escancia él; sorben hasta las heces; lo beben todos los impíos de la tierra» (Sal 75,9; cf. Jer 51, 7; 49,12; Lam 4, 21; Ez 23,31 s; Hab 2,16). Más tarde se utilizará la imagen para referirse a los padecimientos y muerte del

424. Contra Lohmeyer, que se basa en par Mt 20, 21. Sin embargo, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου no es original como tampoco la introducción de la madre como suplicante intercesora. Los puestos a la derecha y a la izquierda son los lugares de honor. El segundo en dignidad se sienta a la derecha; el tercero, a la izquierda. Cf. Billerbeck 1, 835 s.

425. Tyson* ha sostenido recientemente esta tesis. La lista de los obispos de Jerusalén consignada en Eusebio, *h. e.* IV, 5, 3 menciona 15 nombres; y en primer lugar a Santiago, hermano del Señor.

426. Cf. Schlatter 199.

427. Para οὐκ οἴδατε, cf. 4, 13; 9, 6; 14, 40.

mártir: de su martirio dice Isaías según NartJs 5, 13: «Pues sólo para mí ha mezclado Dios la copa». De manera similar habla Policarpo: «Te alabo porque me has honrado en este día y en esta hora; me has concedido participar en el número de los mártires en la copa de Cristo...» (MartPo] 14, 2)⁴²⁸.

Con la imagen de la copa, Jesús alude no sólo a su pasión y muerte, sino que interpreta ambos acontecimientos como juicio divino que él acepta en favor de los impíos. También el bautismo debe entenderse metafóricamente⁴²⁹. La metáfora ha sido construida sobre aquellas expresiones veterotestamentarias que comparan los padecimientos, la persecución y el infortunio con una corriente de agua en la que el hombre está a punto de caer: «Las olas de la muerte me envolvían, me espantaban las trombas de la corrupción» (2 Sam 22,5; d. Sal 42, 8; 69,2 s; 1s 43, 2; 1QH 3, 13_18)⁴³⁰. ¿Cómo participan los discípulos de esta copa y de este bautismo? ¿Se produce esto mediante los sacramentos de la eucaristía y del bautismo, a los que representaría la doble imagen? ⁴³¹. Esta exégesis, influida por Rom 6, 1 ss, pasa por alto que en Marcos el bautismo equivale a muerte y pasión mientras que Pablo parte del sacramento del bautismo y lo interpreta soteriológicamente refiriéndolo a la muerte de Jesús. Los discípulos aceptan copa y bautismo cuando están dispuestos a soportar tribulación y muerte en el seguimiento. Con esto se ha respondido a la pregunta de si hay discípulos preferidos. La preferencia se mide con medidas totalmente distintas a las que se han imaginado los dos; se aplica, concretamente, la medida del sufrimiento. Comenzando con una formulación en forma de pregunta (v. 38), se anuncia a los hijos de Zebedeo que participarán en la copa y en el bautismo de Jesús, después que éstos, con tono de autosuficiencia, han afirmado que sí pueden. Esta concretización se entiende perfectamente desde el conocimiento de que, entre tanto, ambos hermanos habían padecido el martirio. No se presupone que hubieran padecido simultáneamente el martirio. La cuestión histórica acerca del martirio de Juan —el de Santiago está atestiguado en Hech 12, 2— es sumamente difícil. Las

428. En Ireneo aparece por primera vez la concepción de un bautismo de sangre. Cf. Lohmeyer 222, nota 5.

429. Cf. Schweizer; O. Cullmann, *Die Tauflehre des NT*, 1948 (AThANT 12), 13 ss. Cf. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erjüillung*, 31956 (AThANT 6), 62, nota 166.

430. Dellling* 97-99 ha quitado fuerza a la objeción de que βάπτισμα es un término creado por el cristianismo y empleado siempre en sentido técnico. Llama también la atención sobre formaciones análogas de palabras en el griego de la Koiné. Cf. también Lc 12, 50; Is 21, 4 LXX: *καὶ ἡ ἀνομιὰ με βάπτισαι*.

431. Para la interpretación sacramental, cf. Feuillet*, Lohmeyer. Braumann* opina que los v. 38 s, que deben ser considerados aisladamente, reflejan una discusión en la comunidad que afecta a la justificación del bautismo cristiano y a la celebración de la eucaristía *sub una*; es decir: sin la copa eucarística.

tradiciones recibidas con posterioridad casi impiden la respuesta. Con todo, hoy parece abrirse un camino a medida que se impone la opinión de que «el discípulo al que Jesús amaba» del cuarto evangelio no fue el hijo de Zebedeo (d. Jn 21, 22 s) ⁴³². La palabra final dice que los discípulos no deben estar dominados por la espera de una recompensa especial, sino por la disposición de seguir el camino de la cruz. Los lugares de honor pertenecen a aquellos para los que están preparados por Dios ⁴³³.

Junto a la respuesta de Jesús se nos refiere la reacción de los restantes discípulos, los diez, a las pretensiones de los hijos de Zebedeo. Con ello se pone de manifiesto que toda la escena se ha desarrollado en el círculo de los doce (cf. 10, 32). Se describe la reacción con un término griego que designa la rabia que se da a conocer de palabra y de obra ⁴³⁴. Esa reacción da pie a un adoctrinamiento especial de los doce, a los que Jesús llama majestuosamente. El comportamiento de los soberanos y de los grandes de este mundo sirve de comparación. Se esconde una nota de ironía en esta comparación. Se percibe cuando se dice que parecen dominar los pueblos. El que llega a comprender sabe que Dios es el auténtico soberano. Los grandes de este mundo abusan de su poder y se vuelven incluso contra sus subordinados ⁴³⁵. Los destinatarios del escrito de Marcos han vivido el despotismo de Nerón. La comunidad de los discípulos debe regirse por otra ley. Frente a la conversación con los hijos de Zebedeo se ha desplazado el horizonte de la pregunta. No se debate ya los privilegios en el mundo celeste, sino el orden en la comunidad. Quien pretenda rango y presidencia en ella debe actuar como servidor y esclavo; no debe dejarse llevar por la ambición, sino por la disposición de servicio. 41-44

432. Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III, 1975 (HThK), 449-463 (ed. cast.: Herder, Barcelona). Sobre el destino de Juan el de Zebedeo nacieron tradiciones divergentes. Según una de ellas murió muy anciano de muerte natural. Según Tertuliano, *De praescript. haer.*, 36 fue introducido en aceite en ebullición, pero no sufrió daño alguno y fue exiliado a una isla. Determinadas informaciones retuvieron el recuerdo de una muerte de martirio de Juan de Zebedeo: Filipo de Side en el siglo V apoyándose en Papias, Georgios Hamartolos en el siglo IX, el martirologio sirio del 411 (para el 27 de diciembre). El calendario de Cartago del 505 nombra para el 27 de diciembre a Juan el Bautista y al apóstol Santiago. ¿Se produjo un cambio del Bautista por Juan de Zebedeo? CL Haenchen, *Weg*, 365 s; Taylor 442. Según Pesch II, 159 fue suficiente el martirio de uno de los dos hijos de Zebedeo para la ulterior formación de 39 s.

433. par Mt 20, 23 completa *ὑπὸ τοῦ πατρὸς* 1100. Todavía más chocante sería el rechazo si la variante LA «para otros está preparado» (*ἄλλοις* en lugar de *ἑαυτῷ*) fuera correcta: 225 it syrs. «Preparar» (*ἑτοιμάζω*) es el término usual para la actuación previsoría de Dios. Así preparó él, según LXX Ex 23, 20, a Israel la tierra. Pero sobre todo, prepara, según la literatura apocalíptica y en conexión con ella, la salvación del mundo futuro, que puede describirse de numerosas y variadas maneras: Hen el. 25, 7; Mt 25, 34, 41; Le 2, 31; Heb 11, 16.

434. Passow s.v. *ἀγανακτέω*, CL Mc 14, 4; 10, 14.

435. Se utiliza *κατακυριεύω* en 1 Pe 5, 3, en la exhortación a los presbíteros. CL LXX Sallo, 5, 10.

Habrá que tener en cuenta que las tensiones sociales entre libres y esclavos se reflejan en la comunidad. Como en 9, 35, en el segundo miembro del dicho doble se extiende el servicio a todos ⁴³⁶. *Diakonos* no es la designación de un ministerio, sino que apunta a los servicios en la dirección, proclamación, cuidado de los pobres así como de las mesas en las reuniones de la comunidad (cf. 1 Cor 16, 15; 2 Cor 4, 5; Rom 15,25; 16, 1; Col 1,7.25)⁴³⁷. El fundamento de esta exigencia es el servicio y la muerte expiatoria del Hijo del hombre. Con estos dos datos se resume la totalidad de la vida de Jesús bajo un aspecto determinado, como sucede también en las frases «ha venido». Mientras que su negativa a dejarse servir y su servicio son imitables, su muerte tiene sentido soteriológico único, pero obliga también a los discípulos. A pesar de la imbricación del aspecto parenético y del soteriológico, la afirmación cristológica es unívoca en cuanto que la entrega a la muerte continúa el servicio y arranca de él. El dicho resulta ininteligible si no se tiene presente el trasfondo de Is 53, 10-12. A pesar de que no se cita el texto de Isaías ni se aplica a Jesús la totalidad del destino del siervo de Dios, la idea de la muerte expiatoria vicaria por muchos ha sido tomada de allí en forma libre. Frente a Is 53, donde se presenta el sufrimiento expiatorio del siervo como actuación de Dios (y también frente a 2 Mac 7, 37 s; 4 Mac 6, 28 s; 17, 20-22), el dicho del Hijo del hombre acentúa la entrega voluntaria de la vida. *λύτρον* significa en el mundo griego y en LXX el precio del rescate por la vida marcada por la culpa. Indica la fianza que se paga por un esclavo, por un prisionero de guerra ⁴³⁸. El Hijo del hombre paga con su vida en lugar y en favor de muchos que han caído en la perdición. De esa manera, se convierte en redentor de ellos. No debería negarse que se está pensando en la liberación de la culpa de los pecados ⁴³⁹. No se dice a quién hay que pagar el precio del rescate. Aquí interesa destacar la voluntariedad de la muerte. Es incierto cuándo se opera la liberación redentora de los muchos, si en el juicio escatológico o ya en el presente ⁴⁴⁰. Habrá que tener en cuenta ambos momentos. Esto responde por lo demás a la historia de la repercusión de Is 53. El indeterminado concepto «los muchos» comprende una generalidad que designa —como en los escritos de Qumram— una

436. Cf. lo que se dijo arriba acerca de 9, 35.

437. Según Qid 32b, el rabí Gamaliel II sirve a la mesa. Y justifica tal ministerio con el ejemplo de Abrahán Gén 18, 8.

438. Cf. F. Büchsel, ThWNT IV, 341. *λύτρον* no es equivalente de *ašm*.

439. Thyen, *Sünde-Vergebung* 159-163 considera la muerte de Jesús como el sacrificio que restituye la relación correcta de alianza.

440. En Sab 5, 1 ss se relaciona Is 53 —aunque se deja a un lado la idea de expiación— con el juicio escatológico. En 4 Mac 6, 28 s; 17, 20-22, donde pudo influir también Is 53, 4 s.12, se piensa en la reconciliación del pueblo en el presente, que se produce mediante la muerte expiatoria de los mártires.

comunidad delimitada, el nuevo pueblo de Dios. Puede interpretarse también en sentido universal y extenderlo a todos los pueblos de la tierra. Este planteamiento universal emerge de la dependencia respecto de Is 53. 1 Tim 2, 6 (*ὕπερ πάντων*) lo confirma.

Juicio histórico y resumen

Para una reconstrucción histórica habría que partir de Lc 12, 50, no de la conversación con los hijos de Zebedeo 441. Esta presenta una discusión típica de los discípulos que, como creímos, se concretizó con posterioridad. La interpretación soteriológica de la muerte de Jesús remite a la tradición de la Cena. Por eso tendremos que tratar de nuevo allí las cuestiones históricas.

Marcos cierra con esta pericopa una sección del evangelio que está marcada por los tres anuncios de la pasión (8, 31; 9, 31; 10,33 s). Estos trazan el camino de Jesús a Jerusalén. La contemplación de la muerte expiatoria por los muchos constituye un final impresionante. El cortejo de Jesús y de sus discípulos se aproxima a la ciudad. Pero los doce se pierden en discusiones atizadas por la ambición. El evangelista ha acentuado este aspecto. En la imbricación de la conversación de los hijos de Zebedeo y del adoctrinamiento de los discípulos, ciertamente unidos antes de Marcos, la palabra exhortadora de 43-45 se convierte en respuesta última a las pretensiones descaminadas de los dos hermanos. Los miembros de la comunidad y sus dirigentes tienen que guiarse por el servicio y por la entrega de la vida del Hijo del hombre. Otros ocuparán el lugar a la derecha y a la izquierda del Hijo del hombre en la hora de la revelación. Esta se desarrolla por cauces distintos a los esperados. Serán dos malhechores que penderán de sus cruces flanqueando la cruz de Jesús. En verdad, 15, 27 no es una respuesta inmediata a la información oscura de 10, 40. Pero en el contexto total del evangelio hay un puente.

Colección anterior a Marcos

En esta parte del evangelio hemos encontrado tres pericopas en las que una narración independiente continúa mediante un adoctrinamiento de los discípulos, que interpreta a aquélla: el adoctrinamiento sobre el matrimonio, la historia del hombre rico y la petición de los hijos de Zebedeo (10,1-12.17-27.35-45). Y surge la pregunta de si Marcos encontró

441. Jeremias, *Te%gra*, 279 s sospecha, juntamente con C. H. Dodd, T. W. Manson, que Jesús esperó un padecimiento colectivo de los discípulos que comenzaría con su pasión. Cf. Kümmel (nota 429). Para el problema histórico de Lc 12, 49 s, cf. A. Vogtle, *Todesankündigung und Todesverständnis Jesu*, en Kertelge, K. (ed.), *Der Tod Jesu-Deutungen im NT*, 1976 (QD 74), 51-113, aquí 80-88.

estas tres pericopas formando ya una pequeña colección 442. Diversas observaciones pueden hablar en favor de esta posibilidad. Hay que tener en cuenta, sobre todo, que la interpretación de la tradición, realizada en el adoctrinamiento de los discípulos, apunta a problemas concretos de la comunidad: la indisolubilidad del matrimonio, la postura frente a las posesiones y la riqueza, el orden jerárquico en la comunidad. Marcos no se enfrenta en esta forma directa a problemas concretos de la comunidad. Existen, además, observaciones formales 443. Si es correcta la hipótesis de una colección anterior a Marcos, ésta pone de manifiesto que se creó un compendio práctico de reglas en cuestiones de lo distintivo cristiano. Porque en los problemas apuntados, la comunidad va por sus caminos propios. Marcos divide la colección y la ordena según sus objetivos. La pone al servicio de la idea del seguimiento de Jesús en el camino hacia Jerusalén.

Historia de su **influjo**

Punto central de la conversación de Jesús con los hijos de Zebedeo fue el anuncio de que ellos beberían la copa de Jesús y que debían ser bautizados con su bautismo. Los intérpretes siguieron dos caminos. Unos creen que se apunta al martirio y sufrimiento por Cristo. Se evalúa esto parenéticamente poniendo la mirada en los lugares de honor. Quien quiera ser ensalzado, rebájese. La corona pertenece al mártir 444. Apenas si se toca el problema histórico del posible martirio de Juan, dado que en el concepto de martirio no se incluía necesariamente junto a los padecimientos la muerte violenta.

La otra interpretación no sigue la línea de martirio, sino que arranca de una participación en los padecimientos de Cristo, abierta a todos. Se logra esta participación a través de los sacramentos de la eucaristía y del bautismo. De forma sorprendente, esta concepción del texto aparece por primera vez en un documento gnóstico (¿cristiano?), donde, además, fue traducida a mentalidad gnóstica 445. La interpretación revive de nuevo en Calvino, aunque en forma no sacramental: los discípulos tenían que asemejarse a la imagen del Maestro. Y esto sería posible no sólo mediante la violencia y la muerte cruenta. Los creyentes serían a lo largo de toda su vida como ovejas conducidas al matadero 446. Influído claramente por Pablo, Barth interpreta los v. 38 s hablando de la participación en la muerte de Jesús que se concede

442. Cf. Kuhn, *Sammlu»ge*, 36-38.168-191.

443. Son dignas de mención las siguientes consideraciones: en la pericopa domina el cambio de interlocutores. El adoctrinamiento de los discípulos echa mano de tradición antigua. Es perceptible una influencia cristiana judeo-helenística. Hay que situar la colección en este espacio. Grundmann 208 une las pericopas de la bendición de los niños y la del hombre rico en una pequeña colección en la que fue determinante la pregunta: ¿cómo se llega al reino de Dios?

444. Cf. Beda, PL 92, 235; Teofilacto, PG 123, 608.

445. ef. la llamada «Prédica de los Naasenos» 19, donde aparece Mc 10, 38 combinado con Jn 6, 53, en Hipólito, *re! om.*. *haer.* V 8, 11.

446. n, 152.

a los discípulos cuando mueren espiritualmente en Cristo y con Cristo ⁴⁴⁷. De esta manera puede ponerse entre paréntesis la cuestión de los lugares de honor.

En el adoctrinamiento de los discípulos, Calvino ⁴⁴⁸ utiliza v. 42 para mantener una controversia interesante con los anabaptistas. Estos consideraban el versículo como prueba de que reyes y funcionarios públicos deben ser separados de la comunidad de Dios. Estos no tienen en cuenta que aquí se establece una comparación «no entre cristianos y no cristianos, sino entre ministerios». La diferencia en los ministerios consiste, según Barth ⁴⁴⁹, en que, a diferencia de lo que sucede en todas las comunidades humanas restantes, en la comunidad cristiana no existe separación alguna entre carga y dignidad. Sólo en las cargas y con las cargas del servicio se da, escondida e incluida en éstas, la dignidad. J. Ratzinger ⁴⁵⁰ pregunta cómo los sucesores de los apóstoles llegaron —en el cambio constantiniano que trajo consigo la identificación de la Iglesia con la sociedad del occidente cristiano— a considerar como correcto lo contrario de lo que se había dicho a los apóstoles: que no debían convertirse en príncipes de esta sociedad. Este autor ve aquí una recaída en lo precristiano, en lo pagano.

Según Teofilacto, el alma grande está dispuesta a soportarlo todo, a servir a todos. En la antigüedad y en la edad media se relaciona el servicio del Hijo del hombre (v. 45) con la encarnación ⁴⁵¹. Según Pannenberg, todo servicio tiene un carácter vicario y así se produce una conexión entre vida y muerte del Hijo del hombre ⁴⁵². Barth acentúa el carácter parenético del *logion*. Jesús confirma su exigencia con las acciones de su vida; la desnuda del carácter de exigencia y hace que se transforme en ofrecimiento de la gracia de Dios ⁴⁵³. Rechazaron la idea de una muerte expiatoria vicaria los que consideraron al individuo como fenómeno fundamental de la ética y la comunidad como composición secundaria de individuos (A. Ritschl, d. los soci-nianos) ⁴⁵⁴. Frente a todo esto, Pannenberg apunta a la consciencia de la imbricación social en Israel, que retrocedió desde Ezequiel, pero que en nuestro tiempo se ha hecho inteligible de nuevo. Y ve el significado de la muerte vicaria de Jesús en que nadie tiene que morir ya solo, excluido de cualquier comunión y separado sobre todo de la

447. *Dogmatik* IV/4, 17.

448. *Π*, 154.

449. *Dogmatik* IV/2, 782.

450. *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 273 (ed. cast.: *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972).

451. Beda, PL 92, 235; Teofilacto, PO 123,608; Calvino *Π*, 156.

452. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 320.

453. *Dogmatik* III/2, 257.

454. Cf. Pannenberg, *o. c.*, 327.

comuni3n con Dios y de su salvaci3n futura. «Incluso aquel que es condenado por un estado... no queda ya enteramente abandonado. La sociedad ya no tiene ning3n poder definitivo sobre la autoconciencia de los individuos. Quien est3 unido a Jes3s, muere ciertamente, pero muere con la esperanza en la vida de la resurrecci3n de entre los muertos, manifestada ya en Jes3s» 455.

455. *[ibid., 326. Cf. Barth, Dogmatik IV11, 253 (el Juez como el que es juzgado en nuestro lugar).*

LA ACTUACIÓN DE JESÚS EN JERUSALÉN (10, 46-13,37)

Cuando la perícopa introductoria cierra la curación del ciego de Jericó diciendo que éste siguió a Jesús en su camino hacia Jerusalén nos presenta un ejemplo del seguimiento y del discipulado. De esta manera, Marcos, al comienzo de esta sección, expresa también su interés por la existencia de los discípulos. Jesús entra en Jerusalén aclamado por la multitud. La maldición de la higuera y la airada protesta contra la profanación del templo son como nubarrones oscuros que anuncian anticipadamente el juicio amenazador. Una conversación sobre la fe enseña qué es lo importante. Con posterioridad, Jesús se verá confrontado con diversos grupos de adversarios: con miembros del sanedrín, fariseos y herodianos, con saduceos que le lanzan preguntas capciosas a las que él responde de manera tajante. El escriba sensato y la viuda pobre están al final y enseñan que Israel se ha excluido, pero que el camino hacia el nuevo pueblo de Dios y a su Reino continúa abierto para cada individuo. En un adoctrinamiento especial, recogido en el cap. 13, se instruye a cuatro discípulos sobre el final de Jerusalén y acerca de la catástrofe que tendrá lugar al final de la historia. Se exhorta a todos a permanecer vigilantes (13, 37). En el centro del discurso está la parusía del Hijo del hombre, que significará la revelación última y definitiva y pondrá fin para siempre al secreto mesiánico. La totalidad de la sección, aunque compuesta de materiales ciertamente dispares, adquiere una unidad mediante el lugar de Jerusalén, más concretamente, del templo, frente al cual Jesús adoctrina a sus discípulos. De esta manera, el camino de Jesús de Galilea a Jerusalén, que traza el evangelio, tiene importancia no sólo para Jesús, sino también para la suerte del pueblo de Dios.

1. *El ciego Bartimeo
es curado por su fe* (10, 46-52)

Theology: JBL 92 (1973) 224-243; Berger, K., *Die königlichen Messiastraditionen des NT*: NTS 20 (1973/74) 1-44; Schenke, *Wundererzählungen*, 350-369; Koch, *Bedeutung*, 126-132; Johnson, E. S. Jr., *Mark 10*, 46-52: *Blind Bartimaeus*: CBR 40 (1978) 191-211; Culpepper, R. A., *Mark 10*, 50: *Why mention the garment?*: JBL 101 (1982) 131-132.

46 Llegan a Jericó. Y al salir de Jericó, acompañado de sus discípulos y de una muchedumbre numerosa, el hijo de Timeo, Bartimeo, un mendigo ciego, estaba sentado junto al camino. 47 Al enterarse de **que** era Jesús el Nazareno, comenzó a gritar y a decir: ¡Hijo de David, Jesús, ten compasión de mi! 48 Muchos le increpaban para que se callara. **Pero** él gritaba mucho más: ¡Hijo de David, ten compasión de mí! 49 Jesús se detuvo y dijo: ¡Llamadle! Llaman al ciego y le dicen: ¡Animo, levántate! Te llama. 50 Y él, arrojando su manto, dio un brinco y vino a Jesús. 51 Jesús le respondió y dijo: ¿Qué quieres que te haga? El ciego le dijo: Rabbuni, ¡que vea de nuevo! 52 Y Jesús le dijo: ¡Vete! Tu fe te ha salvado. E inmediatamente volvió a ver de nuevo. Y le seguía por el camino.

Análisis

El relato de milagro ha sido transmitido con el nombre del sanado y con la indicación del lugar donde tuvo lugar la curación. Ambas anotaciones son originales ¹. Mateo y Lucas suprimen el nombre Bartimeo, que ya no les dice nada y se interpreta ya en Marcos secundariamente en el sentido de «hijo de Timeo». El desplazamiento de la curación del camino a Jericó al camino de Jericó a Jerusalén, así como la mención de los discípulos y de una muchedumbre numerosa en 46 son obra de Marcos. El evangelista prepara la entrada en Jerusalén. La perícopa podría haber comenzado, pues, en otro tiempo así: «Llegan a Jericó. Y Bartimeo, un mendigo ciego, estaba sentado junto al camino». La invocación «¡Hijo de David!» es, por el contrario, anterior a Marcos ². No puede considerarse el predicado de hijo de David como interés de Marcos ni como preparación de la perícopa de la entrada. No está presente allí (11, 10). No podemos emitir una decisión segura acerca de si entró con posterioridad en la tradición anterior a Marcos porque está en una supuesta tensión con el tratamiento «rabbuni» en 51. Sin embargo, es poco probable. Tampoco v. 48 puede considerarse como redacción de Marcos ³. La insistencia de la multitud ante el ciego para que éste guarde silencio nada tiene que ver con el mandato de guardar silencio anotado por Marcos en otros lugares. Esa invitación a guardar silencio es, más

1. Contra Bultmann, *Geschichte*, 228.

2. De distinta manera Schenke, *Wundererzählungen*, 359 s.

3. Así Schenke, *Wundererzählungen*, 358.

bien, un impedimento en el camino de la fe, obstáculo que el ciego supera. El tema de la obstaculización cuadra perfectamente ⁴. Si nos percatamos de que en el relato se trata más de la fe de Bartimeo que del milagro que sucede en él, comprenderemos que estén ausentes elementos específicos de un relato de milagro tales como la descripción de la fatalidad del ciego, gesto de curación o palabra de sanación. En lugar de esta última ha entrado la confirmación de la fe en 52a. Ella sustituye también a la reacción de la muchedumbre. No es necesario suponer la transformación detallada de un relato de milagro. Desde el comienzo se contó el relato de manera que Bartimeo y su fe -no Jesús- ocuparon el lugar destacado, a pesar de que el nombre de Jesús aparece seis veces. Se narra la pericopa desde el punto de vista del mendigo ⁵. La anotación final de que el curado sigue a Jesús en el camino delata una vez más las preocupaciones de Marcos centradas en la idea del seguimiento, de la que nació esta escena. El indicado cambio de perspectiva hizo que se entendiera la historia no como relato de milagro, sino como leyenda personal ⁶. Pero el elemento personal es demasiado pálido para una composición de ese tipo. Tenemos aquí una forma cambiada y específicamente cristiana de un relato de milagro al que, por la acentuación de la fe, podríamos denominar relato de fe ⁷. Su *milieu* es el cristianismo judeopalestino ⁸.

Explicación

En su andadura hacia Jerusalén, Jesús y los discípulos llegan a **46** Jericó ⁹, ciudad con palmeras, en un oasis de la hondonada del Jordán, situada a 250 metros bajo el nivel del mar. La Jericó novotamentaria, situada al suroeste de la ciudad de Jericó mencionada en el antiguo testamento, 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. Sin

4. Cf. Theissen, *Wundergeschichten*, 146.

5. Se han emprendido diversos intentos para trazar los perfiles de un relato original. RoloIT, *Kerygma*, 123-125 asigna a ese relato 46b.47.51 s (sin ἐν τῇ ὁδοῦ); Burger, *Davidsohn*, 42-46, por el contrario, 46b.47a.50-52. Schenke, *Wundererzählungen*, 356 s, opina que Mc, en la configuración de 52, habría dejado fuera una palabra primigenia de curación.

6. Koch, *Bedeutung*, 129, empalmado con Dibelius, *Formgeschichte* (1.^a ed.). 25. En la segunda edición, Dibelius, *Formgeschichte*, 49, incluye la pericopa entre los paradigmas.

7. Schille, *Wundertradition*, 26 s, sitúa la pericopa como tradición de la fundación de la comunidad de Jericó.

8. A favor hablan el nombre del sanado, Jericó, el tratamiento de rabbuni.

9. Cf. Abel, *Géographie* II. 357-360.

detenerse en la ciudad ¹⁰, la comitiva de Jesús se encuentra con el ciego mendigo Bartimeo al abandonar Jericó ¹¹. No se dan más detalles de la muchedumbre que acompaña a Jesús. En consecuencia, no podemos saber con claridad si, junto a los seguidores de Jesús, coincidieron casualmente en el camino otros que peregrinaban a la fiesta. 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. Con acierto, hoy no se sostiene ya la interpretación simbólica del nombre ¹².

47-50 El ciego mendigo se entera de que Jesús de Nazaret (cf. 1,24) ¹³ pasa por allí. Se presupone que está enterado de la actuación de Jesús. Le grita utilizando el tratamiento de «Hijo de David» y le suplica que se compadezca. 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 ¹⁴. 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 ¹⁵. En esta secuencia de concepción regio-mesiánica se basa la invocación de Jesús como hijo de David, con la que Bartimeo confiesa su fe. Las gentes, a las que no se presenta con más detalle, le mandan que guarde silencio. Quien opine que pretenden poner trabas a la manifestación de la dignidad de hijo de David propia de Jesús, interpreta desde el secreto mesiánico de Marcos, que está totalmente ausente aquí ¹⁶. Jamás parte este secreto del pueblo o de los discípulos. Más bien, se pretende silenciar la molestia que producen los gritos del ciego. De esta manera se pone a prueba su fe. No cesa en sus

10. De distinta manera Lc 18,35-19,10.

11. D Θ 565 sustituyen el infrecuente término *προσσίτης*, que podría pertenecer al lenguaje coloquial, por *ἐπιτιθών*.

12. La derivación, citada ocasionalmente en tiempo anteriores, de «Hijo del ciego» (*Barsemíai*) o «Hijo del impuro» es falsa.

13. ✠ C koiné leen: Jesús el nazoreo. Esto se debe a influencia de los paralelos. Mc no conoce este nombre (cf. 14,67; 16,6).

14. Hahn, *Hoheitstitel*, 263 s.

15. Cf. Berger* 3-9. Especialmente cercano se encuentra TesSal 20, 1. Allí, un hombre pide ayuda al rey: «Ten compasión de mí, rey Salomón, hijo de David». Según Jos., *Ant.*, 9, 64, una mujer grita al rey Hadad: «Ten compasión de mí, oh Señor». Burger, *Davidsson* 62, opina que la petición de compasión va dirigida al Hijo de Dios. Schenke, *Wundererzählungen*, 359 considera el título hijo de David como una designación de baja.

16. Contra Burger, *Davidsson*, 61.

llamamientos de auxilio y, de este modo, logra que se detenga el cortejo de Jesús. Por orden de éste, van a llamarle. La exclamación «¡ánimo!» no debe entenderse psicológicamente como cambio de talante de la muchedumbre. Prepara el milagro de curación (cf. 6, 50). Bartimeo, presa de los nervios, hace lo que le dicen. El texto tiene una variante digna de mención. Según ella, el mendigo, antes de llegar ante Jesús, se ha echado encima el manto (*ἐπιβαλὼν*)¹⁷. Diversos intérpretes¹⁸ ven aquí colorido oriental. Un mendigo ha extendido ante sí su manto para recoger pequeñas limosnas. Pero según el texto actual, Bartimeo arroja su manto (*ἀποβαλὼν*) para apresurarse en ir a Jesús. Según esto, parece que lo tenía puesto. Tal vez sería exagerado considerar esto último como una remodelación helenista del detalle bíblico ya que el arrojar el vestido es expresión de excitación suma. También para este punto existe un paralelo bíblico (2 Re 7, 15).

Se presenta la reacción de Jesús como su respuesta. Con ello se pone de manifiesto su inclinación personal al mendigo. La pregunta acerca del contenido de la súplica recuerda 10, 36 y pretende subrayar el poder regio del destinatario de la petición, que parece llamar al ciego como para concederle una audiencia. Si es clara la petición en esta situación, no lo es menos lo inaudito de su contenido. El tratamiento arameo *rabbuni*, que no se traduce, es una acentuación de «rabí» («mi dueño»)¹⁹ y, para los oídos no judíos, encierra un acento majestuoso (también presente en Jn 20, 16). En lugar de un gesto de curación está la afirmación de Jesús de que la fe ha salvado al ciego. La fórmula, conocida ya por 5, 34 (cf. Lc 7, 50; 17, 19), tiene aquí mayor peso ya que en la mujer que padecía flujos de sangre precedió el contacto físico con Jesús, mientras que en el caso del ciego todo se basa en la fe. Por consiguiente, la afirmación de la curación es más que el recobrar la vista, que podría ser una reminiscencia de Is 42, 18. No sólo ha logrado la visión corporal, sino que, mediante su fe, ha conseguido el acceso a Jesús, que es capaz de salvarlo. Marcos ha desarrollado más esta unión personal realizada en la fe. El que en otro tiempo fue ciego se convierte en seguidor de Jesús. Hay que dar todo su significado al término *ἀκολουθεῖν*. Como seguidor, es discípulo. El camino que inicia acompañando a Jesús, es el camino a la pasión.

17. sy^s 565.

18. Por primera vez Lohmeyer.

19. Ef. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 12. Numerosos manuscritos cambian el sorprendente tratamiento. O it: Kyrie Rabbi; 124 k q: Rabbi; 409: Kyrie.

El enjuiciamiento histórico de la perícopa ha sido sumamente variado. Mientras que Bultmann ²⁰ lo considera como una formación tardía, por ejemplo Hirsch habla de realidad histórica observada con precisión ²¹. La conformación de la perícopa como historia cristiana de fe permite reconocer la importancia teológica y catequética que tuvo. Esto no excluye en modo alguno que haya conservado el recuerdo histórico de la curación de un ciego, llamado Bartimeo, en el camino de Jericó. Los autores de la tradición conocían todavía a Bartimeo y su realidad. El que haya desaparecido el nombre en las referencias paralelas debe ser relacionado con la desaparición del recuerdo histórico ²².

Resumen

Para Marcos, la narración con su referencia a Jericó se prestaba perfectamente para establecer el paso de las correrías de Jesús a la meta de éstas, Jerusalén. El evangelista deja en ella su sello con el tema del seguimiento. El ciego «en el camino» le suministró un punto de conexión perfecto. La inclusión de los discípulos, el tema del camino y el seguimiento elevan la narración a un relato de discípulos en el sentido de que éste presenta ahora un aspecto esencial de la existencia de los discípulos. Sí el tema de la fe estaba presente en el relato antes de Marcos, el ciego sanado se convierte en discípulo ejemplar. VIo es no sólo por su fe inquebrantable, sino, ahora de manera especial, por su disposición a seguir a Jesús en su camino a Jerusalén. ¿Ha pasado por alto el evangelista la proclamación pública de la dignidad de hijo de David o no ha tenido interés en esta ocasión por el «secreto mesiánico»? ²³. Ciertamente, el título de hijo de David no es para él la expresión última de la revelación de Jesús (cf. 12, 35-37), pero lo considera como su acuñación válida. Marcos actúa menos precavidamente con su secreto mesiánico donde está asegurado que la revelación mesiánica de Jesús no puede considerarse aisladamente, sino en su relación con la cruz. Es lo que sucede aquí. El mendigo de Jericó es para Marcos verdaderamente un creyente porque alcanzó la verdade-

20. *Geschichte*, 228. Cf. Burger, *Davidsson*, 42-46.

21. *Früingeschichte I*, 117. Cf. E. Stauffer, *Messias oder Menschensohn?: NT 1* (1956) 81-102, aquí 84, que, ciertamente, sobrevalora considerablemente el detalle histórico; y Schenke, *Wundererzählungen*, 363.

22. La esquematización de la perícopa alcanza su grado máximo en Mt 20, 29-34; 9, 27-31, que la transmite dos veces y habla de la curación de dos ciegos.

23. Burkill, *Revelation*, 192, considera la mesianidad de Jesús, manifestada públicamente, como una inspiración pasajera, como una ocasión que no habría sido aprovechada.

ra orientación de su fe. Ella descansa en la cruz que se prepara a Jesús y a sus seguidores (8, 34).

Historia de su influjo

Hasta la llegada de la exégesis crítica, los intérpretes se esforzaron en armonizar las expresiones divergentes de los tres sinópticos. Sobre la base de la armonización se Jleva a cabo una interpretación alegorizante que habría prevalecido durante un milenio y que podría considerarse como ejemplo clásico de exégesis medieval ²⁴. Jericó, relacionada etimológicamente (en hebreo) con «luna», es el tipo de esta tierra. El ciego en el camino representa al género humano irredento. La armonización hace posible identificar a Bartimeo, que (según Lucas) está sentado delante de Jericó, con Israel, y los dos ciegos que (según Mt 20, 29 ss) esperan a Jesús después de Jericó, con el mundo de los gentiles. Jesús se dirige, como el Hijo de Dios encarnado, hacia Jericó. Las gentes que impiden los gritos del ciego son aqueJJas fuerzas que distraen del cristianismo, que quieren llevar a la filosofía pagana y a la ley judía. Jesús cura la ceguera: «Ven todos aquellos que creen lo que enseña el evangelio» ²⁵. Y conduce al sanado a Jerusalén, al mundo celeste.

En forma distinta sobrevive la alegoría en la «Investigación de la Vida de Jesús». Volkmar cree reconocer en Bartimeo al judeocristianismo cegado que ve en Jesús sólo al hijo de David (y no al Hijo de Dios) ²⁶. Con mirada profunda, Pannenberg reconoce las conexiones cristológicas cuando califica de obligación regia la ayuda concedida al que padece necesidad ²⁷.

2. *Hallazgo de la montura y entrada en Jerusalén* (11,1-11)

Smit Sibinga, J., *Het Ezeltje aan de weg in Marcus* 11, 4: *VoxTh* 27 (1956/57) 5-12; Kuhn, H. W., *Das Reittier Jesu in der Einzugs-geschichte des Markusevangeliums*: *ZNW* 50 (1959) 82-91; Lohse, E., *Hosanna*: *NT* 6 (1963) 113-119; Burger, *Davidsson*, 46-52.63 s; Patsch, H., *Der Einzug in Jerusalem. Ein historischer Versuch*: *ZThK* 68 (1971) 1-26; Crossan, I. D., *Redaction and Citation in Mark 11,9-10 and 11, 17*: *BR* 17 (1972) 23-50; Sibler, W., *Untersuchungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mk 11, 1-11* (Liz. Diss.) Münster 1972; Jeremias, J., *ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ/ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ*: *ZNW* 65 (1974) 273-276; Schenk, *Passionsbericht*, 166-175; Stock, K., *Gliederung und Zusammenhang in Mk 11-12*: *Bib* 59 (1978) 481-515; Carr, D., *Jesus, the king of Zion. A traditio-historical inquiry into the*

24. Cf. Beda, PL 92, 236 s; Teofilacto, PG 123,609; Erasmo, Bd. 7, 240-242.

25. Erasmo, 242.

26. En D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, Leipzig 1864,428.

27. *Fundamentos de cristolog"ia*, 291.

so-caUed «triumphal entry» of Jesus, London 1981; Kallikuzhuppil, J., *The temple section in Mark* (Me 11-12). *An introduction to the passion narrative* 1-11, Roma 1982; Catchpole, D. R., *The «Triumphal» Entry*, en E. Bammel-C.F.D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge-London-New York 1984,319-334.

1 Cuando se aproximan a Jerusalén, cerca ya de Betfagé y Betania, al pie del monte de los Olivos, envía a dos de sus discípulos 2 y les dice: Id al pueblo que está enfrente de vosotros e inmediatamente que entréis en él, encontraréis un pollino atado, sobre el que no ha montado todavía hombre alguno. Desatadlo y traedlo. 3 Y si alguien os dice: ¿Por qué hacéis eso?, decidle: El Señor lo necesita y enseguida lo devolverá acá. 4 Partieron **ellos** y encontraron un pollino, atado a una puerta, fuera, en la calle. Y lo desataron. 5 Y algunos de los que estaban allí les dijeron: ¿Qué hacéis, desatáis el pollino? 6 Pero ellos respondieron lo que Jesús les había dicho. Y les permitieron partir. 7 Traen el pollino a Jesús y colocan sobre él sus mantos. Y él se sentó encima. 8 Muchos extendían vestiduras sobre el camino; otros follaje cortado de los campos. 9 Los que iban delante y los que le seguían gritaban: ¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! 10 ¡Bendito el reino que viene de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas! 11 Y entró en Jerusalén en el templo y echó una mirada a todo lo que le rodeaba. Y cuando ya llegó la hora del atardecer, salió con los doce para Betania.

Análisis

Los diversos análisis sobre la perícopa difieren considerablemente entre sí. Hay que tener presente que se informa de dos sucesos que, sin embargo, están profundamente imbricados el uno en el otro: el de la preparación de la montura y el de la entrada en Jerusalén. El hallazgo del pollino, el envío de los dos discípulos y el anuncio de una señal tiene un paralelo sorprendente en 14, 12-16. Pero Dibelius ve una diferencia entre II, 2-7 Y 14, 12-16²⁸. Consiste en que la leyenda del hallazgo y la última cena están en una cierta tensión entre sí, mientras que el relato de la entrada es la continuación lineal del hallazgo. Por eso considera él 11, 1-10 como una unidad.

Por el contrario, Schenk* considera que en 11, 1-11 se han fundido dos narraciones que anteriormente fueron independientes: un relato de entrada, marcado por lo apocalíptico-escatológico, que se encuentra en 41.1a.8a.9s.I lac y que pende de Betania, y otra leyenda de entrada que sitúa en el centro la montura encontrada milagrosamente, unida con Betfagé, a la que hay que sumar 15a.

En contra de la unidad de 11, 1-11 ya favor de una ampliación en torno a 2-7 hablan ante todo las siguientes observaciones: la montura

deja de desempeñar papel alguno en 8-11, en 7 y 8 se emplean de matlera distinta las vestiduras de los discípulos o de la gente, en 3 y 9 el predicado Kyrios tiene diversas significaciones. La ampliación recibió sus inspiraciones de Zac 9, 9; Gén 49, 11. Puesto que el relato de la entrada en 1.8-11 estaba marcado ya mesiánicamente, era natural añadirle el tema del Príncipe de la paz que cabalga sobre un pollino. En cuanto a la forma, el hallazgo de la montura responde ampliamente a un esquema que es conocido en el antiguo testamento (cf. LSam 10,2-10; 1 Re 17, 8-16, donde se contiene también la fórmula de los enviados)²⁹. El relato complementario se atribuirá a la comunidad cristiana judea-helenística a causa de la atención que presta a Septuaginta (*πῶλος*) y del cristológico predicado Kyrios.

El relato de la entrada 1.8-11 que se destaca con ello, da a entender su orientación mesiánica no sólo mediante la aclamación de la gente, sino también por medio del extender los vestidos sobre el camino (cf. 2 Re 9, 13). Considerada desde aquí, se relativiza la pregunta de si 10 es una añadidura. Como hay que pensar que la tradición más antigua de esta narración hunde sus raíces en suelo palestino, pero v. 10 suena a no judío por su expresión «padre David», es de suponer que representa una añadidura posterior³⁰. Tal vez entró en el entramado con el relato del hallazgo, en el que quizás tuvo lugar también la coincidencia de la cita de LXX Sal 117,26 con la biblia griega. Puesto que el documento más antiguo alcanzable de la perícopa no nos permite reconocer que Jesús cabalgara, habrá que tener esto presente cuando se intente lograr una reconstrucción histórica. Bultmann incluye la perícopa entre las narraciones de historia y leyendas³¹; Dibelius³² la cuenta entre las leyendas culturales, que están marcadas por la palabra santa del antiguo testamento. Nosotros deseáramos hablar de una historia de Cristo, de una nueva forma cristiana, que, echando mano del antiguo testamento y en forma biográfica, proclama a Jesús como el Mesías.

Marcos encontró la perícopa en una forma ya ampliada³³. Sus principales intervenciones se encuentran al comienzo y al final de la narración. Al principio sorprende la triple indicación de lugar. «En el monte de los Olivos» indica la situación de Betania. Jerusalén proviene, con suma probabilidad, del evangelista. Puesto que ya en 10, 32

29. cf. Dormeyer, *Passion*. 92-94.

30. También «Hosanna en las alturas» carece de paralelos judíos. Schenke, *Passionsbericht*, 172, considera 9a. 10 como unidad; Suhl, *Funktion*, 52, considera que v. 10 fue anterior a Marcos, mientras que 9a se debe a la R-Mc. Atinadamente designa Klostermann v. 10 como comentario a la cita del salmo en v. 9.

31. *Geschichte*, 281.

32. *Formgeschichte*, 119.

33. De manera distinta Suhl, *Funktion*, 52.

anunció literalmente la meta de este camino, es importante para él ahora la llegada a la ciudad. El relato anterior a Marcos menciona Jerusalén en 11a. Betfagé, que sólo se menciona aquí dentro de los evangelios (igualmente par Mt 21, 1; Lc 19, 29), es componente original de la antigua narración de la entrada. En cuanto a «Betania en el monte de los Olivos» tenemos que considerarlo o como creación de Marcos, que aquí y en lo que viene a continuación mencionará repetidas veces este lugar como punto de apoyo de Jesús, o esta indicación de lugar proviene del redactor anterior a Marcos, que creó la ampliación con la montura. Podría haber conocido la significación escatológica del monte de los Olivos. Ningún intento de solución ha logrado eliminar la incongruencia geográfica de nombrar a Betfagé antes que a Betania ³⁴. Al final, con v. 11 εἰς τὸ ἱερόν, el evangelista logra la conexión con lo siguiente ³⁵.

De acuerdo con el análisis, la perícopa se divide en dos secciones: la preparación de la montura (1b-7) y la entrada en la ciudad (8-11a). 1a y 11b son anotaciones geográficas que sirven de marco y corresponden al movimiento de entrada y salida de la ciudad. 1b-7 se subdivide en encargo (1b-3) y cumplimiento (4-7), cuidadosamente trazados y relacionados el uno con el otro: las palabras del encargo se repetirán en el relato del cumplimiento. Esto quiere decir que todo se desarrolla tal como Jesús lo había determinado con anterioridad. 8-11a ofrecen los gestos de saludo (8) y los gritos de saludo (9 s), estructurados en paralelo y compendiados en el grito de hosanna.

Explicación

- 1 Se ha llegado a la meta del viaje. Las tres designaciones de lugar, que introducen el relato de la entrada, sirven para poner a Jerusalén en primer plano. De las dos denominaciones utilizadas en la antigüe-

34. Según Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 118, Betfagé es la indicación geográfica más antigua; según Berger, *Davidsson*, 63, Betania. Schenk, *Passionsbericht*, 169 relaciona Betfagé con uno de los relatos supuestos por él, y Betania con el otro. Schweizer 124 da a entender que cuenta con una entrada en Betania (en lugar de en Jerusalén).

35. Se puede prescindir aquí de elaboraciones estilísticas que Marcos pudo haber llevado a cabo. Sin embargo, la constatación de un término preferido por Marcos no justifica en modo alguno la suposición de que una frase o media provengan del evangelista. Ningún autor puede reclamar para sí palabras preferidas en este sentido. Esto es particularmente imposible cuando se trata de vocablos corrientes en el trato coloquial. Hay que decir esto en contra del análisis de Schenk. Nos limitaremos a mencionar un solo ejemplo: no convence que Schenk, *Passionsbericht*, 172 considere πολλοί en v. 8 como de la R-Mc aduciendo que éste es uno de los términos preferidos de Mc. Tampoco el tiempo presente es una medida que pueda aplicarse de manera absoluta a un narrador. Puesto que según Schenk el narrador de 2-7 tuvo que haber narrado en presente, tiene dificultades con v. 4 y las soluciona de manera un tanto violenta (171).

A favor de la redacción de v. 11 por Mc hablan el cómputo del día que comienza aquí y la mención de los doce.

dad para designar a la ciudad (Ἱεροσόλυμα y Ἱερουσαλήμ), 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 no judíos para la ciudad ³⁶. La elección de Marcos no es fruto de la casualidad, pues Jerusalén, que se menciona de manera neutral sólo en 3, 8, es para él la sede de los adversarios de Jesús (3, 22; 7, 1), el lugar donde ellos lo matarán (10, 32; 15,41). Tampoco es pura casualidad el que Jesús se retire (11, 11) después de la primera visita a la ciudad. En cuanto a Betfage (etimológicamente = casa de los higos) sabemos muy poco a ciencia cierta. ¿Era un pueblo o una finca rústica? Según Dalman ³⁷ se trata de un recinto situado fuera de Jerusalén, que comenzaba en el límite del santuario, es decir, delante del muro este de la ciudad. La *halajá* lo considera ya como parte de Jerusalén ³⁸.

Betania, su etimología es insegura, estaba situada a 15 estadios (= 2,775 km.) de la ciudad, al este del monte de los Olivos, de forma que no se podía ver desde la ciudad. Además, no se encontraba en la ruta que seguían los peregrinos para llegar a Jerusalén ³⁹. Cuando se menciona que Betania se encuentra en el monte de los Olivos ⁴⁰ se pretende subrayar la importancia de este monte, considerado ya en el antiguo testamento como lugar de oración (Ez 11,23; 2 Sam 15,32). Según Zac 14, 4, en el día del juicio, Yahvé se revelará en el monte de los Olivos y hendirá el monte. Josefa cuenta de un pseudomesías, procedente de Egipto, que quiso, pocos años después de la muerte de Jesús, darse a conocer en el monte de los Olivos ⁴¹. Tenemos pleno derecho a suponer que los contemporáneos conocieron la esperanza de que el Mesías, viniendo del desierto, se revelaría en el monte de los Olivos. Jesús envía a dos de sus discípulos desde un punto distinto de los tres mencionados.

36. La forma nació mediante una armonización de Ἱερουσαλήμ con ἱερός y el nombre de pueblo Σόλυμοι, unido mediante una vocal final.

37. *arte und Wege Jesu*, 270. Euseb. *Onomastikon* (OCS 11/1, 58), habla de un poblado en el monte de los Olivos. D lat 700 suprimen desatinadamente Betfagé del texto. Lohmeyer 228 prefiere esta variante. Para la historia del texto, cf. Schmidt, *Rahmen*, 295-298.

38. Billerbeck 1, 839 s.

39. Tal vez haya que derivar Betania de un nombre propio. Cf. Dalman, *arte und Wege*, 266, nota 4; Billerbeck 1, 855. Según Euseb. *Onomastikon* (OCS 11/1, 58), Betania está en la segunda piedra miliaria de Aelia (=Jerusalén en latín), situada sobre la altura del monte de los Olivos.

40. El monte de los Olivos es un monte tricuspidal (812 m.), situado al este de Jerusalén y del valle del Cedrón. En tiempos de Jesús era correcto todavía su nombre, pues crecían en él olivos, que constituían una parte importante de las riquezas de la ciudad antigua. Hoy se encuentran sobre él cementerios, jardines y edificios.

41. El egipcio quiso destruir las murallas de la ciudad desde el monte de los Olivos, pero le pusieron en fuga los soldados del procurador Félix. Cf. Jos., *Ant.*, 20, 169; Bell 2, 262.

La misión secreta encomendada a los dos discípulos se entiende desde Zac 9, 9 YGén 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 combate, 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 Gén 49, 11, bendición de Jacob sobre Judá, de donde saldrá aquel a quien pertenecerá la vara de mando 42. Considerada la situación desde esta perspectiva, pierde toda su importancia la objeción de que el cabalgar 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: «Quien vea un asno en sueños, espere la salvación mesiánica» (bBer 56b) 43. El que nuestro texto elija el término neutral $\pi\tilde{\omega}\lambda\omicron\varsigma$, que puede designar a cualquier animal joven y teóricamente tanto a un asno joven como a una cría de caballo, es la consecuencia del préstamo que el mencionado lugar bíblico toma del texto de Septuaginta 44. El pollino seleccionado se presta para la tarea de llevar al Mesías, ya que nadie se ha montado antes en él. El no haber sido tocado es, en el judaísmo y en la antigüedad, condición previa para la utilización de animales en el ámbito religioso y cultural. Así, según 1 Sam 6, 7, sólo las vacas de leche que no han sido uncidas a yugo alguno pueden tirar del carro del arca de la alianza (cf. Dt 21, 3; Núm 19,2; Lc 23,53; Horac, *epod.* 9, 22; Ovid. *metam.* 3,11) 45. Jesús comienza a cumplir, con la tarea que encomienda a los dos discípulos, lo que se dice sobre el Mesías en la Escritura. De esta manera, hace saber que él se atiene ya en la entrada en la ciudad a lo que es voluntad de Dios. La determinación más concreta del poblado donde el pollino aguarda a Jesús no fue interesante para el narrador. En cambio, tiene importancia para él la coincidencia entre encomienda y cumplimiento. Esto se pone de manifiesto en el contratiempo, ya predicho por Jesús, protagonizado

42. Gén 49, 11: «El que ata a la vid su borriquillo y a la cepa el pollino de su asna»). Mc 11, 4 no ha tomado la viña. ¿Se debió esto al carácter guerrero de la imagen que se presupone en Gén 49, 11? Just., *Apol.*, 32, 6 menciona ya la viña en nuestro contexto. Sobre la interpretación mesiánica de Zac 9, 9 YGén 49, 11 en la exégesis rabinica, cL Billerbeck I, 842-844. bSanh 98a: «Si ellos (= Israel) tienen méritos, vendrá él con las nubes del cielo. Si ellos no tienen mérito alguno, vendrá él pobre y cabalgando sobre un asno». Pero es sumamente cuestionable si puede utilizarse este texto para la interpretación de Mc. Pues la entrada montado sobre un asno era una demostración simbólica de la indignidad de los judíos.

43. CL Kuhn' 89. O. Michel, ThWNT V, 284 (más documentación).

44. Por consiguiente, es superflua la discusión de si Jesús cabalgó montado sobre un caballo joven.

45. Complementariamente habría influido LXX Zac 9, 9, donde se habla de una $\pi\tilde{\omega}\lambda\omicron\varsigma$ νέος.

por los que se encuentran casualmente junto al pollino atado y que expresan su objeción. La alusión al Señor que tiene necesidad del animal no se refiere en Marcos en modo alguno 46 al propietario sino a Jesús. Kyrios es un predicado cristológico que debe dar a conocer el poder que tiene él sobre todas las cosas. Tal vez se ha puesto en contraposición simultánea paradójica con esto la pobreza de este Señor. Se ha supuesto que esta única autodesignación de Jesús conserva el recuerdo de que se dio a éste el tratamiento de «Señor» (=Mar)47. No obstante esta posibilidad, el término se elevó hasta convertirse en título de majestad. El anuncio de que se devolverá el pollino una vez cumplida su misión excluye escrupulosamente el reproche de apropiación indebida de algo ajeno 48. Los discípulos encuentran el pollino atado a una puerta, fuera, en la calle. La descripción del lugar permite concluir que la población era pequeña, no el espacio existente ante la entrada de la puerta 49. Una vez conducido el pollino hasta Jesús, se coloca (¿colocan los dos discípulos?) vestidos como ornamentación sobre el animal en el que montará Jesús. Esto y la escena que viene a continuación recuerdan una entronización de rey en Israel (cf. 1 Re 1, 38-40; 2 Re 9, 13).

Ahora se nos habla de una muchedumbre que saluda a Jesús. 8-11 Estas gentes no salen de la ciudad para, de acuerdo con la usanza antigua, dar la bienvenida al soberano que llega (cf. Jn 12, 13). Son, por el contrario, las personas que han venido con él desde Galilea. El extender vestiduras sobre el camino -para Marcos es el camino de Jesús a la pasión- está en una cierta tensión con el corte del follaje. Si lo primero es sólo posible inmediatamente antes del trono o de los peldaños de éste y no sucede en campo abierto (cf. 2 Re 9, 13), lo segundo sucede delante de la ciudad 50. El extender los vestidos forma parte de la estilización de un ritual del rey. El relato tendrá su continuación en la crucifixión de Jesús como el rey de los judíos. En nuestro evangelio hay que leerlo desde este trasfondo. El cortejo que acompaña a Jesús y lo rodea le lanza gritos de hosanna y le saluda con palabras tomadas de LXX Sal 117, 26a. Presumiblemente, ambas cosas constituyen una unidad, puesto que $\sigma\omega\sigma\omicron\nu\ \delta\eta$ (= ¡Salva, pues!) en LXX Sal 117, 25a responde a la aclamación solemne judía. Esta se

46. Según Taylor, el propietario habría sido un seguidor de Jesús.

47. Hahn, *Hoheitstitel*, 87 s. Posiblemente Kyrios esté relacionado con el trasfondo regio-mesiano.

48. Si, con algunos testigos del texto (A W bo syr), Mt 21, 3 YKlostermann, se deja $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ fuera, v. 3c adquiere un sentido completamente distinto.

49. Contra Wellhausen.

50. Para el rito regio del extender las vestiduras, cr. Billerbeck 1, 844 YActPil 1, 3. Algunos testigos del texto (Koiné O Θ lat) leen, coincidiendo con Mt 21, 8: «Otros cortaban ramas de los árboles y las tendían por el caminito». $\sigma\tau\iota\beta\acute{\alpha}\varsigma$ es el follaje. Wellhausen piensa innecesariamente en hierbas aromáticas.

utilizaba muchas veces en el ámbito litúrgico judío. Era una petición solemne utilizada en las fiestas judías, especialmente en la de las tiendas ⁵¹. El ramo de la fiesta de las tiendas, que se agitaba al tiempo que se gritaba la exclamación-hosanna, recibía incluso el nombre de esta exclamación. Merece tenerse presente que aparece también como súplica de compasión dirigida al rey (2 Sam 14,4; 2 Re 6, 26). ¿Habría que considerarlo en la entrada de Jesús en Jerusalén como grito escatológico de auxilio? Su repetición al final de la aclamación no favorece esta interpretación. El abreviado «¡hosanna en las alturas!» es una petición a Dios (¡ayuda, tú que estás en las alturas!) o una invitación a los ángeles para que tomen parte en la aclamación (¡Gritad hosanna, vosotros que estáis en las alturas!). La forma abreviada muestra que se tomó la exclamación sencillamente como expresión de los sentimientos festivos. Como tal entró también en la liturgia cristiana (Did 10, 6). LXX Sal 117, 26 se encuadra en el marco de la liturgia en la puerta del templo. Los sacerdotes pronunciaban esta frase de bendición, desde el interior del recinto del templo, a los que entraban. Con estas palabras se saluda a Jesús como el que entra en la ciudad. Se dedica este saludo no a la muchedumbre de los peregrinos, sino a él solamente. Puesto que Mt 23, 39 par garantiza el empleo escatológico del versículo del salmo, también aquí puede suponerse tal utilización ⁵². La mención de la soberanía de nuestro padre David, soberanía que llega con Jesús, arroja plena claridad sobre el significado de la entrada. En el judaísmo se esperó ansiosamente tal soberanía, pero el hablar de su venida así como del padre David no cuadra con lo judío. Debía reinstaurarse la soberanía de David. Como padres se consideraba a los patriarcas. Nos encontramos aquí ante una acuñación cristiana que se basa en el presupuesto de la filiación mesiánica davídica de Jesús. Este entra en la ciudad como consumación de las promesas mesiánicas. Pero no viene a realizar esperanzas políticas. El que Marcos no dé aquí directamente a Jesús el título de hijo de David (como Mt 21, 9) no puede dar pie a especulaciones ⁵³. Y la ausencia del título de rey no es fruto de la casualidad (cf. Lc 19, 38; Jn 12, 13). Este se reserva para el relato de la

51. Todo israelita conoce la invocación Hosanna por el Hallel (Sal 118, 25), que comprendía Sal113-118 y se leía en la oración de la mañana en las fiestas de peregrinación. Cf. también J. J. Petuchowski, *Hoshiah-na in Ps 118, 25. A Prayer for Rain: VT 5 (1955) 266-271*.

52. Cf. Billerbeck I, 849 s. Se discute la interpretación mesianológica del versículo del salmo en el judaísmo. Para la problemática, cf. Burger, *Davidsson*, 49 s.

53. La estructura de v. 10 es armonización paralela con 9b. Hahn, *Hoheitstitel*, 265 s ve en la formulación de v. 10 la transitoriedad del ministerio mesiánico, pero califica la formulación como derivación de la ya usual denominación de Jesús como hijo de David. Schweizer ve una contraposición a la exclamación de Bartimeo, quien entendió que el Hijo de David está ya aquí con su Reino.

pasión, en el que se desvela la verdadera dignidad regia de Jesús. La población no reacciona ante la entrada de Jesús en la ciudad, que, en Marcos, termina, sorprendentemente, sin ser notada (a diferencia de lo que sucede en Mt 21, 10 s). Ella se desarrolla exclusivamente en el círculo de los seguidores de Jesús. También esto prepara la auténtica confrontación en torno a su dignidad regia, que tiene lugar en su proceso. Cuando Jesús está en Jerusalén, en el recinto del templo, está de nuevo solo con los doce. El santuario — *ἱερόν* designa la totalidad del ámbito del templo con sus edificios y atrios- es la meta última de la entrada, pero conduce directamente al siguiente acontecimiento de la protesta en el templo. Cuando Jesús echa una mirada a su alrededor para contemplar todo, no se comporta como un turista, sino que apunta a la observación del tráfico indigno que se desarrolla en el templo. Para el evangelista es importante que los doce sean testigos de los acontecimientos que se desarrollan en Jerusalén. Porque ellos deberán ser los transmisores de la obra y de la palabra de Jesús. 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, 12.19 s; parece desvanecerse luego para revivir de nuevo en el relato de la pasión. De esta manera, los acontecimientos parecen estar más interrelacionados entre sí.

Inicio histórico

La estilización del relato en el sentido de Zac 9, 9 Y de la mesianología regia hace difícil la reconstrucción histórica. En contra de una entrada mesiánica se objeta que resulta ininteligible la pasividad de las autoridades judías y romanas ⁵⁴. Sin embargo, no sabemos en qué medida un acontecimiento de estas características podría haber dado pie a ambos estamentos a proceder contra Jesús. ¿Vino Jesús sencillamente como peregrino a la fiesta o con una intención especial -acaso la de llevar a cabo su propósito en la ciudad santa- y, en tal caso, algún tiempo antes de la fiesta? Como no podemos suponer que ésta fuera su primera visita a la ciudad durante su vida pública ⁵⁵, la primera alternativa parece más probable. Los datos de los evangelios, que presuponen una estancia más larga en Jerusalén, deben relacionarse con anteriores estancias de Jesús en la metrópoli. Difícilmente es justificable la distinción entre un acontecimiento en el

⁵⁴. Klostermann 112.

⁵⁵. Hirsch, *Frühgeschichte*, 121, opina erróneamente que Jesús, según Mc 11, 11, habría contemplado el templo como lo hace cualquier peregrino que viene a la fiesta y que ve el templo por primera vez.

que Jesús fue aclamado solemnemente a causa de una acción milagrosa y la entrada en la ciudad montado en el pollino ⁵⁶. Como trasfondo histórico de este relato hay que suponer la entrada de Jesús en la metrópoli con sus discípulos y con un grupo de peregrinos a la fiesta. Estos últimos, llenos de júbilo, habrían relacionado tal entrada con la esperanza del reino de Dios que llega desde ahora ⁵⁷.

Resumen

Marcos se sirvió del relato del ciego Bartimeo para preparar el relato de la entrada. El regio hijo de David entra en Jerusalén. Aunque la aclamación en v. 10 no hubiera ensalzado *verbaliter* a Jesús como hijo de David, la exclamación del ciego de Jericó ya le había dado ese nombre. La soberanía regia de David, que llega con Jesús, tendría como destinataria a la ciudad. Pero se presenta a Jerusalén como la ciudad que siente enemistad contra él. Parece que la salutación que se le tributó a Jesús en las afueras de la ciudad no tuvo eco alguno en el interior de ésta. Así se indica que la ciudad le pertenece como descendiente de David, pero ésta se resiste. Y se anuncia el destino que ella le prepara. Es sorprendente que no se diga una palabra acerca de la reacción de Jesús ante la salutación que le tributan los discípulos y el pueblo que le acompaña. ¿Significa eso que el evangelista no atribuyó a ésta una validez plena? De nuevo se remite a lo que vendrá a continuación. La soberanía regia de David compete ciertamente a Jesús, pero nadie es capaz ahora de captar la clase de su reinado. El *titulus crucis* lo proclamará. El camino de Jesús termina en el templo. El templo de Jerusalén, que se mencionará a partir de aquí, reviste siempre en Marcos una cualificación negativa. El templo es el lugar en el que se dará a conocer el juicio sobre el antiguo pueblo de Dios (13, 1 s; 14, 58; 15, 38).

Historia de su influjo

La historia de la repercusión de la perícopa de la entrada se caracteriza por dos extremos. Por un lado se la interpretó alegóricamente durante siglos. Por otra parte, recientemente, R. Eisler la empalma con su interpretación zelota de Jesús. Entre estos dos extremos, y atizado siempre por la «Investigación de la Vida de Jesús», ha permanecido vivo el interés histórico por esta narración.

56. Esta es la solución de Patsch* 21-26.

57. Muy desacertada es la opinión de Carrington 231, de que entrar en la ciudad montado en un asno, lo que equivalía a utilizar un animal no usado por nadie, responde a un uso del pueblo o ritual. El jinete se convierte en rey de la fiesta. Falta cualquier tipo de documentación a este respecto.

La interpretación alegórica ⁵⁸ convierte la perícopa en un *ῥέατρον* de la historia de la salvación. El asno y el pollino — se combina Mt 21, 1-11 con Me 11, 1 ss— que esperan *πρὸς θύραν* (= fuera de la Iglesia) son el judaísmo y la gentilidad. Son traídos a Jesús. En la salutación, de nuevo los que van delante representan a los israelitas, y los seguidores a los gentiles que abrazaron la fe. Jesús, que consuma la profecía, viene como el *Dominus et Rex omnium*, como *Sacerdos in aeternum*. Se puede decir que esta interpretación, que desgaja completamente el acontecimiento de su marco histórico, es el presupuesto de la celebración litúrgica en la procesión de ramos, tal como se celebra en la liturgia hasta nuestros días.

Expresamente se vuelve Calvino ⁵⁹ contra la alegoría que él presenta brevemente. Y señala que fueron hombres pequeños, incultos, los que habrían saludado a Jesús como Redentor. Le preocupa para la comprensión la discrepancia entre la pobreza externa de Jesús y su pretensión regia. Y descubre el sentido en el cumplimiento (intentado por Jesús) de lo que había dicho el profeta Zacarías ⁶⁰.

En la interpretación zelota que Eisler ⁶¹ hace de la perícopa, el grito de aclamación del pueblo ocupa el papel más importante. La inseguridad que los padres de la Iglesia dejan entrever a la hora de interpretar el hosanna le sirve de motivo para preguntar si no es posible derivar del hebreo *áz* (= poder) el griego *αἶνος* (= alabanza). La exclamación habría dicho: ¡Poder al Hijo de David! Aquí se desplaza a Mc 11,9 s en beneficio de Lc 19, 38. Y Eisler llega a la supuesta aclamación original: ¡Bendito sea el rey que viene en paz y majestad! En cualquier caso, mediante la aclamación del pueblo, Jesús fue proclamado rey (político) de Israel, al igual que, en el tiempo de la república, podía conferirse el título de *imperator* al general vencedor por medio de la aclamación de la tropa. Le sirve también de prueba el *Josippon* hebreo, según el cual el rey Agripa 11, al entrar en Jerusalén, habría recibido el saludo siguiente: «¡Sálvanos, rey! No queremos ser súbditos de los romanos por más tiempo». Eisler tiene que extraer de la fantasía los datos decisivos: concretamente que Jesús habría entrado en la ciudad con una gran multitud de mercenarios armados; que intentó ejercer la soberanía regia política en Jerusalén.

En el concepto de la escatología consecuente de A. Schweitzer ⁶², Jesús va a Jerusalén para morir allí, a aceptar el tormento escatológico.

58. ef. Teofilacto, FG 123, 609.612; Beda, PL 92, 239-241; Erasmo, 7, 242 s.

59. n.171-174.

60. La majestad de esta entrada en Jerusalén se entiende, según Teofilacto, PG 123, 609, de su orientación a la pasión. Y piensa que Jesús estuvo repetidas veces (*πολλάκις*) en Jerusalén.

61. *ΙΗΣΟΥΣ*, 469-475.

62. *Leben-Jesu-Forschung*, 437-443.

ca y, con ello, a forzar la implantación del reino de Dios. No hay que entender mesiánicamente el júbilo que se le dispensó en su entrada, porque el pueblo no conocía las intenciones de Jesús. Aquel le saludó como profeta y como Elías. Lo que hubo de mesiánico en la entrada, deriva de Jesús, quien permitió que se consumara en secreto la predicción de Zacarías. La «Investigación de la Vida de Jesús» ha atribuido dos significados a la marcha hacia Jerusalén. Y Schweitzer señaló con cierta ironía que, en consecuencia, se los puede dividir en dos grupos ⁶³. Los unos quieren que vaya a Jerusalén porque él quería actuar allí y provocar la decisión; los otros, porque quería morir allí.

Apoyándose evidentemente en esta tradición, aunque con otras palabras, cree también W. Pannenberg ⁶⁴ que la marcha a la ciudad estuvo marcada de alguna manera por la intención de provocar una decisión. Para Pannenberg, la muerte como conclusión de su actuación es el desafío de Dios a través de Jesús. El historiador tiene que preguntar críticamente si las fuentes permiten la reconstrucción de una intención determinada. Puede decirse que Jesús, en virtud de la creciente enemistad que detectó contra su persona, contó con lo peor mucho tiempo antes de su final. La ocasión de liquidarle comenzó a perfilarse para los adversarios, sólo y de manera sorprendentemente rápida, en la ciudad principal.

3. *La maldición sobre la higuera estéril* (11, 12-14)

Smith, C. W. F., *No time for Figs*: 181. 79 (1960) 315-327; Robin, A., de Q., *The Cursing of the fig tree in Marc XI*: NTS 8 (1961/62) 276-281; Bartseh, H.-W., *Die « Verfluchung » des Feigenbaums*: ZNW 53 (1962) 256-260; Münderlein, G., *Die Verfluchung des Feigenbaums*: NTS 10 (1963/64) 89-104; Cortés, E., *El secamiento de la higuera según Me 11, 12-14.20*: EstFr 69 (1968) 41-68; Sehenk, *Passionsbericht*, 158-166; Romaniuk, K., «*Car ce n'était pas la saison des figes...*»: ZNW 66 (1975) 275-278; Giesen, H., *Der verdorrte Feigenbaum-Eine symbolische Aussage?*: BZ 20 (1976) 95-111; Telford, W. K., *The barren temple and the withered tree*, Sheffield 1980; Mesa G., J. L., *Oseas y la higuera y el templo de Marcos*: *Mise*. Comillas 41 (1983) 153-158.

12 Y cuando al día siguiente salieron de Betania, tuvo hambre. 13 Y como viera desde lejos una higuera con hojas, se acercó para ver si encontraba algo en ella. Y cuando estuvo junto a ella nada encontró sino hojas. Y es que no era el tiempo de los higos. 14 Y respondió y dijo a la higuera: Que nunca jamás coma nadie un fruto de ti. Y sus discípulos lo oyeron.

63. *Ibid.*, 437, nota 1.

64. *Fundamentos de cristología*, 81 s.

Mediante la salida de Betania, Marcos establece la unión con lo que vendrá a continuación. Las indicaciones geográfica y de tiempo caracterizan su redacción ⁶⁵. 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? Recientemente, Bartsch y Schenk han intentado delimitar la redacción anterior a Marcos a los vv. 13.14a ⁶⁶. Esto significa no que Jesús quedaría frustrado por el hambre, sino que hablaría una palabra apocalíptica en presencia de una higuera, de manera que el fin del mundo ocurriría todavía antes de que maduren los higos (Bartsch ⁶⁷: en unas ocho semanas). Por motivos comprensibles, la redacción habría construido, partiendo de esta afirmación de espera próxima más intensa, una maldición de la higuera, que originariamente fue tan sólo motivo para una palabra profética. Ahora parece hablar a favor de esta opinión: el que sólo se informe en v. 20 de la eficacia de la maldición, de tal manera que aparentemente también es secundaria. Pero es más atinado decir que el evangelista, en una manera conocida por él también en otros lugares (*sandwich-agreement*), descompuso la perícopa y la reorganizó en torno al relato de la protesta del templo para crear la posibilidad de unir la conversación de la fe: 11, 21 ss. La observación de que Jesús sólo encuentra hojas en el árbol y no higos sería en gran medida impropia para el supuesto *logion* apocalíptico. Ella es la continuación rectilínea de su hambre e introduce consecuentemente la palabra de maldición ⁶⁸. Mt 21, 18 s ha restablecido, con mirada aguda, la secuencia original. La frase causal «y es que no era el tiempo de los higos», que podría dar la impresión de una glosa minuciosa, debe anotarse en la cuenta de Marcos ⁶⁹. La anotación conclusiva de que sus discípulos oyeron la palabra es una transición a v. 21, creada también por Marcos.

65. τῆ ἐπαύριον como *hapax legomenon* en Mc no es suficiente para la suposición de tradición. Contra Schenk, *Passionsbericht*, 161 s.

66. Schenk, *Passionsbericht*, 161 s, añade partes de 12 y suprime en 13 ἀπὸ μακρόθεν -ἐν αὐτῇ como R-Mc.

67. *258.

68. Jeremias, *Teología*, 165 s, parece contar con un *logion* apocalíptico aislado, sin marco narrativo.

69. Lohmeyer 234, admite la posibilidad de una glosa posterior.

En la interpretación antigua, dos informaciones sobre el nacimiento de la perícopa gozaron de preferencia. Una de ellas mencionaba una higuera reseca en el camino de Betania a Jerusalén que, como etiología de sí misma, había dado pie a la aparición de una narración de este estilo en los círculos cristianos piadosos de Jerusalén ⁷⁰. La otra información entiende que el relato se habría tejido partiendo de la parábola emparentada de Lc 13, 6-9 (y eventualmente Mc 13, 28a.33) ⁷¹. Respecto de la primera información, tenemos que calificarla de pura suposición. En cuanto a la segunda, señalaremos que las diferencias entre Lc 13 y Mc 11 son tan considerables que excluyen la dependencia literaria ⁷². Por el contrario, el trasfondo del relato está compuesto por textos veterotestamentarios-proféticos que permitieron el nacimiento de una narración de milagro de castigo ⁷³, acuñada simbólicamente desde el principio como referencia a Israel. Marcos la relaciona más estrechamente con Jerusalén y con el templo sin privarle por ello de su sentido fundamental. Simultáneamente, la toma como motivo para una conversación de fe. Ambas cosas están relacionadas recíprocamente.

Explicación

Cuando, por la mañana, Jesús va de Betania a la ciudad siente hambre. El relato no quiere (comparable 2, 23 ss) narrar 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 (7, 1 ss), es el texto más próximo a este nuestro: «¡Ay de mí que he venido a ser como en las recolecciones de verano, como en las rebuscas de la vendimia! ¡Ni

70. Por primera vez E. Schwartz, *Der verjluchte Feigenbaum*: ZNW 5 (1904) 80-84. Recientemente, Taylor 459.

71. Wendling, *Entstehung*, 150 s. Igualmente Taylor 459, que combina ambas informaciones.

72. Cf. Schenk, *Passionsbericht*, 160.

73. Otras determinaciones de forma son milagros de naturaleza (Schenk, *Passionsbericht* 161), acción de parábola (Cortés*: parábola en acción), acción simbólica (Münderlein 97). En ninguna otra parte de los evangelios se dan milagros de castigo, pero si en los Hechos de los apóstoles (5, 9-11). La tradición rabinica conoce muchos de éstos. Cf. Billerbeck I, 859.

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. El simbolismo dado previamente, que confiere a la actuación de Jesús una significación que va más allá de esa acción concreta, aconseja interpretar su desencanto de igual manera, a pesar de que éste no esté descrito con todo detalle. En definitiva da a entender que Israel rechaza su palabra ⁷⁴. Deberá quedar entre interrogantes si la ornamentación del follaje encierra una significación de mayor alcance, por ejemplo como alusión a la elección regalada al pueblo. Tal vez se mencionó las hojas únicamente para que se reconociera en ellas la eficacia de la maldición. Si el relato pone al corriente de una experiencia con Israel, que desborda el tiempo de la actuación de Jesús, la frase causal incrustada constituye un problema. Según Jos, *Bell*, 3, 519, en Galilea el tiempo de los higos comprende diez meses al año. En Jerusalén -donde el clima es áspero- el tiempo es, consecuentemente, más corto. La higuera echa hojas unos 40-50 días antes de que el fruto madure. Puede calcularse que los primeros higos se producen a finales de mayo y los más tardíos a partir de mediados de agosto. Si el relato se hubiera desarrollado antiguamente en tiempo de higos y Marcos hubiera tratado de justificar su desplazamiento a la primavera, utilizando para ello la observación «y es que no era el tiempo de los higos» ⁷⁵, habría privado al relato de su *pointe*. Esta exactitud botánica difícilmente respondería a su interés. Pero en primavera se daban algunos higos de invierno o había en las higueras higos aún no maduros que se comían con gusto ⁷⁶. La tradición rabínica compara la ley con una higuera porque se encuentran frutos en ella siempre que se la visita (bEr 54a). En consecuencia, la frase causal quiere subrayar que Israel ha dejado pasar su *kairos*, el tiempo de su destino escatológico ⁷⁷. La palabra de Jesús está caracterizada como respuesta, como reacción a la desilusionante esterilidad de la higuera. Porque ella le negó su fruto, jamás en el futuro producirá

74. Lohmeyer 235, rechaza una interpretación simbólica y llega a una interpretación naturalista: «Es la ingenua... concepción de que, como la naturaleza fue creada para el hombre, ella, con esta asignación de finalidad, pierde también el poder y la posibilidad de una vida propia» (234). J. W. Doeve, *Purification du temple et Dessèchement du Figuier*: NTS 1 (1954/55) 297-308, interpreta desde Jer 7, 20 (303-306).

75. Esta es la solución de Smith*, quien desearía relacionar la perícopa con la fiesta de las tiendas.

76. Los últimos son los *bikkurim* o *phaggim*. CL Schmidt, *Rahmen*, 299. Para el trasfondo, d. Billerbeck 1, 856-858.

77. Romaniuk* considera la frase causal como pregunta. Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 135-137, destaca el inesperado momento para la higuera; Schlatter 211 alude a Mc 10, 27; 14, 36.

fruto alguno ⁷⁸. 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. Marcos deja para más tarde la percepción de la eficacia de la palabra de maldición, pero no cabe la menor duda de que ésta constituye el verdadero final del relato ⁷⁹. La actuación descrita supera las acciones simbólicas de los profetas veterotestamentarios, puesto que se describe la eficacia simbólica como acción milagrosa. El recurso de llamar la atención sobre los discípulos que oyen la palabra quiere asegurar la transición a 11, 20 ss.

Resumen

En el evangelio de Marcos, la maldición de la higuera es el único relato de milagro relacionado con la actuación de Jesús en Jerusalén. El evangelista ha captado perfectamente el significado simbólico de la narración dirigida a Israel. Situándola entre la entrada en Jerusalén y la purificación del templo y delante de la parábola de los malos viñadores, la une a la ciudad y al templo. Cuando el evangelista empalma en 11, 20 ss el tema de la fe con este relato, la narración no pierde, sin embargo, para él el simbolismo descrito, sino que se hace transparente para otro contexto. Para Marcos es claro que Israel ha dejado de desempeñar su función como pueblo elegido de Dios. Esto se ve claramente en la vida de Jesús. La significación de Israel, algo que pertenece ya al pasado, se concentra en Jerusalén y en su santuario. El no especula (a diferencia de Pablo, cf. Rom 9-11) sobre una significación del final de los tiempos del antiguo pueblo de Dios.

Historia de su influjo

Los intérpretes de todos los tiempos conocieron la referencia simbólica de la higuera a Israel. Teofilacto ⁸⁰ presenta el árbol como *τύπον τῆς Ἰουδαίων συναγωγῆς*. Beda ⁸¹ entiende que el contraste

78. Para el oplativo, que tiene otro paralelo en Hech 8, 20, cf. B1-Debr § 384. El dicho de maldición tiene impronta semita. Cf. Bartsch' 258. *εἰς τὸν αἰῶνα* se encuentra en los dichos de maldición y en los de bendición: Dt 13, 16 s; 15, 17; 12, 28; Ex 29, 9 (cf. Concordancias).

79. Con Lohmeyer 234, Schenk, *Passionsbericht*, 165, no puede construirse contraposición alguna entre no comer más del árbol y su secarse, para separar v. 20. La palabra de maldición depende de la percepción de su eficacia. Cortés', apoyándose en Ez 19, 10-14; Os 9, 10-15, preferiría hablar de lamentación y no de maldición.

80. PG 123, 613.616.

81. PL 92, 244 s. Beda llama al suceso una acción en parábola (in parabolis facere).

entre la ornamentación del follaje y la carencia de frutos representa a Israel, que poseía la palabra de la Escritura, pero carecía de obras. D. F. Strauss⁸², que califica el milagro como milagro de castigo, elabora -como corresponde al programa de su libro de Jesús- el simbolismo veterotestamentario de la perícopa. Considera que es atinada su ubicación al final del evangelio porque aquí se manifestó claramente la aversión de Israel. El diálogo sobre la fe añadido por Marcos es adecuado para oscurecer el sentido del relato. Originariamente, palabras como Lc 13, 1 ss habrían formado el contexto de la narración. A Schweitzer⁸³, yendo más allá de la amenaza de juicio, querría ver en el relato un sentido que pone de manifiesto el tenor apocalíptico, de escatología inminente, de la predicación del Jesús histórico. En conexión con la concepción apocalíptica (sBar 29) de que en la nueva tierra reinará un estado supranatural de mayor fertilidad, Jesús había esperado una participación de la naturaleza en la venidera transfiguración. La maldición de la higuera excluiría su traslación a ese estado de fertilidad y significaría que ésta, en el nuevo eón, extenderá hacia el cielo sus ramas secas porque engañó al Hijo del hombre. La escatología consecuente empuja a Schweitzer a esta interpretación un tanto singular dado que él no puede percibir sentido alguno en el juicio de maldición si el final del mundo está a las puertas.

Junto a la interpretación simbólica referida a Israel, se da también la exégesis que entiende la acción como demostración del poder de Jesús⁸⁴. Existe, además, otro tipo de interpretación que pretendería considerar el milagro de castigo como advertencia dirigida a los hipócritas (en el sentido de Mt 7, 17-20)⁸⁵. A pesar de que este camino de interpretación señalado en último término es totalmente desacertado, puede enseñar que se prohíbe una presentación autocomplaciente y autosegura de la acción de castigo contra Israel y que el exegeta cristiano debería tener siempre presente su propia necesidad de la gracia.

4. *Protesta de Jesús contra el culto del templo* (11,15-19)

Roth, C., *The cleansing of the temple and Zechariah XIV 21*: NT 4 (1960) 174-181; Hamilton, N. Q., *Temple cleansing and temple bank*: JBL 83 (1964) 365-372; Suhl, *Funktion*, 142 s; Trocmé, E., *L'expulsion des marchands du temple*: NTS 15 (1968/69) 1-22;

82. *Das Leben Jesu*, Leipzig 1864, 513-516.

83. *Leben-Jesu-Forschung*, 310 s.

84. Calvino II, 184. Calvino desconoce la referencia a Israel.

85. Beda, o. C.; Calvino, o. c. La frase causal en v. 13b crea a los intérpretes dificultades considerables. Walafried Satrabo, PL 114, 892 dice lacónicamente: non erat tempus Judaeorum ut crederent.

15 Llegan a Jerusalén. Y cuando entró en el templo comenzó a expulsar a los vendedores y a los compradores en el templo. Volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas. 16 Y no permitía que nadie transportara un objeto a través del **templo**. 17 Y les adoctrinaba diciéndoles: ¿No está escrito: Mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos? Pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones. 18 Se enteraron de esto los sumos **sacerdotes** y los escribas y meditaban cómo podían perderlo. Porque le temían. Pues toda la gente estaba asombrada de su doctrina. 19 y al atardecer, salieron de la ciudad.

Análisis

El reparto desigual del peso narrativo delata la reelaboración redaccional de la perícopa. Se describe la acción de Jesús con concisión suma. Se destaca su enseñanza. Se dedica un espacio relativamente considerable a la reacción de los jerarcas, a pesar de que lo que se nos dice de ella se sitúa en un plano más bien general. :Hay que buscar y aceptar la mano de Marcos especialmente en la segunda parte. Supondremos que él encontró ya la parte de la acción con esta concisión. De él provienen las anotaciones geográficas de la entrada en la ciudad y salida de ella. En cuanto a v. 19, el esquema del día confirma complementariamente esta aseveración. Para v. 15a lo sugiere el cambio del plural, que aparecerá de nuevo en v. 19, al singular. Según esto, la perícopa anterior a Marcos comenzaba: Y cuando él entró en el templo, etc. 86. En v. 17 encontramos una fórmula de coordinación típica de Marcos: *καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*. Ella permite suponer que toda la argumentación escriturística del v. 17 proviene de Marcos. Además, el anuncio de una casa de oración para todos los pueblos desborda la situación 87. No puede responderse a la pregunta de si el argumento escriturístico desplazó a un dicho de Jesús, por ejemplo del tipo de 14, 58. Pero probablemente hay que responder negativamente 88. En v. 18 aparecen por primera vez en el evangelio los sumos sacerdotes como protagonistas. Sólo aquí escuchamos que se temía a Jesús. Por consiguiente, tenemOS que conside-

86. Schenk, *Passionsbericht*, 153 sostiene que Mc intervino estilísticamente en v. 15b.

87. Trocmé* 14s considera que el relato y la palabra de interpretación fueron dos tradiciones anteriores a Mc e independientes que habrían sido unidas de manera secundaria.

88. Sospecha de Schweizer 127.

rar 18a como tradicional. La presentación de los escribas como adversarios destacados de Jesús pudo haber sido añadida por Marcos. La segunda frase causal que debe compararse con 1, 22 Y6, 2, proviene también del evangelista. Si se desprende que 15bc.16.18a constituían el relato anterior a Marcos, queda por indicar la sospecha, expresada repetidas veces, de que la narración relativamente sucinta había sido continuada mediante 11, 27-33, pregunta de los jercas acerca de la autoridad de Jesús, y constituiría sólo el prelude de ésta⁸⁹. A pesar de que la pregunta en 11, 28 parece aconsejar esta conexión, 11,27 ss ha llegado al evangelista como unidad aislada. El tenor docto del estilo argumentador de la perícopa, cuyo diálogo no contiene referencia alguna a la acción en el templo, habla a favor de su independencia (cf. allí). La decisión de matarlo, recogida en v. 18, que pertenece a la tradición de la escena del templo, crea, más bien, una unión con el relato de la pasión (cf. 14, 1.11.55). Bultmann⁹⁰ define la configuración actual de la perícopa como escena ideal, porque v. 17 va más allá del significado de una acción concreta. Esta definición no es atinada para la tradición anterior a Marcos. Se sitúa en las proximidades de la acción profética en parábolas, pero no es completamente análoga a aquélla. Como indica el contenido, el lugar de transmisión de la narración es la comunidad judeocristiana de Palestina. No se puede demostrar que haya influido en la perícopa Zac 14,21b: «y no habrá más comerciante en la casa de Yahvé Sebaot el día aquel» (o Mal 3, 1; Os 9, 15)⁹¹. Con todo, es útil establecer una comparación con los lugares de los profetas.

En cuanto a la composición, la perícopa está emparentada con la precedente: a una acción de Jesús sigue su palabra de interpretación. Puesto que el evangelista fortaleció aún más la unión de ambos relatos mediante su *sandwich-agreement*, es de suponer que ambos se interpretan recíprocamente en su sentido, afirmación especialmente válida para v. 14 y 17. La perícopa recibe su coloración especial por medio de los numerosos personajes que hacen acto de presencia en ella: los comerciantes, el pueblo, los discípulos, los adversarios. Todos ellos se reúnen en el templo. Junto a Jesús, los discípulos actúan únicamente como comparsas o acompañantes.

89. Defendida por Suhl, *Funktion*, 142; Roloff, *Kerygma*, 91 s; rechazada por Bultmann, *Geschichte*, 36; Schenk, *Passionsbericht*, 153 s. Crítico también Dibelius, *Formgeschichte*, 42, nota 1.

90. Dibelius, *Formgeschichte*, 40, incluye la perícopa entre los paradigmas.

91. De manera distinta Klostermann 117; Schweizer 127.

15-16 Al entrar en la ciudad, Jesús va al templo. Desde Betania, en el monte de los Olivos, el camino conducía directamente al recinto del templo. La inmediata reacción de Jesús contra el tráfico en el templo empalma con v. 11. 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 templo⁹². Las autoridades del templo no se limitaban a consentir el comercio, sino que, en parte, lo dirigían ellas mismas⁹³. Como ejemplos del tráfico de mercancías se menciona la venta de palomas y el cambio de dinero. Dalman⁹⁴ sospecha como lugar de venta de las palomas la llamada basílica de Herodes, situada al sur del atrio de los gentiles. Para satisfacer los impuestos del templo, el israelita necesitaba disponer de moneda tiria o hebrea antigua. Se fijó esa moneda para no tener que utilizar dinero gentil (cf. Mc 12, 16). El nombre del cambista (*κολλυβιστής*) remite al medio sido (*κόλλυβος*) 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%⁹⁵. No se nos han transmitido informaciones de abusos crasos que hubieran penetrado en el mercado del templo⁹⁶.

La acción del templo se concentra en Jesús para subrayar su autoridad. Los discípulos o cualquier otro cómplice no son incluidos en la acción de protesta. ¿Tiene ésta como intención la restauración del corrompido culto del templo? ¿Expresa la esperanza de que debe nacer un templo nuevo, tal como corresponde a la esperanza apocalíptica (cf. Hen et. 90, 28-30; SalSal 17, 30 s)? La rara y gráfica observación de que Jesús no consentía que alguien llevara un objeto a través del templo, puede estar dirigida contra su profanación. Disponemos de testimonios abundantes de que se utilizaba el recinto del templo como atajo para desplazarse del monte de los Olivos a la ciudad occidental⁹⁷. Entonces la protesta de v. 15 s diría: el templo no

92. cf. Billerbeck I, 850-852. El mercado tiene lugar también en la proximidad del templo, en el monte de los Olivos.

93. Según Billerbeck I, 852, esto tenía vigencia para las libaciones de vino y parcialmente para los sacrificios de volátiles.

94. *Wege und Orte*, 309 s. bSchab 15a menciona vestíbulos comerciales sobre el monte del templo.

95. Billerbeck I, 764.

96. Lohmeyer 236, nota 4, cita un caso de usura. Pero rabí Simeón ben Gamaliel toma medidas contra ese abuso.

97. Billerbeck II, 27.

puede convertirse en casa de negocio ni en calle 98. Sin embargo, no se referiría al acarreo de cargas ordinarias, sino de objetos de culto. La utilización del término *σκεῦος* aconseja esta interpretación 99. Si esto es así, ya el relato anterior a Marcos consideraba la actuación de Jesús contra el templo no como la purificación de éste, sino como expresión de la supresión de su culto 100.

El evangelista ha acentuado su crítica del templo y de su culto mediante un pasaje escriturístico presentado como dicho de Jesús. El pasaje de la Escritura es una cita doble de Is 56, 7 (citado literalmente según LXX): «Mi casa se llamará casa de oración para todos los pueblos» y de Jer 7, 11 (citado basándose en LXX: «¿En cueva de bandoleros 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. Casa de oración para todos los pueblos y cueva de ladrones están en paralelismo antitético. Se contraponen la finalidad asignada por Dios y el fracaso humano. ¿Se ha perdido la determinación positiva o hay que entenderla como promesa de un nuevo templo en el que tomarán parte los pueblos de la gentilidad? No debería pensarse en una contraposición de casa de oración y lugar de sacrificio -esto último quedaría infravalorado- 101 ya que la formulación aparece en el Tritoisaías y se entiende allí desde la experiencia del exilio. Pero Marcos no da *chance* alguna más al templo de Jerusalén. Así como tampoco cuenta mucho una reconstrucción. Por consiguiente, habrá que entender la casa de oración para todos los pueblos como una determinación impedida por sus propietarios y/o como anuncio de un templo espiritual que representa a la comunidad.

El reproche de haber convertido el templo en cueva de ladrones va más allá de la situación concreta y tiene en cuenta no sólo a los comerciantes sino a los dirigentes responsables del judaísmo de aquellos días. Es uno de los reproches más duros contra el judaísmo de

98. Cf. Schlaller, 212.

99. Schenk, *Passionsbericht*, 156 remite a los LXX, donde un tercio de los más de 300 lugares donde aparece el término *σκεῦος* éste designa el instrumento del templo.

100. Schenk, *Passionsbericht*, 155, utiliza un relato, transmitido por Baba ben Buta (en Billerbeck 1, 852), como narración de contraste. Este hizo que se llevaran 3.000 cabezas de ganado menor al monte del templo para promover el culto. Contrario a esto sería el intento de expulsar a los animales como impedimento o prohibición del culto. La comparación puede ser válida, pero no concluyente. Por más que se quiera hacer claridad en Mc, la reconstrucción histórica resulta sumamente difícil.

101. Contra Lohmeyer, Grundmann, Schweizer. Lohmeyer habla de la visión del laico galileo que vive lejos del centro del culto judío. Schweizer entiende que el dicho supera toda legalidad.

cuantos se contienen en el evangelio. Su carácter gráfico no requiere interpretación concreta alguna ¹⁰².

18-19 Los sumos sacerdotes como la instancia oficial de Jerusalén y los escribas como los adversarios principales de Jesús según Marcos tienen noticia de lo ocurrido en el templo. Simultáneamente aparecen ellos de manera indirecta como los destinatarios del reproche. La reacción de éstos es la conjura contra Jesús. La apostilla de que le temen pretende explicar por qué no actúan inmediatamente contra él. De esta manera se subraya una vez más la presencia majestuosa de Jesús. El efecto de asombro que la enseñanza de Jesús provoca en el pueblo da a entender que la persona de Jesús suscita en Jerusalén una atención similar a la que despertó al comienzo en Galilea (1, 22). De esta manera, la muchedumbre se convierte en valla protectora para él frente a los jerarcas. Pero la admiración no es todavía fe. Cuando, al atardecer, Jesús se retira de nuevo de la ciudad, se expresa otra vez el distanciamiento respecto de Jerusalén.

Juicio histórico

No hay que dudar de la historicidad de una actitud de Jesús en el templo correspondiente a la descrita. Las objeciones de que uno solo no podría haber limpiado la gigantesca área del templo, de que la ausencia de una intervención de las autoridades del templo o de la guardia romana resulta incomprensible, olvidan la estilización del relato ¹⁰³. La acción de Jesús se habría circunscrito a una parte del recinto del templo. Cronológicamente, el suceso pertenece al final de la actuación de Jesús (de distinta manera Jn 2, 13-22). Esta concepción se apoya en la intención de matarlo que los jerarcas alimentan. Resulta difícil averiguar las intenciones que Jesús pudo vincular a este acto ya que no disponemos de una palabra auténtica de interpretación transmitida con el relato. Mc 11, 17; Jn 2, 17.19 son secundarios. Mc 14,58 se encuentra en otro contexto distinto. No puede interpretarse el acto como expresión de querer renovar el culto del templo ya que se desarrolló en el atrio más externo y no en el recinto interior del templo. Si se toma el lugar de la acción (atrio de los gentiles) como

102. Jeremias, *Teología*, 175: «Los sacerdotes han convertido el templo en escondrijo desde el que se lanzan como ladrones a nuevos saqueos». Grundmann considera una alusión a los zelotas: «A los gentiles se ha privado de la posibilidad de la adoración y a los zelotas, a los que se llama ladrones, se les concede refugio y protección en el templo». La equiparación de ladrones y zelotas es muy cuestionable.

103. Consideran 10 descrito como no histórico Klostermann 117; Haenchen, *Weg*, 386 s. Este último considera el proceder violento de Jesús como contraposición insalvable con el «Jesús de las parábolas y de los dichos». Este juicio sería tal vez demasiado subjetivo.

punto de partida de una interpretación ¹⁰⁴ -Jesús prepara la venida escatológica de los gentiles al monte Sión-, tal vez haya que pensar que Mc 11, 17 es la interpretación que el evangelista hace del suceso. Probablemente, la presencia de Jesús en el templo fue una protesta apasionada contra la praxis existente en el templo, para la que no es necesario señalar un motivo actual ¹⁰⁵. En el contexto de su predicación del reino de Dios, esta protesta se convierte en apasionado llamamiento a la conversión en la ciudad ante el reino de Dios que viene. Además, es de suponer que la intervención en el tráfico del templo debía remitir simbólicamente al nuevo templo escatológico que vendrá con el reino de Dios ¹⁰⁶.

Resumen

Marcos reforzó el acento polémico de la tradición. Y lo realizó de dos maneras: en primer lugar mediante el ensamblaje de la perícopa con el relato de la maldición de la higuera; en segundo lugar, por medio de la reflexión escriturística en el v. 17. El templo, y con él Jerusalén e Israel, han dejado de representar su papel histórico-salvífica. Para Marcos, la intervención de Jesús en el templo apuntaba en último término a la abolición del culto antiguo. Su lugar es ocupado por algo nuevo. Mediante la proyección de la mirada a todos los pueblos se alude a eso nuevo, que no es objeto de una descripción precisa. El evangelista dejará caer otras expresiones en esta misma dirección. Lo nuevo se fundamenta en la muerte de Jesús; muerte que traman los jerarcas en conexión inmediata con su presencia en el recinto del templo. Sin pretenderlo conscientemente, ellos se convertirán en ejecutores del juicio que caerá sobre ellos.

Historia de su inOujo

En la consideración de las interpretaciones de esta perícopa nacidas desde la patrística hasta la Investigación de la Vida de Jesús

104. Cf. Hahn, *Hoheitstitel*, 171.

105. V. Eppstein, *The Historicity Of the Gospel Account Of the Cleansing Of the Temple*; ZNW 55 (1964) 42-58 opina que el sumo sacerdote Caifás habría llevado por primera vez el mercado del templo al atrio exterior del templo para hacer la competencia al comercio sobre el monte de los Olivos.

Roth* quiere dar a la acción de Jesús una coloración antizelota en cuanto que hace que Jesús tome postura contra la interpretación zelota de Zac 14,21 («y no habrá *cananeo* alguno más en el *templo* del Señor...»). Trocmé* 16-20, por el contrario, contempla la manera de actuar Jesús como un acto zelota, sin que haya razón alguna para contar a Jesús entre los zelotas.

106. J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, (Gottingen 1930) 35-44 desearía demostrar la renovación del templo y la entronización del Mesías como empalme apocalíptico y valorarlo para la reconstrucción histórica. En contra, atinadamente, ya Volz, *Eschatologie*, 217.

sorprende de manera especial que se haya leído el texto históricamente o que se haya preguntado su posible contribución a la reconstrucción histórica. No se da una reflexión sobre la teología del evangelista. Puesto que junto al relato sinóptico se encuentra Jn 2, 13-22, para todos los intérpretes hasta la edad contemporánea habría sido claro que Jesús purificó el templo en dos ocasiones. También existe total acuerdo en que la acción iba contra un templo que se había hecho indigno. Respecto de la idea de que esta acción podría haber estado dirigida en último término a la abolición del culto o de que la narración persigue esa intención, se siente en ocasiones cierta perplejidad. Así señala Heda ¹⁰⁷ acerca de v. 16: «Es disparatado pensar que el Señor arrojara del templo los recipientes consagrados a Dios», pero encuentra a continuación el comentario claro respecto de v. 17a: «Para todos los pueblos, no sólo para el pueblo judío; no sólo en un único lugar en la ciudad de Jerusalén, sino por la tierra entera; y no por medio de toros, de machos cabríos o de bueyes, sino a través de la oración» ¹⁰⁸.

Esta interpretación orientada a la abolición del culto del templo veterotestamentario tiene que valer como opinión corriente al menos para los intérpretes antiguos de Marcos. A la amplia consecuencia de la acción responde la dignidad del que actúa.

Según Calvino, Jesús se presentó como «rey y sacerdote supremo» ¹⁰⁹. Junto a esta interpretación teológica precisa, la interpretación moralizante tiene menos fuerza. Para ésta, el relato es un ejemplo de que la persona tiene que comportarse con esmero en la casa de Dios. Todavía hoy puede encontrarse esta interpretación en obras de teología moral ¹¹⁰.

La interpretación zelota de la perícopa ¹¹¹ entendió que se conservaba en ella el recuerdo de una ocupación violenta del templo llevada a cabo por Jesús. Es interesante que Eisler entienda el acto como abolición de la *torá* de los sacrificios y como un procedimiento contra la organización capitalista del banco del templo. Este fue el banco nacional de depósitos del país y los cambistas tuvieron que administrar la recaudación de las deudas para los ricos. Con ello, la acción se desplazaría a las proximidades de la revuelta de Menajem, líder de los zelotas, acaecida en el año 66 d. C., que trató de destruir los títulos hipotecarios de los cambistas ¹¹². Eisler ve en esta acción de Jesús los

107. PL, 92, 246.

108. *Ibid.*, 247. **Éf.** Erasmo 7, 245.

109. JI, 179.

110. B. Haring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg 51959, 711 (ed. casto citada). **Éf.** Teofilacto, PO 123,616.

111. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ* JI, 491-499.

112. Jos., *Bell.*, 2, 427. Pero esta acción de Menajem no tiene lugar en el templo, sino

primeros pasos para presentarse rey de Israel, tendentes a que el templo «dejara de ser un matadero inmenso para convertirse en casa de oración para todo el mundo»¹¹³ y a que todos los banqueros y comerciantes cesaran en sus profesiones.

Si se prescinde de la insostenible tesis de que Jesús pretendió el poder político y que lo ejerció durante un tiempo, la interpretación zelota constituye todo un desafío. Pero a decir verdad, para la reconstrucción histórica, Eisler utiliza también afirmaciones teológicas secundarias del evangelista (la cita del AT). Si bien es difícil reconstruir históricamente la protesta de Jesús en el templo, con igual fuerza se puede decir que si no se mantiene el núcleo religioso se soslaya la preocupación de Jesús.

5. *Fe que derriba montañas y disposición a perdonar* (11, 20-25)

Berger, *Amen-Worte*, 46-48; Wanamaker, C. A., *Mark 11, 25 and the gospel of Matthew*, en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica* 11, 1978, 329-337.

20 Y cuando pasaron por delante en la mañana, vieron la higuera, que se había secado de raíz. 21 Pedro se acordó y le dice: ¡Rabí, mira!, la higuera que maldijiste está seca. 22 Jesús respondió y le dice: Tened fe en Dios. 23 En verdad os digo: quien quiera que diga a este monte: Quítate y arrójate al mar y no dude en su corazón, sino que cree que sucederá lo que él dice, se le concederá. 24 Por eso os digo: todo lo que rogáis y pedís en la oración, creed que lo recibís y también a vosotros se os concederá. 25 Y cuando os pongáis de pie para orar, perdonad si tenéis algo contra alguien, para que vuestro Padre que está en los cielos perdone vuestras trasgresiones¹¹⁴.

Análisis

El evangelista ha creado la expOSIClon de la perícopa 20-22a. Utiliza la conclusión original del relato de la maldición de la higuera, aproximadamente: *καὶ ἐξήρανθη ἡ συκὴ ἐκ ῥιζῶν* (cf. Mt 21,19), para lograr una conexión que sirva de adoctrinamiento de los discípulos,

en el archivo, que se encontraba en los barrios bajos de la ciudad. Allí se conservaba los depósitos de deuda. Para la revuelta de Menajem, cL Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973, 20.

113. 496.

114. El v. 26, que determinados manuscritos (Koiné Θ) 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.

adoctrinamiento que introduce mediante una pregunta de Pedro ¹¹⁵. De suyo, los tres dichos de Jesús 23-25 fueron transmitidos como dichos aislados, como lo demuestra su presencia en diversos lugares de los evangelios sinópticos. Pero tal vez Marcos los encontró ya unidos. Sugiere esto la estructura armonizada entre ellos y la unión con «por eso os digo». La partícula de unión de Marcos es γάρ ¹¹⁶. Resulta difícil emitir un juicio sobre el imperativo que abre la palabra de Jesús: «Tened fe en Dios». O es de Marcos o era ya -cosa más probable- introducción premarcana al doble dicho 23s. Puesto que es de suponer que el *logion* retuvo en Lc 17, 6/Mt 17, 20 una forma más original, ἔχετε πίστιν θεοῦ podría ser una transformación de: «si tuvieseis fe». Lc 11, 6 habla no de un monte, sino de un sicómoro que debe arrancarse y lanzarse al mar. Como en Mt 11,20, la introducción dice: «Si tuvierais fe como un grano de mostaza». Lc 17, 6 podría haber conservado la versión más antigua. La expresión «desenraizar o arrancar montes» era proverbial y menos original ¹¹⁷. En Mc 11, 23/Mt 17, 20 el dicho aparece armonizado con esta expresión.

También v. 24 es una forma más desarrollada. La especificación de la fe con una frase-ὅτι y con ἔσται ὑμῖν al final son una armonización con v. 23. Habrá que imaginarse la redacción original como Mt 21, 22 ¹¹⁸.

V. 25 tiene su forma más clara en Mt 6, 14. Con ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, el redactor anterior a Marcos creó la conexión con 24. La discrepancia que destaca de lo otro recuerda a Mt 5, 23 s, sin que pueda pensarse en una dependencia. Si el análisis es correcto, existía ya antes de Marcos esta breve colección de dichos 22c-25 que trataba de fe, oración y perdón ¹¹⁹. De nuevo se ha puesto claramente de manifiesto que los *logia* llegaron a nuestro evangelista en una forma fuertemente fragmentada.

Explicación

20-21

Si en el esquema de los días trazado por Marcos, el segundo día de la estancia de Jesús en Jerusalén se llenó con el episodio de la higuera y con la acción del templo, dos acontecimientos que se completan y

115. Fuera de Mt 27, 39, παραπορεύομαι sólo aparece en Mc y en ningún otro lugar del NT. Se ha reconocido ya como propio de Mc el esquema del día. Para la *anamnesis* de Pedro, cf. 14, 72.

116. διὰ τοῦτο es tradicional en 6, 14; 12, 24. También Roloff, *Kerygma*, 169, considera v. 23-25 como una unidad anterior a Mc.

117. Cf. Billerbeck 1, 759; 1 Cor 13,2. Tho 48 y 106 trae el dicho: «Si decis (o dicen): ¡Monte, cae!, caerá» en un contexto completamente distinto.

118. Analogías con este dicho se encuentran en Jn 14, 13 s; 15,7; 16, 23b; Herm s 6, 3,6.

119. Para la colección de los dichos puede ser válido un «catechetical interest». Cf. Taylor 465.

aclaran respectivamente, el tercer día, de cuyo final ciertamente no habla más en este capítulo y en los dos siguientes, comienza echando mano de nuevo del episodio de la higuera. De mañana, cuando pasan por delante en su marcha a la ciudad, ven que, entretanto, la higuera se ha secado. La descripción pone de manifiesto su significación simbólica. Sólo en sus ramas secas podía reconocerse el estado del árbol. El que se hubiera secado de raíz sólo puede entenderse como símbolo de la Jerusalén que se ha vuelto estéril. Una enseñanza sobre la fe dirige la atención hacia otro tema ¹²⁰, pero empalma con lo anterior en la medida en que la negativa a creer es la causa del estado de Israel. El recuerdo de Pedro es un artificio estilístico que hace posible continuar la narración. Con 20 s, Marcos creó la exposición para la enseñanza de los discípulos.

El imperativo «tened fe en Dios», con el que comienza el adoctrinamiento, puede considerarse como una especie de resumen del conjunto. La infrecuente formulación *πίστις θεοῦ* (de manera distinta Rom 3, 3; ef. 1 Tes 1, 8; Heb 6, 1; Jn 14, 1) no quiere recordar, como Heb 6, 1, la fe en Dios como fundamento de la existencia cristiana, sino que exige una determinada traducción de esta fe. Se considera esta fe como confianza puesta en Dios. Debe considerarse el genitivo como más objetivo, si bien la unión con la oración, que se establece a continuación, indica que el hombre vive de los dones de Dios. El dicho acerca de la fe que desplaza montañas comienza con la frase: «En verdad (amen) os digo». El «en verdad» da fuerza a la infalibilidad de la promesa o afirmación. La duda en el corazón es lo contrapuesto a la confianza en Dios (ef. Sant 1,6). Considerado aisladamente, el dicho podría dar la impresión de que el hombre por su propia fuerza, mediante el entrenamiento de la voluntad y la autosugestión, podría hacer cosas imposibles (de distinta manera Lc 17,6; Mt 17,20). La afirmación sólo tiene sentido en unión con la *πίστις θεοῦ* y se hace reconocible una fe carismática que puede despejar del camino los impedimentos que parecían insuperables. Puesto que la palabra empalma con un milagro obrado por Jesús, se considera de nuevo a éste como el creyente (ef. 9, 23). Si cuando se habla de este monte se entiende como una alusión concreta, habría que pensar en el monte de los Olivos y tendríamos que identificar el mar con el mar Muerto, visible desde las alturas del monte de los Olivos. Pero se trata de una expresión simbólica que no está ligada al tiempo ni al espacio. Por eso hay que rechazar las interpretaciones que, recurriendo a Zac 4, 6 s, relacionan el dicho con el monte del templo y pretenderían entenderlo

120. Por consiguiente, debe corregirse el juicio de Lohmeyer 238, según el cual los dichos de Jesús tendrían muy poco que ver con la situación descrita.

como anuncio del juicio sobre el templo, que sucede a una señal de los justos o de los ángeles 121.

24-25 En traducción al plano general, v. 24 repite lo que el dicho de la fe que desplaza montañas formula 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 122. 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, IOB par).

Desde el punto de vista gramatical, 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 123. En contra hay que decir que el aoristo puede tener cierto significado futuro cuando se encuentra detrás de una condición futura (BI-Debr § 333,2). Tal vez cabría entender «también a vosotros se os concederá» como inclusión en la fe de Jesús 124.

El último *logion* 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. Con ello dos cosas aparecen con claridad: por un lado que no se puede abusar de la oración en la ira. Y, en segundo lugar, la relación con Dios incluye siempre la relación con los hombres. La oración es completamente estéril cuando está distorsionada la relación con el prójimo o con el hermano. Esta regla tiene importancia capital en las reuniones de la comunidad. Merece tenerse en cuenta que sólo en este lugar de Marcos habla Jesús de «vuestro Padre en el cielo». En la oración, los discípulos tienen que experimentar a Dios como Padre. Puesto que el evangelista favorece el predicado de Hijo, puede considerarse la manifestación de la idea de padre como inclusión en la relación filial de Jesús.

121. RawÍnson 242 s, y Berger, *Arnen-Worte*, 46-48 traen la interpretación. Berger se basa en LXX Sal 45, 3; Ier 51, 25; Ap 8, 8.

122. En Billerbeck 1, 794.

123. Schweizer. Koiné lee λαμβάνετε, D Θ λήμψεθε.

124. Cf. Grundmann.

En cuanto a los tres dichos de los v. 23-25 hay que presuponer que su forma original (cf. análisis) puede ser remitida a Jesús. V. 23 se basa en una expresión gráfica hiperbólica (cf. Lc 17, 6) como solía utilizar Jesús. Destaca la fuerza de una fe significativa¹²⁵. La expresión, con caracteres de proverbio, del desplazamiento del monte la atrajo secundariamente a sí.

La fe era un tema importante para el evangelista. Este utiliza la pequeña colección de dichos como contraste a la perícopa de la higuera y del templo, ambos temas relacionados con el juicio que se cierne sobre Israel. En el juicio de Dios sólo puede mantenerse en pie la fe que se abandona por completo en Dios. La comunidad tiene que actualizar una y otra vez esta fe en la oración común llena de confianza. Pero es necesario que la comunidad no piense únicamente en Dios, sino también en Jesús, que abrió para ella esta nueva relación con Dios, y en los hermanos, contra los que uno u otro tienen algo con razón o sin ella. Dios exige que se perdone. Lo exige perdonando él. La disposición a la reconciliación es una ley fundamental para la comunidad cristiana.

6. *El dilema de la incredulidad.*

La cuestión de la autoridad (11, 27-33)

Daube, D., *The NT and Rabbinic Judaism*, London 1956, 217-223; Shae, G. S., *The Question of Authority of Jesus*: NT 16 (1974) 1-29.

27 Vuelven de nuevo a Jerusalén. Y, mientras él anda por el templo, se le acercan los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos. 28 Y le dijeron: ¿con qué autoridad haces esto?, o ¿quién te ha dado tal autoridad para hacer esto? 29 Y Jesús les dijo: Os voy a hacer una pregunta y si me respondéis, también yo os diré con qué autoridad hago esto. 30 El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres? Respondedme. 31 Ellos discutían entre sí y decían: Si respondemos: Del cielo, él nos responderá: ¿Y por qué no le creísteis? 32 Digamos, por el contrario: De los hombres. Tenían miedo al pueblo. Pues todos consideraban a Juan como un profeta verdadero. 33 Respondieron a Jesús y dicen: No lo sabemos. Y Jesús les responde: Tampoco yo os digo con qué autoridad hago esto.

Para analizar la pericopa, será conveniente partir de la determinación de su forma. Aquí se descubre una ruptura sorprendente. 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. Del abundante material comparativo de Billerbeck citaremos un ejemplo rabínico instructivo: «El tirano Rufus ¹²⁶, el impío, preguntó al rabí Aqiba: "¿qué diferencia existe entre el día (el sábado) y los días restantes?". Rabí Aqiba respondió: "¿Qué diferencia existe entre el hombre (Rufus) y los restantes hombres?". Rufus contestó: "Mi señor (= el César) lo quiere así". Rabí Aqiba dijo: "También respecto del sábado lo quiere así mi Señor (= Dios)"» ¹²⁷.

La comparación enseña que los v. 28-30 requieren una continuación en la que la alusión a Juan continúe de manera positiva, por ejemplo en la forma propuesta por Shae ¹²⁸, y ellos le respondieron: del cielo. Jesús respondió y les dice: También mi autoridad es del cielo.

A pesar de que esta reconstrucción es completamente hipotética, pone de manifiesto que la conclusión original de la pericopa se perdió y se reemplazó. 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 ¹²⁹.

En el segundo estadio, mediante la anexión de v. 31-33, la pericopa 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 indredulidad de los interlocutores judíos respecto de la autoridad de Jesús. Ahora se indican los interlocutores

126. Procurador de Judea 132 d. C.

127. Sanh 65b. En Billerbeck I, 861.

128. *14.

129. Shae* 18. Es evidente que el indeterminado $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ en la pregunta, en el estadio antiguo de la tradición, nada tiene que ver con la protesta de Jesús en el templo. Bultmann, *Geschichte*, 18, nota 2, desearía relacionarlo, aunque con reservas, originariamente con la actividad bautismal de Jesús o de su comunidad. Habrá que examinar esto. De cualquier manera, en el segundo estadio de la tradición, anterior a Marcos, ha desaparecido cualquier eventual referencia a la actividad bautismal. Es probable la orientación a la actividad general de Jesús. Hay que rechazar una referencia premarcana del $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ a la escena del templo. Shae* 20-24 hace tal propuesta, que es mencionada por Schweitzer 130. Ambas pericopas se distinguen demasiado entre sí estructuralmente. Tampoco Jn 2, 13-22, donde a la escena del templo sigue la exigencia de una señal, puede servir de prueba en este contexto. Este es allí igualmente secundario.

de Jesús (27b). Pero es imposible determinar con seguridad si son todos ellos. Según nuestra suposición, antes de Marcos, la narración habría comenzado así: Se acercaron a él los sumos sacerdotes y... (?) y le dijeron, etc. 130. Tanto en su primer estadio como en el segundo, la tradición está enraizada en el cristianismo judeo-palestino 131. Se pone esto de manifiesto no sólo en el tema, sino también en los semitismos que contienen ambos estadios de tradición 132. El primer estadio recuerda, con su alto aprecio de Juan Bautista, la tradición de la fuente de los dichos (cf. Mt 11, 11). El segundo estadio, con su acento polémico de la pregunta acerca de la autoridad, apunta a Hech 4,7.

Marcos intervino de manera especial en el comienzo de la pericopa. Mediante v. 27a consigue empalmar con la escena del templo. El ha decidido por lo visto conscientemente que, según su cómputo, entre tanto ha transcurrido un día. También la anotación de una nueva venida a Jerusalén separa la discusión de lo anterior 133. La frase causal en v. 32, que da el nombre de profeta al Bautista, es obra, probabilísimamente, del evangelista. Este juicio cuadra perfectamente con su imagen del Bautista (cf. interpretación).

Protagonistas de la escena son Jesús y los adversarios. Los discípulos o los doce (cf. 11, 11) quedan en un segundo plano. En la discusión se hace una referencia a Juan Bautista y al pueblo. Punto central es la conversación. Esta se interrumpe —y ello confiere el carácter especial a la pericopa— con el intercambio de opiniones que mantienen los adversarios entre sí (31 s). El intercambio de opiniones conduce a un dilema. La causa última del dilema es la incredulidad de los adversarios, que ellos reconocen en la conversación que mantienen entre ellos (31 b). El clímax de toda la narración radica en que los adversarios sin quererlo se autoconvencen de lo insoluble de su situación.

130. Diversos autores desearían disociar, desde la historia de la tradición, la pregunta doble de v. 28. Shae* 11, considera la segunda pregunta como más antigua. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 128; Wendling, *Zusammensetzung*, 151 s, la primera.

131. Para la segunda capa de tradición discute esto, sin razón, Bultmann, *Geschichte*, 19, aludiendo a *πιστεύειν*. Desearía asignar los v. 31 s a un helenista o tal vez a Marcos.

132. Probablemente, hay que considerar como semitismos: el imperativo en lugar de una frase condicional en v. 29, la circunlocución del nombre de Dios con *ὄρθανός* en 30 s, la sustitución de la apódosis mediante narración en 32. eL Beyer, *Semitische Syntax* 1,252, 97; BI-Debr § 470, 3.

133. Al estilo de Marcos apuntan *πάλλιν, περιπατεῖν*; como preferencia de Mc, el genitivo absoluto. De manera similar BurkiIJ, *Revelation*, 200, nota 23. Shae* 4 considera 27b como tradicional. Según Bultmann, *Geschichte*, 18, Mc ha colocado los tres grupos de adversarios en 27.

Tras el adoctrinamiento de los discípulos junto a la higuera seca, entran en la ciudad y van de nuevo al recinto del templo. Según el uso que Marcos hace del verbo, el andar de Jesús de una parte para otra (*περιπατεῖν*) en el templo no indica que él enseñara como un peripatético ¹³⁴. Eso constituye el punto de empalme para que los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos se acerquen a Jesús —un día después de la protesta de éste en el templo— o La enumeración completa de lo 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 habrá 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 ¹³⁵. Que él no establezca relación alguna con la protesta de Jesús en el templo no carece de importancia para la pregunta de los adversarios. Esta se divide en dos partes. La primera pregunta se interesa por la clase de autoridad con la que Jesús hace esto. El indeterminado *ταῦτα* es fuente de enigmas, pero hay que relacionarlo, más allá de la escena del templo, con el conjunto de su actuación y de su vida. Así lo exige el contexto del evangelio. De su autoridad se había hablado en relación con su enseñanza (1, 22.27) y de su actuación poderosa (2,10). El había transmitido este poder a los doce (3,13; 6,7). Puesto que la autoridad de Jesús supera manifiestamente a la de los escribas, hay que provocarlo para que confiese la conciencia de su envío. En segundo lugar tiene que decir quién le dio esa autoridad especial. No se pone en entredicho la docencia rabínica ¹³⁶, a la que él se sabe obligado ya que no ha recibido ordenación alguna. Si se reconoce el carácter teológico de las preguntas, sólo 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 ¹³⁷. Pero

134. Suposición de Grundmann. Mt 21, 23 YLc 20,1 señalan expresamente que Jesús enseñó en el templo.

135. Haenchen, *Weg*, 393, desearía ver confirmado esto por la forma de presente. Pero introducciones de pericopa en presente son acordes con el estilo.

136. Daube* 217-219 entiende que la pregunta se refiere a la autoridad de la ordenación (*r^ešuth*).

137. Billerbeck 1, 859-861. La propuesta evalúa la pericopa como relato histórico no reflexionado. Billerbeck puntualiza que la propuesta sería correcta sólo si los jefes hubieran reconocido a Jesús la autoridad de un maestro independiente (ordenado).

si él afirmaba una autorización divina, tenía que demostrarla; tarea que había cumplido sobradamente, pero que la incredulidad impidió percibirla.

Sólo podrá calificarse la contrapregunta de Jesús de «acto de extrema temeridad política» (Lohmeyer) si se la encuadra en el marco histórico-político. En el ámbito escolar teológico cumple la función de aclarar los frentes y preparar una solución. La matización de que Jesús quiere concentrarse en un punto (*ἐν αὐτῷ λόγῳ*) agudiza la confrontación e indica, al mismo tiempo, que quien pregunta está plenamente seguro de lo que tiene entre manos. 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 ¹³⁸. 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 ¹³⁹. 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.

La contrapregunta que Jesús les formula pone a los miembros del sanedrín en un serio aprieto. La notificación del intercambio de opiniones que mantienen entre sí pretende poner de manifiesto el desconcierto que les invade. Al mismo tiempo, el narrador quiere dejar muy claro que pretenden emitir un juicio guiados no por su convencimiento, sino por consideraciones tácticas. Su punto de vista polémico es innegable. Si admiten la autoridad divina de Juan respecto del bautismo, se declaran a sí mismos culpables de desobediencia a Dios, pues no recibieron el bautismo. En este sentido hay que interpretar la negativa de la fe. Pero como el Bautista tenía por misión preparar el camino a Jesús, la fe negada al Bautista les llevaba a rechazar a Jesús. Esta involuntaria autocalificación es el núcleo de la perícopa. Si califican el bautismo de Juan como institución humana,

138. Documentación en Billerbeck 1, 862-865. D emplea el plural.

139. Contra W. Feneberg, *Der Markusprolog*, 1974 (SrANT 26), 170 s. Shae* 27 deriva la autorización de Jesús del equipamiento con el Espíritu, acaecido en el bautismo. Esto es cierto, pero el equipamiento con el Espíritu no es consecuencia del bautismo, sino algo aparte. Por esta razón no hay lugar para un *πατερλισμός* del «del cielo» en 11, 30 s y en 1, 11.

entran en conflicto con el pueblo. Pero ellos desearían evitar también esto a toda costa. Son, pues, unos oportunistas. En una nota concomitante se nos dice que el pueblo consideraba al Bautista como un profeta auténtico ¹⁴⁰. Se continúa poniendo en paralelo al Bautista con Jesús, fenómeno que hemos podido observar repetidas veces. También de Jesús se dice que las simpatías del pueblo le protegen contra los jerarcas (11, 18; 14,2). El pueblo considera a Jesús también como un profeta (8, 28; 6, 14 s). 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. El lector del evangelio sabe cuál es la respuesta.

Juicio histórico

La problemática histórica puede referirse únicamente a la redacción original de la perícopa supuesta arriba. 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 ¹⁴¹. Si es correcta la suposición de que los formuladores de la pregunta originales 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 (*ταῦτα*) 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.

140. De acuerdo con el sentido, el *ὄντως* antepuesto acentuado pertenece a la frase-*ὄτι*. Numerosos manuscritos han corregido mediante la inversión del orden (Koiné 33) o la supresión (⌘* Ⓞ c k sys) del *ὄντως*. D y lat leen: *ὄτι ἀληθῶς, -ἔχειν* en sentido de «tener por» podría ser un latinismo, pero está documentado en el papiros-griego. eL Taylor. -Lc 20, 6 ha acentuado la consideración de los jerarcas en beneficio del pueblo.

141. Shae* 14 s; Lohmeyer 243. eL Schmidt, *Rahmen*, 294 s.

Enclavada entre la perícopa de la higuera y la parábola de los viñadores, para Marcos la narración de la pregunta de los miembros del sanedrín subraya la incredulidad de los judíos. La precedente conversación sobre la fe constituye el contraste positivo. La actividad de los miembros de la suprema autoridad jurídica, anunciada ya en 8, 31, conduce al proceso contra Jesús. El evangelista entiende la pregunta acerca de la autoridad en un sentido amplio. Tal vez fue esto un motivo por el que pudo tomarla sin dar más explicaciones. Con anterioridad había hablado ya frecuentemente de la *exousia* de Jesús. Mediante la puesta en paralelo del Bautista y de Jesús, que se extiende a lo largo de todo el evangelio, se refuerza el carácter englobante de la perícopa. El Bautista, al que se menciona aquí por última vez en el evangelio, recibe la confirmación de su misión como precursor de Jesús porque la incredulidad frente a Jesús se había puesto de manifiesto ya anteriormente respecto del bautismo de aquél. De esta manera es el precursor el que señala también el camino de Jesús a la pasión.

7. Otros arrendatarios reciben la viña (12, 1-12)

Michaelis, *Gleichnisse*, 113-125; Barnard, L. W., *The Testimonium Concerning the Stone in the NT and in the Epistle of Barnabas*: StEv 3 (1964) 303-306; Kümme1, W. G., *Das Gleichnis von den bösen Weingütern*, en *Heilsgesehen und Geschichte*, 1965 (MTSt 3), 207-217; Jeremias, *Gleichnisse*, 67-75; Henge1, M., *Das Gleichnis von den Weingütern* Me 12, 1-12 *im Liechte der Zenonpapyri und der rabbinisehen Gleichnisse*: ZNW 59 (1968) 1-39; Via, D. O., *Die Gleichnisse Jesu*, München 1970, 128-132; Crossan, J. D., *The Parable of the Husbandmen*: JBL 90(1971) 451-465; Newell, J. E y R. R., *The Parable of the Wicked Tenants*: NT 14 (1972) 226-237; Blank, J., *Die Sendung des Solmes*, en *NT und Kirehe* (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1974, 11-14; Dehandschutter, B., *La parabole des vigneronns homieides (Me XII 1-12) et l'Évangile selon Thomas*, en Sahbe, M., *LEvangile selon Mare*, 1974 (BETHL 34), 203-219; Derrett, J. D. M., *Allegory and the Wicked Vinedressers*: JTS 25 (1974) 426-432; Robinson, J. A. T., *The Parable of the Wicked Husbandmen: A Text of Synoptic Relationship*: NTS 21 (1974/75) 443-461; Snodgrass, K. R., *The Parable of the Wicked Husbandmen: Is the Gospel of Thomas Version the Origin*: NTS 21 (1974/75) 142-144; Hubaut, M., *La parabole des vigneronns homieides*, 1976 (CRB 16); Weder, H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, 1978 (FRLANT 120) 147-162; Klauck, *Allegorie*, 286-316; Blank, J., *Die Sendung des Sohnes. Zur ehistologische Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12, 1-12*, en Id., *Der Jesus des Evangeliums*, 1981, 117-156; Lowe, M., *From the parable of the vineyard to a pre-synoptic source*: NTS 28 (1982) 257-263; Snodgrass, K., *The parable of the wicked tenants. An inquiry into parable interpretation* (J. E. B. Mohr), 1983.

I Y se puso a hablarles en parábolas: Un hombre plantó una viña, la rodeó con una cerca, cavó un lagar, edificó una torre y la alquiló a unos labradores y se marchó lejos. 2 A su debido tiempo, envió un siervo a los

labradores para recibir de éstos (la parte) de los frutos de la viña. 3 Ellos le agarraron, le golpearon y (le) despacharon con las manos vacías. 4 De nuevo les envió otro siervo. Y le golpearon en la cabeza y le insultaron. 5 y envió a otro y a éste le mataron; y a otros muchos: a unos los hirieron, a otros los mataron. 6 Todavía le quedaba uno: un hijo amado. Y les envió a éste por último, pues decía: respetarán a mi hijo. 7 Pero aquellos labradores se dijeron entre sí: Este es el heredero. Venid, matémosle y será nuestra la herencia. 8 Le agarraron, le mataron y le arrojaron fuera de la viña. 9 ¿Qué hará el Señor de la viña? Vendrá, aniquilará a los labradores y dará la viña a otros. 10 ¿No habéis leído este pasaje de la Escritura: La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido; 11 fue el Señor quien hizo esto y es maravilloso a nuestros ojos? 12 Y trataban de detenerle. Y temían al pueblo. Pues cayeron en la cuenta de que había dicho la parábola contra ellos. Y dejándole, se fueron.

Análisis

El marco de la parábola (1a y 12) es obra del evangelista. La indeterminada indicación de los destinatarios en la empalme con 11, 27. Pero si antes de Marcos no se mencionaba destinatario alguno, la asignación de 12 a Marcos es lo más probable¹⁴². El argumento escriturístico de 10 s se despega del relato de la parábola. Ocurre esto no mediante un nuevo comienzo, como en Mt 21,42; Lc 20, 17; Tho 66, sino cambiando la forma de la narración (lenguaje simbólico/cita directa). El uso independiente de la cita escriturística en Hech 4, 11; 1 Pe 2, 7; Bern 6, 2-4 sugiere que fue añadida secundariamente a la parábola¹⁴³. Puesto que la fórmula de unión en IOa es anterior al evangelista también en Mc 2, 25; 12,26, éste habría encontrado la cita unida ya a la parábola¹⁴⁴. Se discute si Marcos intervino directamente también en el relato de la parábola. Dado que no se detectan en ésta notas características de Marcos, es más atinado atribuir los cambios a la tradición narrativa anterior a él¹⁴⁵. ¿Pueden probarse tales cam-

142. La estadística de los términos no permite demostrar esto de manera irrefutable, pero tampoco habla necesariamente en contra. En v. 1 *ἐν παραβολαῖς* y *λαλεῖν* son términos preferidos de Marcos. En v. 12 se indicaría el estilo que Mc utiliza en las frases causales. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 129 s, desearía no prescindir especialmente de 12 c; pero presupone una inaceptable hipótesis de fuentes.

143. De manera distinta Blank* 18, quien toma los v. 10 s como componente original de la parábola.

144. M. Black, *The Christological Use of the OT in the NT*; NTS 18 (1971/72) 1-14 (11 ss) cree que se da un juego de palabras en lo semítico (piedrajhijo; *'bn/bn*). Cabría considerar esto como enlace entre la cita y la parábola si se pudiera contar con su forma semítica fundamental.

145. Suhl, *Funktion*, 138-142 es el que más intervenciones de Mc enumera. Según él, los v. 9-11. 5b Y partes de 1, son redaccionales. Cf. sin embargo, las observaciones estilísticas en Kümmel* 211, nota 21 y 209, nota 12.

bios? Como término de comparación tenemos ahora, junto a Mt 21, 33 ss, Lc 20, 9 ss, también el Evangelio de Tomás (*logion* 65)¹⁴⁶. La descripción detallada de la situación de la viña, que echa mano de Is 5, 1 s, falta en Lucas y en Tomás. Estos dos últimos han abreviado. Lucas porque acentúa el interés cristológico; Tomás, presumiblemente, porque no siente interés por la dimensión histórico-salvífica. El triple envío de un siervo (suprimido completamente en Mateo) ha sido ampliado en Marcos con el envío de otros siervos. Parece que Lucas ha conservado aquí la forma narrativa más antigua, pero da señales de ser una armonización estilística y una sistematización. Lo mismo cabe decir de Tomás, quien, con la frase «tal vez no le reconocieron», habría introducido un tema gnóstico¹⁴⁷. Puesto que la muerte del tercer siervo o de una parte de los enviados en último lugar suprime el clímax de la narración, que descansa en la muerte del hijo, debe considerarse Mc 12,5 como secundario¹⁴⁸. En un primer momento del relato, el tercer envío era el del hijo¹⁴⁹, al que en Marcos se llama una vez (en locución del Señor) mi hijo; la otra vez, hijo amado. Esta desviación, que ha equilibrado Mt 21, 37, permite suponer que nos encontramos ante una acomodación a Mc 1, 11; 9, 7 (Dios habla de Jesús). Puesto que es reconocible aquí una intención que va más allá del texto, tendremos que contar con una intervención de Marcos, la única en la parábola. Marcos narra la muerte del hijo sin reflexionar sobre ella. Lucas y Mateo la armonizaron con las circunstancias históricas de la muerte de Jesús, que tuvo lugar fuera de la puerta (= de la viña). La pregunta conclusiva, que echa mano otra vez de Is 5, 5, Yla respuesta dada por el narrador mismo compendian la quintaesencia del relato y, por consiguiente, deben considerarse como su constitutivo fundamental. Mt 21, 41; Lc 20, 16 han introducido aquí una variación al poner la respuesta en labios de los destinatarios, mientras que Tomás termina con una exclamación. Se desprende que nuestro evangelista ha conservado, respecto de sus tres referencias paralelas, la forma narrativa relativamente más antigua de la parábola, que puede reconstruirse en su configuración anterior mediante la supresión del v. 5 y del *υἱὸς ἀγαπητός*.

146. La comparación de la tradición sinóptica de la parábola con Tho 65 ha llevado a bastantes autores a considerar Tho como anterior en la historia de la tradición respecto de numerosos puntos: Jeremias, *Gleichnisse*, 68-70; Crossan*, Robinson* Defienden atinadamente el carácter secundario de Tho: W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, 1964 (BZNW 29), 137-145; Snodgrass*, Dehandschutter*.

147. Hengel* 5 s habla de expansiones secundarias de la tradición que habrían sido recogidas en un estadio posterior de la tradición.

148. Kümmel* 211 comprueba que v. 5 es el único del texto en el que (¿casualmente?) no se puede probar semitismo alguno.

149. Hirsch, *Frühgeschichte* I, 129, quita a la parábola este climax cuando considera los v. 6-8 como secundarios.

En modo alguno se ha llegado a una coincidencia plena a la hora de determinar la forma del relato. Blank ¹⁵⁰ habla de una forma de alocución profética de juicio, que se ha imbricado con el discurso en parábola y puede llamarse parábola de juicio, pero incluye los v. 10 s en su determinación. El problema principal consiste en saber si la narración refleja con fidelidad las circunstancias reales, como es de esperar de una parábola, o si es una obra completamente artificial, configurada totalmente por el tema. Mientras que Jülicher, que introdujo la discusión de la alegoría, fue el primero en sostener la segunda alternativa a causa de los rasgos alegóricos existentes en la narración ¹⁵¹, otros se esfuerzan en demostrar el realismo del relato (cf. interpretación). No obstante estos esfuerzos, habrá que ver la referencia ya mencionada a Is 5 (tal vez también a Jer 7, 25 ss) y el esquema deuteronomista del destino violento de los profetas (envío, muerte, juicio), que estaba preformado para una alegorización en la secuencia siervo-hijo. Pero si se prefiere hablar de una parábola de juicio, hay que tener presente que, con Israel como viña y Dios como propietario de ella, la narración posee desde un principio rasgos alegorizantes que tocan también al hijo del propietario de la viña. El tema de la parábola fue desde un principio el juicio sobre Israel ¹⁵². ¿Está enraizada su tradición en ámbito cristiano judeo-palestiniano o judeo-helenístico? La ausencia de la idea de preexistencia, de la concepción de la muerte expiatoria, así como el esquema de juicio podrían hablar en favor de la primera alternativa. Es decisiva la forma del nombre del hijo. Este solo no remite de manera inequívoca al helenismo, pero su unión con la idea de que el hijo es el heredero de la elección y de las promesas de Israel y que, mediante él, los cristianos venidos de la gentilidad y del judaísmo se convierten en herederos está perfilada en la comunidad cristiana judea-helenista ¹⁵³. Allí hay que situar la patria chica de la parábola alegorizadora de juicio.

Explicación

Las explicaciones aducidas para iluminar la *mitad simbólica* pretenden demostrar que lo narrado es perfectamente pensable y posible en el marco de la situación palestinense contemporánea ¹⁵⁴. Hay que concebir al propietario de la viña como un extranjero rico. Amplias

150. *18.

151. Jülicher, *Gleichnisreden* **11**, 385-406. Cf. Hahn, *Hahestitel*, 316, nota !.

152. La opinión de Jeremías, *Gleichnisse*, 74, de que la parábola quería justificar la buena nueva a los pobres no puede convencer.

153. Cf. Gál 4, 7; Rom 8, 17 Y Steck, *Israel*, 272. De distinta manera Blank* 19 s.

154. Jeremías, *Gleichnisse*, 72-74. Derrett*, Hengel*; E. Bammel, *Das Gleichnis van den bösen Winzern (Mk 12, 1-9) und das jüdische Erbrecht*; RIDA 3^e Série, 6 (1959) 11-17.

zonas de Galilea, la llanura de Megguidó y la cuenca del Jordán fueron, a partir del tiempo de los persas, en parte propiedad del rey. Y éste la utilizaba para recompensar a los funcionarios destacados en sus prestaciones y para satisfacer a sus amigos. El inconcebible comportamiento de los viñadores reproduce los sentimientos revolucionarios de los agricultores galileos contra los terratenientes extranjeros, tal como los había fomentado el zelotismo aclimatado en Galilea. La situación jurídica fue especialmente complicada en el arrendamiento de un viña nueva. Para mantener sus derechos, el señor que vivía en el extranjero no tenía otro medio que el envío de emisarios. 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 ayudajurídica del estado cuando se producían violaciones manifiestas de las leyes no fue tan evidente como en nuestros estados de derecho ¹⁵⁵. 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) ¹⁵⁶. 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.

A pesar de todos estos considerables esfuerzos por reconstruir la situación de aquellos tiempos, continúan en pie serios reparos contra la interpretación que se presenta bajo el hipotético realismo del relato. En éste no se percibe la menor huella de que los labradores se consideren como explotados. La muerte del hijo desborda la medida de lo que parece plausible en el marco de las circunstancias dadas. Si se tiene en cuenta el préstamo que se toma de Is 5, la idea del envío, la sucesión histórico-salvífica de siervo e hijo, la concepción del hijo como heredero, parece urgente intentar la explicación partiendo de los datos veterotestamentarios.

Desde el punto de vista narrativo, el relato responde a las reglas de un narrador popular ¹⁵⁷. Se percibe esto de manera especial en el *crescendo* dramático de la acción hacia el final, en la observancia del

155. Como ejemplo en contra puede remitirse a Cicerón, *ad Attic.* 5,21;6, 1. Aquí se nos dice que Marco Bruto, con la ayuda de una tropa que puso a su disposición el procurador de Cilicia, consiguió cobrar una deuda que le debía la corporación de Salamina y que ésta se negaba a pagar. Cf. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935, 127, nota 1.

156. Mientras que Jeremias, *Gleichnisse*, 73, nota 2 cuenta ἀγαπητόν en v. 6 como componente del cuerpo más antiguo de la parábola, Hengel* 30 habla, con razón, de una añadidura del evangelista.

157. Cf. Hengel* 32, nota 104.

triple envío, en los personajes opuestos (señor/siervo; siervo/hijo). El tiempo cambia de la forma en pasado a la forma en futuro en v. 9 (amenaza de castigo). El pasado es la forma de la parábola que cuenta un caso especial.

1-5

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 (cf. Sal 80, 13), lagar y torre (cf. Núm 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 de vino o de frutas en los que, al mismo tiempo, se había plantado árboles frutales y sembrado cereales. Una vez acondicionada la viña, que debemos 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 ¹⁵⁸. Puesto que hay que considerar a los arrendatarios como pequeños labriegos (*coloni*), sólo cabe la primera alternativa ¹⁵⁹.

Después de la entrega, el propietario del terreno se pone en viaje. La analogía con otras parábolas, también talmúdicas, aconseja pensar que va al extranjero ¹⁶⁰. Más importante que el trasfondo histórico-cultural es la referencia a Israel, indicada por medio de Is 5. En el propietario de la viña se reconoce a Dios, que toma la iniciativa salvífica mediante la elección del pueblo. El envío del primer siervo no se lleva a cabo en un momento pactado entre el señor y los arrendatarios, como podría sugerir el artículo, sino cuando se produce la primera recolección de la nueva viña. Pero el siervo no recibe los frutos esperados, sino ultraje y malos tratos físicos. El envío del segundo y del tercer siervo significa un recrudecimiento mayor. Por una parte, pone de manifiesto la creciente paciencia y magnanimidad del señor; por otra parte, aumenta la resistencia de los viñadores. Golpean al primer siervo, hieren al segundo en la cabeza (no le rapan el cabello, lo que sería una grave deshonra) ¹⁶¹, matan al tercero. A las heridas en la cabeza, algunos testigos del texto añaden secundaria-

158. Cf. Billerbeck 1, 839 s.

159. De manera distinta Michaelis, *Gleichnisse*, 118.

160. Pruebas en Hengel* 21 s, que Kümmel* 208, nota 10, refuta de forma convincente en este punto.

161. Cf. Jülicher, *Gleichnisreden N*, 389.

mente la lapidación ¹⁶². La consignación sumaria del envío de otra serie de siervos no supone recrudescimiento alguno ya que golpean a unos y matan a otros. Y ya en este momento se pone claramente de manifiesto que los siervos son los profetas enviados por Dios a los que cupo un destino de rechazo y de muerte violenta. La calificación de los profetas como siervos en el antiguo testamento (Jer 7, 25: 25,4; Am 3, 7; Zac 1,6; 1QpHab 2, 9; 7, 5) preparaba la alegoría ¹⁶³. Jer 7, 25 s 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 envié 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 desagradecimiento prueba la bondadosa preocupación de Dios ¹⁶⁴. La diferencia respecto de Is 5 está en que en éste la viña no produce fruto alguno; tan sólo agraces. Lo mismo sucede en una parábola rabínica, en la que los viñadores permiten que ésta se cubra de maleza, de forma que el dueño (un rey) encuentra sólo espinas y abrojos ¹⁶⁵. En nuestra 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 ¹⁶⁶. Frente al Señor que confía la viña en préstamo existe o existió una responsabilidad continua de todo el pueblo.

Un vez asesinados todos los siervos, al propietario de la viña sólo le queda su propio hijo. El envío del hijo, que pone fin a la suerte de los profetas, presenta a éste como el último emisario antes del juicio. Como último, el hijo, a pesar de ser presentado dentro de la serie de emisarios de Dios anteriores a él, está equipado con la autoridad escatológica. Dios reconoció a Jesús, en el bautismo y en la transfiguración, como su Hijo amado. Pero los viñadores no le escucharon (cf. 9, 7). También en Mt 23, 32 ss aparecen unidos el destino de los profetas y el de Cristo. E igualmente en Heb 1, 1 s (*κληρονόμων πάντων*) es determinante la conexión de los profetas y del Hijo, del

6-9

162. C Koiné ☉. CL Mt 21, 35.

163. CL Gnilka, *Verstockung*, 69.

164. Por eso no pone en entredicho la equiparación siervos = profetas si se pudiera indicar que la tarea de los profetas era la predicación y no la recogida de frutos.

165. Lev r 23 (121d) en Billerbeck I, 873. Tal vez la parábola pueda ser considerada como el paralelo rabínico más cercano a nuestra parábola.

166. Con Blank* 15; Lohmeyer 248. De distinta manera Jeremias, *Gleichnisse*, 166 s. Los profetas son enviados a la totalidad del pueblo.

tiempo pasado y del escatológico, así como la caracterización del Hijo como heredero.

La idea del envío empalma en nuestra parábola con un campo lingüístico que desborda el destino de los profetas. En un monólogo interior consigo mismo, el señor de la viña, que conserva la iniciativa en su mano, espera que su hijo será respetado. Pero los viñadores, al ver aparecer al hijo, reaccionan planeando su muerte. Se formula este plan siguiendo la línea de una intención similar de los hermanos en la historia de José (Gén 37, 20) ¹⁶⁷. 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). Pero en ambos casos, la falta de escrúpulos de los viñadores está en un primer plano. El narrador mismo de la parábola responde a la pregunta conclusiva acerca de lo que el señor hará con los viñadores ¹⁶⁸. La armonización con Is 5, 5 sugiere esto: «Ahora, pues, vaya haceros saber lo que yo hago a mi viña». La mirada se traslada del pasado al futuro. El señor, que esperó hasta este momento con incomprensible magnanimidad, retorna ahora, castiga duramente a los viñadores y pone orden en la viña. Mediante una circunlocución se apunta al juicio de Dios. No se trata del juicio definitivo, sino de aquel en el que se declara la abolición de la elección de Israel. ¿Se tuvo en cuenta la destrucción de Jerusalén? Con todo, decisiva es la destitución del pueblo de Dios, que pierde sus privilegios. La historia de la viña continúa con otro pueblo de Dios nuevo, compuesto por judíos y gentiles y fundado en el envío y muerte del Hijo. De esta manera, 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, Dios tiene las riendas en su mano. Esta orientación histórico-salvífica hace comprender que se describe la suerte de Jesús sólo de

167. Lc 20, 14 *retoca*: «Malémosle *para que* la herencia sea nuestra». Mc contiene, probablemente, un semitismo. cf. Beyer, *Semitische Syntax*, 253 s.

168. La variante *τί οὖν* (¿qué pues?) destacaría aún mejor que v. 9 quiere deducir el resultado de la parábola. Esa variante aparece en **κ** **ε** Koiné **Θ**.

manera general y se la encuadra en el destino de los profetas en su relación con Israel ¹⁶⁹.

Se recoge la dimensión cristológica en una reflexión escriturística **10-12** más amplia. Afecta a la cita de Sal 118, 22 s, lugar que en el nuevo testamento se ha aplicado siempre a Cristo (Hech 4, 11; 1 Pe 2, 4) Y que se cita aquí siguiendo el texto de LXX. La segunda persona del plural confiere a la cita la coloración de confrontación polémica. La cita tiene el carácter de un proverbio. La piedra que los constructores rechazaron como inadecuada ha tomado la función principal en la construcción actuando como piedra clave o como angular ¹⁷⁰. Como proverbio, la frase puede aplicarse a diferentes situaciones. Aplicada a Cristo, la cita sólo puede ser una circunlocución para indicar su muerte y la exaltación realizada en la resurrección ¹⁷¹. Subyace la imagen del santuario celestial en el que reina Cristo. Puesto que la imagen de la piedra aparece frecuentemente en el antiguo testamento, otros lugares veterotestamentarios, de manera especial las palabras de Dan 2, 34; 7, 14, relacionadas con el Hijo del hombre, podrían haber hecho que se aplicara la cita del salmo a Cristo (cf. Zac 4, 7). Este dicho coincide con la parábola en que igual que allí el llamamiento de nuevos viñadores, aquí considera la restitución de Cristo como obra de Dios, mientras que su muerte o rechazo es culpa de los hombres. 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) ¹⁷². Estos tratan de nuevo de poner su mano sobre Jesús pues han entendido

169. La interpretación existencial-científica-literaria de Via*, que considera la parábola como objeto estético, es decir, como magnitud desligada del contexto y casi intemporal, es incapaz de captar la implicación que el relato tiene para los contemporáneos. Se convierte en presentación de un hombre que intenta poseer cuanto más sea posible, sin tener la menor consideración con los demás, y, como resultado, provoca su propia aniquilación. O describe de manera general la incredulidad en la que el hombre rechaza toda delimitación que le imponga la voluntad de Dios (131 s). Las parábolas se convierten en medio para el adoctrinamiento moral, suministrado mediante la comparación científico-literaria. Así, los malos labradores se asemejan al Macbeth de Shakespeare o a un personaje de J. Conrad que «desea tragarse todo el aire, toda la tierra, todos los hombres...». Esta clase de consideración científico-literaria aporta poco a la interpretación teológica. Debemos decir esto al tiempo que reconocemos los esfuerzos por lograr una actualización.

170. La utilización técnica de *κεφαλή γωνίας* en el NT permite ambos significados. Cf. J. Jeremias, ThWNT 1, 793. En nuestro caso no existe diferencia alguna digna de mención.

171. En la teología rabínica puede referirse la palabra del salmo a Abrahán o a David. Su interpretación mesianológica comienza a ser demostrable en el libro medieval *Raschi*. CL Billerbeck 1, 875 s.

172. En el rabinismo, a los eruditos se les da frecuentemente el nombre de «los constructores». CL Billerbeck 1, 876. Suhl, *Funktion*, 141 s, atina cuando dice que «piedra» en Mc 12, 10 no es aún un predicado cristológico, a diferencia de lo que sucederá más tarde en la literatura patrística. CL B. Lindars, *NT Ap%getics*, London 1961, 169 ss.

que la inaudita acusación va dirigida contra ellos 173. De nuevo, la posible reacción del pueblo frena sus maquinaciones. Y se alejan silenciosos.

Juicio histórico

Los motivos que nos llevaron arriba a situar la parábola en la comunidad cristiana judea-helenística impiden derivarla de Jesús. Hengel la ha calificado como la más dura parábola de juicio de la tradición sinóptica 174. La dureza de la confrontación, a la par que la intención de ofrecer una panorámica de la historia de la salvación, permiten entenderla como expresión con la que la comunidad justifica su separación del judaísmo y acusa.

Resumen

Marcos interpreta la parábola y la cita escriturística especialmente a través del contexto. Confiere a la tradición un lugar adecuado al situarla en la última estancia de Jesús en Jerusalén. Hace destinatarios de ella a los miembros del sanedrín, que condenarán a muerte a Jesús (cf. 8,31). De esta manera, la tradición se convierte en una invitación indirecta a los miembros del sanedrín para que lleven a cabo su obra. V. 12 refuerza la unión con el relato de la pasión. Aunque los dirigentes del pueblo aparecen en Marcos en un primer plano, sin embargo se mantiene el juicio teológico sobre la totalidad de Israel; incluso se intensifica. Esto último se logra mediante las precedentes pericopas de la protesta en el templo y de la maldición de la higuera. 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 qué consistía el envío de este hijo. El evangelista deja abierta la continuación del relato de la viña. Pero en la orientación de principio de su evangelio y, con ello, también en el seguimiento y en la cruz, da a entender claramente que tampoco para el nuevo pueblo de Dios la viña representa una posesión absolutamente segura.

173. Sujeto de ἔγνωσαν son los miembros del sanedrín, no el pueblo. Con este último cuenta Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 130. Mt 21, 45; Lc 20, 19 aclaran el texto.

174. 33.-A favor de la formación por la comunidad están B1 ank'. Kümmel*, Lohmeyer, Schweizer; a favor de una parábola de Jesús: Jeremías, *Gleichnisse*, 67-75, Michaelis, *Gleichnisse*, 113-125, Hengel*, Crossan*, Pesch II, 221 s, Newell*. Decisivo para el juicio no es la discusión de la alegoría (cf. Suhl, *Funktion*, 139) sino la concepción teológica.

Historia de su influjo

Siempre se percibió el carácter alegórico de la pericopa, que a veces incluso se acentuó (cerca = ley, que impedía la mezcla con pueblos gentiles; torre = templo, etc.) 175. 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).

Para Beda 176, es tan evidente la identificación del propietario de la viña con Dios, que este autor llega a tener dificultades con la idea de que Dios, que llena la tierra, pudiera separarse de su viña. Responderá diciendo que los viñadores debían tener la oportunidad de tomar una decisión libremente.

En la repetida misión de los profetas se vio la expresión de una creciente bondad de Dios (*lenis... lenissimus Dominus*) 177. La parábola va contra los jerarcas del pueblo judío. Los romanos realizaron la amenaza del juicio. Los apóstoles recibieron la viña como los nuevos viñadores 178. La instauración de Cristo como *κεφαλή γωνίας* le designa como Señor de la Iglesia, en la que, mediante esta piedra angular, fueron unidos gentiles y judíos 179.

Según Calvino 180 existe, además, otra intención de la parábola: la de suavizar el escándalo de la cruz. Y, al igual que todos los intérpretes anteriores a él, hace derivar, evidentemente, esta intención de Jesús. Bajo este aspecto, se ha valorado la historia hasta nuestro siglo como una prueba a favor de la autoconciencia del Jesús histórico 181. La nueva teología sistemática elabora la proximidad que la parábola establece entre cristología y destino de los profetas 182. Para Barth, la desconsideración de los viñadores expresa que la revelación divina provoca la resistencia humana. En el contexto de la doctrina sobre la gracia se refleja la combinación de ira y gracia de Dios por una parte y tiempo humano y su limitación, por otra 183.

8. La cuestión del impuesto (12, 13-17)

Bell, H. J.-Skeat, T. T., *Fragments of an Unknown Gospel*, London 1935, 43-59; Stauffer, E., *Die Botschaft Jesu-damals und heute*, 1959 (DTb 333), 95-118; Talavero Tovar,

175. Teofilacto, PG 123,621; Calvino *Ń*, 193 s.

176. PL 92, 249.

177. Erasmo, *Ńd.* 7, 248.

178. Teofilacto, PG 123, 621.624; Erasmo, *o. e.*; Calvino, *o. e.*

179. Teofilacto, PG 123,624.

180. *O. e.*, 192.

181. Pruebas en Kümme! 207, nota 1. En este contexto es interesante el esfuerzo de Blank* 19-39, que va en la misma dirección.

182. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974,305.

183. *Dogmatik* 1/2, 1948, 67.

S., *El pago de impuestos a la potencia ocupante. Jesús no se mantuvo neutral*: Ciencia Tom. 108 (1981) 3-40; Klemm, H. G., *De censu Caesaris. Beobachtungen zu J. Duncan M. Derretts interpretation der Perikope Mk 12, 13-17 par*: NT 24 (1982) 234-254; Crossan, J. D., *Mark 12: 13-17: Interpretation* 37 (1983) 397-401.

13 Y envían a algunos de los fariseos y herodianos a él con el fin de sorprenderle en alguna palabra. 14 Una vez llegados adonde él, le dicen: Maestro, sabemos que eres sincero y que no te importa de nadie, porque no miras a la persona del hombre, sino que enseñas con verdad el camino de Dios. ¿Está permitido pagar impuestos al César o no? ¿Tenemos que pagar o dejar de hacerlo? 15 Pero él reconoció su hipocresía y les dijo: ¿Por qué me tentáis? Alcanzadme un denario para que yo lo vea 16 Y ellos le alargaron uno. Y les dice: ¿De quién es esta imagen y la inscripción? Ellos le respondieron: Del César. 17 Y Jesús les dijo: Lo que es del César, dadlo al César, y lo que es de Dios, a Dios. Y se maravillaban de él.

Análisis

El evangelista ha intervenido en el comienzo de la perícopa. ¿De qué manera? Sólo podemos responder a esta pregunta con suposiciones. Se detecta la intervención en que, si separamos la perícopa del contexto, queda oscuro quién ha enviado a los fariseos y a los herodianos¹⁸⁴. 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. Los herodianos podrían encontrarse en el documento anterior a Marcos¹⁸⁵. Entonces éste los habría trasladado de aquí a 3,6. Respecto de v. 14 opinan muchos intérpretes que está sobrecargado. De hecho, podría suprimirse la frase causal: porque no miras a la persona del hombre sino que enseñas con verdad el camino de Dios. Podría haberla incluido Marcos¹⁸⁶, aunque no podemos decidir con seguridad.

En cuanto a la forma, no puede considerarse la pencopa como discusión. No se ha dado a entender al principio una opinión contrapuesta de los adversarios (como 12, 18 ss). Pregunta, contrapregunta con demostración y respuesta definitiva hacen de la perícopa una

184. Mt 22, 15 s y Lc 20, 19 s han aclarado aquí algo.

185. ¿Ha creado Marcos la forma latinizada 'Ἡρωδιανοί' en lugar de 'Ἡρωδιῶνοι'? Lohmeyer 251; Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 130, consideran a los herodianos como añadidura.

186. Suposición de Wendling, *Entstehung*, 152; Hirsch, *o. c.*

conversación didáctica con carácter apotegmático 187. El dicho apotegmático se encuentra al final, en v. 17. El tema de los impuestos sugiere situar la tradición en la comunidad cristiana judeo-palestina.

Explicación

Por 3, 6 conocemos ya la concatenación de fariseos y herodianos; 13-14 también sabemos de sus intenciones amenazadoras para Jesús. Tales maquinaciones se nos presentan ahora como más peligrosas ya que los miembros del sanedrín son los remitentes. Sólo éstos, que fueron también los destinatarios de la parábola de los viñadores, pueden esconderse detrás del indeterminado ἀποστέλλουσιν. La delegación tiene la finalidad de coger a Jesús en lo que habla. Evidentemente se trata de encontrar un punto de acusación 188. Difícilmente puede explicarse la presencia mancomunada de fariseos y herodianos diciendo que los amigos y enemigos de los romanos deben aparecer unidos en su ataque contra Jesús 189. La postura de los herodianos respecto de Roma no puede calificarse como de amistosa a ultranza 190. Se trata más bien de dar una idea de la peligrosidad de la situación en la que se pone a Jesús: los poderosos religiosa y políticamente le atacan. Estos comienzan a hablar con una *captatio benevolentiae*, incapaz de llevar a Jesús a una toma de postura franca. Tal manera de hablar es hija de la hipocresía 191. Le reconocen con sus palabras como verdadero, como maestro creíble —esto indica lo que viene a continuación— que transmite la verdad. Con ello le brindan la mayor alabanza. El camino de Dios equivale a la *halajá* judía, a las instrucciones que pretenden regular la vida práctica del devoto partiendo del espíritu de la ley. El no tener en cuenta las circunstancias externas de la persona subraya la credibilidad del maestro. Estas primeras palabras llevan a la pregunta capital de si está permitido pagar tributo al César. 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

187. Bultmann, *Geschichte*, 25, habla de un apotegma perfectamente formado; Lohmeyer, de una «convenación didáctica de tipo rabínico».

188. En Lc 20, 20-26, en unión con 23, 2, se destaca claramente esta conexión. ἀγρεύω es familiar al griego de los LXX y de los papiros (propiamente=cazar). Cf. Preisigke-Kießling, s. v. y Hatch-Redpath, *Konkordanz*. El término es *hapax legomenon* en el NT.

189. Argumento desde Wellhausen.

190. Para los herodianos, d. lo que se dijo arriba respecto de 3, 6.

191. De dislinla manera Klostermann. G λ φ it amplían el texto en la pregunta y añaden, entre otras cosas, lo que es objetivamente correcto, ἐν δόλω (con List).

Judas el Galileo y en un momento pujante, lo hizo suyo de manera especial. Josefa cuenta lo siguiente: 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» 192.

El impuesto, al que Marcos da el nombre de *κῆνσος* (latinismo = censo), al que en una variante textual se caracteriza atinadamente como *ἐπικεφάλαιον* 193 (impuesto per cápita) y calificado por Lucas y Josefa como *φόρος* (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 194. 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. Nos encontramos aquí ante una de las preguntas más tensas de todo el evangelio 195.

15-17 Jesús capta la hipocresía de quienes formulan la pregunta, sus intenciones (cf. 7, 6) Y se lo lanza a la cara. Sólo aquí habla él mismo de *πειράζειν* (tentar), mientras que en otras ocasiones el narrador llama la atención sobre el carácter tentador de una pregunta (8, 11; 10, 2). Antes de dar una respuesta, Jesús pide que le enseñen un denario. Se prepara la respuesta mediante una demostración, como era costumbre en la conversación didáctica judía 196. El no lleva dinero consigo (cf. 6, 8). ¿Puede concluirse de aquí su desprecio radical al dinero, como se afirmó también posteriormente de determinados rabinos? 197. Así en el Talmud, se llama santo a rabí Menajem bar Simai «porque jamás contempló una moneda» 198. La demostración perseguía otra finalidad: 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

192. *Bell*, 2, 118.

193. D Θ 565 k.

194. Cf. Schürer I, 511 s.

195. En el papiro Egerton, una de las formas de la tradición de la pericopa proveniente del s. II, se ha conservado la pregunta de los demandantes, a los que no se designa detalladamente, de manera que ella anticipa la opinión de éstos: ¿Está permitido pagar a los reyes lo que pertenece a la superioridad (*τὰ ἀνήκοντα*) o no? En la respuesta, Jesús tampoco entra en la pregunta, sino que cita a Is 29, 13. Para el conjunto, cf. Bell-Skeat*

196. Según Tho 100 no se realiza la demostración.

197. Suposición de Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ* II, 195 s.

198. bPes 104a. Algo similar se dice de rabí Nahum en el Talmud palestinense. Cf. Eisler, o. c.; Lohmeyer 252, nota 3.

esto sucedía en el recinto del templo, sobre suelo sagrado 199. El evangelista habría presupuesto esto (cf. 14, 49), aunque no el relato que llega a Marcos. Según 11, 27; 12, 41; 13, 1, Jesús se encuentra durante todo el tiempo en el templo.

El denario, que tenía el valor del salario de un día (Mt 20, 2), era la moneda de tributo prescrita para la totalidad del imperio 200. Puesto que la respuesta de Jesús da a entender que la moneda lleva la efigie del César reinante, podemos describirla. El emperador Tiberio (14-37 d. C.) llevó una política monetaria conservadora e hizo acuñar sólo tres formas de denario, dos de las cuales fueron muy poco usadas. La tercera, 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 (César 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 201. La moneda se presenta como símbolo de poder.

Los adversarios muestran inmediatamente un denario. Ante la invitación de Jesús, lo contemplan y ven tanto la imagen como la inscripción. Lo más indicado es que llevaran la moneda consigo; no que hubieran tenido que enviar a alguien a buscarla. Pero si llevan el dinero del César consigo, reconocen de hecho al emperador como soberano del país. La respuesta de Jesús, señalada en su importancia por la mención del nombre de Jesús, es hasta hoy objeto de vivas discrepancias de opinión. En la extrema derecha se la interpreta en clave antizelota: «Con ello, se manifestó en contra de la revolución» 202. En la extrema izquierda se le atribuye un cierto acento zelota: «Esta palabra es como una maza que golpea la corona de la cabeza del emperador» 203. Queda por considerar la coexistencia del emperador y de Dios, que no puede considerarse de ninguna manera como equilibrio. No se ha dicho que el pago del impuesto se considere como devolución de lo que pertenece al César. El verbo utilizado (*ἀποδίδωμι*) es expresión técnica para el pago de cualquier tipo de deuda o de impuesto 204. Y aún menos se ha dado a entender que sólo los

199. Los judíos daban suma importancia al hecho de que el emblema imperial no fuera llevado al templo.

200. Según bbQ 113a al recaudador de impuestos se da un denario y él devuelve el resto. Mt 22,19 circunscribe: τὸ νόμισμα τοῦ κήνσον.

201. Cf. Stauffer* 100 s.

202. Jeremias, *Teología*, 267.

203. Stauffer* 108, toma este dicho de H. Ibsen de «emperador y galileo».

204. Cf. Preisigke-Kiessling, s.v.; G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 31982, 127 s. De manera distinta Lohmeyer, Grundmann.

privilegiados del sistema tendrían que pagar impuestos, pero no los que nada habrían recibido del emperador 205. Más bien se da una respuesta afirmativa al impuesto y se reconoce la autoridad del emperador, pero se le ponen unos límites: la autoridad divina. El énfasis recae de manera clara sobre Dios, al que todo debe estar sometido 206. En el horizonte escatológico del mensaje habrá que ver contrapuestas la transitoriedad de la soberanía terrena y la duración permanente de la soberanía de Dios.

De todo lo apuntado se deduce que la respuesta de Jesús no es una regla práctica que pueda dar respuesta a cada pregunta que surja acerca de la relación del hombre con el poder del estado y de Dios. Pero, en cualquier caso, Dios tiene los derechos supremos. Cuando el poder imperial entre en colisión con el divino, la decisión que se tome sólo podrá favorecer a Dios. La información se distancia por igual de los planteamientos zeJotas de rechazo y de lo apocalíptico del desinterés político o de la resignación. Sobre el hombre pesa la responsabilidad de decidir, cuando sea necesario, el reconocimiento de la exigencia justificada del estado o de restaurar la autoridad divina lesionada. La reacción de los adversarios es de asombro. Tienen que darse por vencidos, pero se radicalizan en el distanciamiento hostil.

Juicio histórico y resumen

Para el juicio histórico hay que partir del dicho apotegmático recogido en v. 17. Que nos encontramos aquí con un *logion* auténtico de Jesús se desprende de que los *logia* de Jesús han llevado repetidas veces a relatos apotegmáticos (cf. 2, 17a.19a.27). Podría haber sido pronunciado contra esperanzas político-nacionales que apuntaban a un reino de Dios terreno 207. Además, la escena transmitida de la moneda del tributo, que habría sido estilizada, cuadra perfectamente en la actuación de Jesús 208.

Marcos utiliza la perícopa para la enseñanza de Jesús en el templo (cf. 14, 49). El que las tradiciones recogidas en el capítulo 12 pasen revista a los diversos adversarios de Jesús -fariseos y herodianos, saduceos (18), escribas (28 y 35)— respondería a la intención del evangelista que trata de poner de manifiesto que todos estos diversos interlocutores no estaban en condiciones de demostrar que Jesús hubiera cometido culpa o incorrección alguna. Por consiguiente, fue

205. Así StauffTer* 110.

206. En esta superioridad sobre el estado, Braun, *Radikalismus* ¶, 83, nota 2, ve un elemento esenio. De manera similar ya Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ* 11, 197.

207. Cf. Schweizer 133.

208. Cf. Bultmann, *Geschichte*, 25.

condenado siendo inocente. Marcos establece la unión con el proceso, además, diciendo que los fariseos y herodianos son enviados por los miembros del sanedrín. Independientemente de si v. 14b es de Marcos o no (frase causal, d. el análisis), este versículo acentúa la autoridad doctrinal de Jesús. Este Maestro precede a sus seguidores en este camino de Dios que él enseña en verdad; camino que Juan le había preparado a él (cf. 1, 3). Este camino conduce a la cruz. En esta perspectiva la perícopa adquiere una nueva significación. El poder imperial al que Jesús ha contrapuesto decididamente la autoridad de Dios, pero poder al que también él defiende, le ha llevado definitivamente a la muerte a través del representante de ese poder en Judea, Pilato. El cristiano puede aprender de aquí que ningún poder del mundo, sólo Dios, es capaz de procurarle seguridad.

Historia de su **influjo**

En el curso de la historia de la interpretación de la perícopa, rara vez se ha visto la matización e importancia de la palabra de Jesús y se la ha destacado suficientemente. Tal vez pareció esto excesivamente peligroso. En el fondo, la interpretación consignada ya en Justino (t ca. 165), que entiende el *logion* en el sentido del cumplimiento sin reservas de la obligación frente al poder civil, y de cuya delimitación última no dice ni una palabra, continuó predominando en el futuro. Se recomienda a los cristianos que sean ciudadanos leales: «Por eso oramos sólo a Dios, mas a vosotros os servimos con alegría en las cosas restantes, (a vosotros) reyes y príncipes os confesamos y oramos por vosotros...» 209.

Resulta casi ingenuo cuando Teofilacto habla de una división en dos partes, similar a la dicotomía cuerpo-alma: para el emperador es lo corporal; para Dios lo espiritual (oraciones, vigiliias, etc.) 210. Los seguidores de la Reforma dan mayor fuerza aún a esta visión y favorecen la autoridad del estado. Se abre camino la concepción del poder del príncipe como instituido por la gracia de Dios. Así Calvino amplía la enseñanza que da la perícopa y la aplica a todas las situaciones de sometimiento (profesión, sociedad, familia) y sólo se preocupa de decir que Dios tiene que conservar el lugar supremo. «Quien quiere derribar el orden establecido, se revela también contra Dios; porque la obediencia a los príncipes y a los superiores no puede separarse del servicio y del temor de Dios». Si el derecho de Dios entra en conflicto con el del príncipe, «entonces la obediencia llega sólo hasta

209. *Apo/*, 1, 17.

210. PG 123, 625.

la puerta de la iglesia» 211. Prácticamente, este consejo para casos de conflicto termina en un cristianismo de sacristía. Una posición más crítica, que responde más al contenido verdadero de la perícopa, se abre paso cuando la imagen del emperador en la moneda se pone en paralelo con la semejanza del hombre con Dios. Tal consideración logra poner en claro que el hombre es, ante todo, propiedad de Dios 212. Pero la tendencia indicada fue el hilo conductor hasta nuestro siglo. En un sermón pronunciado durante la primera guerra mundial y que se sirve de nuestro texto, la imagen del emperador sobre el denario se convierte en imagen del soberano más amante de la paz del pueblo o más amante de la paz «que vive en el corazón de todos los soldados alemanes, caro como la imagen del padre y de la madre, en la manifestación radiante de la fidelidad del hombre alemán» 213. Si se tiene presente la historia de la interpretación de esta perícopa, el famoso dicho del historiador L. von Ranke aparece bajo una luz nueva: «De todos los dichos maravillosos escuchados de Jesucristo, ninguno es tan importante, tan rico en consecuencias, como la instrucción de dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» 214. La tarea aún no cumplida tiene que consistir en educar a los cristianos para que sean conscientes de su responsabilidad, pero también con su fe en Dios hacerlos miembros adultos de su estado. Si no se lleva a cabo esta tarea en los tiempos de paz, los tiranos y los depredadores de la libertad podrán lograr sus objetivos con suma facilidad.

9. La pregunta acerca de la resurrección de los muertos (12, 18-27)

Suhl, *Funktion*, 67-72; Dreyfus, F., *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts*: RB 66 (1959) 213-224; De Burgos Núñez, M., *Hemos sido creados para la vida y no para la muerte. La enseñanza de Jesús sobre la resurrección, según Marcos 12,18-27*: Ciencia Tom. 105 (1979) 529-560.

18 Se le acercan unos saduceos, esos que niegan que haya resurrección. y le preguntaban diciendo: 19 Maestro, Moisés nos dejó escrito que si muere el hermano de alguno y deja mujer pero no deja ningún hijo, que su hermano tome a la mujer y suscite descendencia a su hermano. 20 Eran siete hermanos. El primero tomó mujer, pero murió sin dejar

211. n,204.

212. Beda, PL 92, 253. Erasmo 7, 249.

213. En H. Misalla, «Gott mit uns». *Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914-1918*, München 1968, 107.

214. Citado en Slauffer* 190, nola 1 y Wellhausen. Este último califica la cita como «algo profano y completamente equivocado».

descendencia. 21 El segundo la tomó y murió sin dejar descendencia. Y el tercero lo mismo. 22 Y ninguno de los siete dejó descendencia. Después de todos murió también la mujer. 23 ¿De quién será la mujer en la resurrección si deben resucitar? Porque los siete la tuvieron como mujer. 24 Jesús les dijo: ¿No erráis precisamente porque no conocéis ni las Escrituras ni el poder de Dios? 25 Pues cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ella marido, sino que serán como ángeles en los cielos. 26 Y acerca de los muertos de que resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en el episodio de la zarza, cómo Dios le dijo: Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? 27 No es un Dios de muertos, sino de vivos. Andáis muy equivocados.

Análisis

En la frase introductoria, la observación: niegan que haya resurrección, podría ser un comentario de Marcos. Un comentario similar de una situación judía encontramos en 7, 3 s. Seguramente que tenemos que anotar en la cuenta del evangelista la frase causal consignada en 23b. En conexión con la pregunta de 23a da la impresión de ser una noticia introducida con posterioridad. Jesús da dos respuestas. La primera atañe inmediatamente al caso presentado por los adversarios (24 s). La segunda (26 s) defiende la resurrección de los muertos en un sentido fundamental y remite para ello a la Escritura. Mediante el *περὶ δὲ τῶν νεκρῶν* se la presenta como algo nuevo. Sorprende también el cambio de *ἀναστῶσιν* (25) a *ἐγείρονται* (26). Podremos suponer que los v. 26 s representan un apéndice, ciertamente anterior a Marcos, que fue incluido entre 25 y la frasecita conclusiva: «Andáis muy equivocados». Esto último está en la línea del reproche de 24, pero podría provenir también del redactor. Puesto que hasta v. 26 s no se ofrece la prueba escriturística y en la primera respuesta no se cita lugar alguno de la Escritura, la alusión a las Escrituras, en 24, es igualmente secundaria y entró en la perícopa juntamente con 26 s²¹⁵.

Si el análisis es correcto, la redacción más antigua de la tradición en 18-25 debe considerarse como obra de la comunidad cristiana judeo-palestinese. A favor de esta hipótesis hablan el caso presentado y la presencia de los saduceos. Los v. 26 s aparecieron, probablemente, por primera vez en la tradición cristiana judeo-helenística

215. CL Hirsch, *Frühgeschichte* 1,134 s; Wendling, *Elltste/jullg.* 153. Tiene que quedar abierta la cuestión de si *ἐν τῇ ἀναστάσει* en v. 23 es secundario. *ὅταν ἀναστῶσιν* es textualmente discutido. Falta en \aleph BC D k r sy^p. Lo lee Koiné Θ lat sy^s. Debe permanecer en el texto a causa del tono irónico contenido ahí y que cuadra perfectamente con la situación. Lohmeyer 256 rechaza el carácter secundario de v. 26 s.

(texto LXX). 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.

En cuanto a la forma, nos encontramos frente a una discusión. Una opinión choca con la opinión opuesta; una pregunta con una respuesta que corrige y critica a quienes formulan la pregunta. Esta carece de carácter apotegmático.

La pencopa se divide claramente en dos partes. La primera (18-23) está dedicada a la pregunta capciosa de los saduceos, a los que en un principio se caracteriza sólo brevemente, que citan después el mandamiento de Moisés, presentan un caso y, finalmente, formulan la pregunta. La respuesta de Jesús en la segunda parte (24-27) -respuesta doble, como ya hemos señalado— está enmarcada por el reproche de error. Que el reproche preceda a la información deseada es algo que coincide plenamente con 12, 15. El nombre de Jesús, que se utiliza sólo aquí, indica que la segunda parte comienza con v. 24. El comienzo de la pencopa se ha mantenido en tiempo presente. En el texto aparecen varios conceptos que no reaparecen en el resto del evangelio: los saduceos, andar equivocados, el libro de Moisés, los vivos. También la forma de citar *ἐπι τοῦ βίου* (en el pasaje de la zarza es único 216.

Explicación

18-23 Los saduceos 217, 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. Como se sabe, si se exceptúan algunos pasajes muy tardíos (Is 26,19; Dan 12, 1-3; Sal 73, 24 e?]), el antiguo testamento no habla de una continuación de la existencia del hombre después de la muerte que merezca el nombre de vida. En el Talmud se nos ha transmitido una discusión saducea con rabí Gamaliel II (hacia el año 90 d. C.), en la que éste no logró convencer a los saduceos de que puede encontrarse una base escritu-

216. Estas observaciones son importantes para la pregunta de si Mc 12 reelaboró una fuente anterior de varias pericopas -llamadas de ordinario las discusiones de Jerusalén-, a la que suele asignarse ordinariamente la pericopa de los saduceos. Acerca de esta cuestión, cf. *infra*, 201 s.

217. Cf. R. Meyer, ThWNT VII, 35-54; A. Oepke, ThWNT I, 368-370. Cf. también el excursus «saduceos» en el Comentario de Mateo, en esta misma serie de comentarios.

rística suficiente a favor de la resurrección de los muertos 218. Hech 23, 8 Y Josefa confirman la posición de los saduceos, quien los califica como próximos a los epicúreos. «La doctrina de los saduceos permite que el alma perezca con el cuerpo y no reconoce otras prescripciones que la ley» (*Ant.*, 18, 16 s; cf. *Bell.*, 2, 165). En Sab 1, 16 s se llama impíos a los que niegan la resurrección; en Hen et. 102,6, pecadores; según Sanh 10, 1, no tendrán participación alguna en el mundo venidero. Sobre este trasfondo hay que considerar la confrontación que viene a continuación. Ese trasfondo permite reconocer que los saduceos, en la mayoría de los casos pertenecientes a la clase sacerdotal y a la nobleza laica, tenían una escuela de escribas propia, que tuvo menor influencia en la vida religiosa que las escuelas de los fariseos 219.

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. Gén 38, 8; Rut 4, 5 y 10 confirman la praxis, conocida también por la vida jurídica de otros pueblos. Nuestra perícopa cita el texto de la ley veterotestamentaria de manera libre y en forma abreviada 220. 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. Y presentan esto gráficamente en un caso hipotético. Por consiguiente, carece de importancia el saber si, en los tiempos de Jesús, con el cambio profundo que había sufrido la vida en su entorno, se practicaba este tipo de casamiento. Además, las discusiones escriturísticas podían ser sumamente teóricas. El caso hipotético de los siete hermanos que cumplen este mandato al pie de la letra no puede evitar la ironía de que, al final, no se haya alcanzado la meta pretendida. Los siete hermanos mueren

218. En Meyer, ThWNT VII, 47.

219. Cf. Bultmann, *Geschichte*, 25.

220. Es pura casualidad que la cita parezca apoyarse más en Gén 38, 8 que en Dt 25, 5 s (LXX). La idea fundamental de los textos veterotestamentarios es que hay que darle descendencia (*σπέρμα*) al hermano.

sin dejar un hijo 221. 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) 222. La pregunta al final («¿si deben resucitar») tiene un tono de escepticismo que cuadra perfectamente a los saduceos. Cuando preguntan a quién debe pertenecer la mujer en el mundo venidero se presupone la idea de que en el mundo venidero se contraerá matrimonio y se engendrarán hijos; que, en cierta medida, allí se continuará en una nueva configuración la vida del más acá. Tal concepción podría responder en parte a la esperanza popular y también a la de los fariseos, a pesar de que las esperanzas se diferenciaban mucho a este respecto 223. Si los fariseos hubieran discutido una pregunta parecida a la que tenemos aquí, habrían decidido que la mujer que tuvo dos hombres en su vida debe pertenecer al primero en el mundo venidero 224.

24-25

En la problemática de los saduceos Jesús reconoce el error de éstos 225. Su calificación como equivocados coincide plenamente con los juicios judíos acerca de los que negaban la resurrección y produce casi la impresión de ser una titulación con la que se les designa 226. Por consiguiente, es erróneo pretender que aquí se indica ya que la comunidad defiende la resurrección de Jesús 227. Su error revela su desconocimiento tanto de las Escrituras como del poder de Dios. Las Escrituras remiten al argumento escriturístico recogido en v. 26, el poder de Dios se hace manifiesto precisamente en que es capaz de doblegar a la muerte y de despertar a los muertos a la vida. Si se admite que originariamente se hablaba tan sólo del poder de Dios (cf. el análisis), se hará más patente el contraste entre la estrechez de los saduceos y la amplitud de la respuesta de Jesús. La comparación de los resucitados con los ángeles en los cielos entra de lleno en la pregunta de los saduceos, ya que los ángeles desconocen toda vida

221. Por consiguiente, puede decirse con Rawlinson 261, que la descendencia tenía que reemplazar a la resurrección.

222. Se cuenta una historia tan grotesca como esa en el Talmud palestinense. Según ella, uno, por el levirato, contrae matrimonio con las doce esposas de sus doce hermanos difuntos. Cf. Billerbeck 1, 887.

223. En la literatura rabínica se distingue las condiciones en el mundo futuro de la situación en los días del Mesías, y éstas, a su vez, de la situación de las almas en el mundo celeste. Según Billerbeck 1, 888 no existe un testimonio expreso a favor de la vida no matrimonial de los resucitados. En consecuencia, opina Billerbeck que se habría considerado como evidente que la situación matrimonial permanezca en vigor en el mundo futuro. Cf. Haenchen, *Weg*, 411.

224. Cf. Lohmeyer 256, nota 2. Pero la prueba no parece ciertamente segura, aunque la repiten numerosos comentaristas.

225. Con Klostermann, hay que relacionar *διὰ τοῦτο* con lo anterior.

226. Cf. Sab 1, 16 s; Hen el. 102,6 YSuhl, *Funktion*, 69. Para el reproche, cf. Jn 5, 37 s.

227. De distinta manera Suhl, *Funktion*, 70 s, quien opina al mismo tiempo que v. 24 s abolen la ley. Pero aquí no se debate esta polémica.

matrimonial (cf. Hen et. 15, 7: «Por eso no creé mujer alguna para vosotros»). La idea de que los resucitados se asemejarán en el mundo futuro a los ángeles coincide plenamente con el mundo 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») 228. Para los saduceos, esta instrucción suponía una doble corrección ya que negaban también la existencia de los ángeles. Dios crea algo nuevo y todavía no experimentado. Más que a una enseñanza concreta habrá que prestar atención a este pensamiento.

Si en primer lugar Jesús respondió a la pregunta acerca del cómo de la vida de los resucitados, ahora confirma con una prueba escriturística la coincidencia de la *torá* con la fe en la resurrección. Se refuta a Moisés con Moisés, al que recurren los saduceos. Entre los pasajes escriturísticos utilizados por los rabinos para la resurrección no se encuentra Ex 3, 6a, que se cita aquí en forma abreviada, según la biblia griega²²⁹. Se cita remitiendo a la sección de la *torá*, la *parashe*, tal como se leía en el culto sinagogal (¿y en el cristiano?)²³⁰. Dios se revela a Moisés cuando éste pastorea las ovejas y las cabras de su suegro en el monte Horeb y le dice: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob». En el contexto veterotestamentario es imposible distinguir en este pasaje la resurrección de los muertos. Cuando Yahvé se aplica ante Moisés el nombre de los patriarcas (muertos y sepultados en Hebrón), recuerda la alianza que estableció con ellos. 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 muerte²³¹. En virtud de esta interpretación de la Escritura se podría incluso pensar que los patriarcas habrían conseguido ya la resurrección de los muertos. ¿Es la resurrección sólo el «paso de la vida terrena a la vida trascendente»?²³². Tal vez subyazca un concepto escatológico según el cual las almas de los justos muertos degustan, en el reino de los muertos, un anticipo de la bienaventuranza definitiva (cf. Lc 16, 22-31) de la que

228. La palabra de Rab (t247): «En el mundo futuro no hay comida ni bebida, ni procreación ni generación, ni comercio, ni cambio... sino que los justos están sentados allí con las coronas sobre sus cabezas y se recrean en el esplendor de la *shekiná*» (bBer 17a), se refiere, según Billerbeck 1, 210 al mundo celeste de las almas.

229. CL Billerbeck 1, 892-895. Paralelamente se recurrió a los argumentos de razón (Billerbeck 1, 895-897).

230. Una forma de citar similar encontramos en Hen esL 1, 1: «Se habla de una conversación en la zarza».-Suele dividirse el libro del Exodo en once *parashe*s.

231. CL Schweizer.

232. Lohme'er; Grundmann.

tomarán posesión plenamente en su resurrección (cf. Mt 8,11 par) ²³³. Los patriarcas viven junto a Dios y están destinados a esta resurrección. Por eso, al finalizar, se pone ante los ojos de los saduceos, una vez más, su error ²³⁴.

Juicio histórico

El enjuiciamiento histórico de la perícopa resultó contradictorio. Mientras que para Suhl es evidente que ella defiende ya la resurrección de Jesús y, por consiguiente, no conservó ningún recuerdo de una conversación de Jesús, para Lohmeyer precisamente la ausencia de la idea primitiva cristiana de la resurrección en ella es el motivo para suponer que proviene de la actuación de Jesús y ofrece «un ejemplo maravilloso del rabinato de éste» ²³⁵. De hecho, si consideramos el relato en sí, no se observa recurso alguno a la resurrección de Jesús. Según Bultmann también es improbable que los saduceos tomaran la fe de la comunidad en la resurrección como punto de ataque ²³⁶. El núcleo de la tradición (18-25) puede considerarse como reminiscencia histórica ²³⁷.

Resumen

La discusión con los saduceos ofrece a Marcos la posibilidad de mostrar que tampoco este grupo judío fue capaz de vencer a Jesús. Además, en el macrotexto del evangelio, la negación de la resurrección de los muertos está relacionada necesariamente con la resurrección de Jesús (9, 9 s.31; 8, 31; 10, 34; 14, 28; 16, 6) y se convierte también en negación de ésta. El evangelista no establece expresamente una conexión teológica entre la resurrección de Jesús y la de todos los muertos. El que en el ámbito helenístico se negara la idea de una resurrección corporal le habría llevado a transmitir la discusión con los saduceos. En nuestro esfuerzo personal por comprender la resurrección no

233. Lc 20, 38 aclara: «Pues todos viven para él». Rawlinson 262 opina: «It is the same doctrine of the communion of saints which was implied in the Transfiguratio». P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 21969 (NTA 2), especialmente 95-174, ha puesto de manifiesto que la escatología rabínica primitiva y apocalíptica captó a su manera concepciones helenísticas del más allá.

234. Suhl, *Funktion*, 71 s, sospecha que los v. 26 s tratarían un problema concreto de la comunidad. La comunidad, marcada por la espera inmediata, se habría visto sacudida por fallecimientos imprevistos. Pero esto sería trasladar a Marcos una problemática de Pablo. eL *supra*, nota 227. Dreyfus' insiste en que el predicado divino «Dios de los padres», en el Judaísmo, va unido, generalmente, a una promesa de salvación.

235. Suhl, *Funktion*, 70; Lohmeyer 257. Evidentemente no es formulación afortunada hablar de rabinato de Jesús. Más adecuado sería decir que se ha conservado al Jesús judío.

236. *Geschichte*, 25.

237. De distinta manera Schweizer 135, que considera 26 s como eventual palabra de Jesús.

podemos quedarnos satisfechos con la información sobre el cómo. La comparación apocalíptica con los ángeles satisface tan poco como la creencia popular de una continuación ininterrumpida de la situación terrena en el más allá. Más bien tendremos que centrar toda nuestra atención únicamente en la *dynamis* de Dios. Su poder creador es capaz de suscitar vida de la muerte y de la nada. La muerte del hombre contradice la creación y al Creador ya que aquélla aleja a los hombres de Dios ²³⁸. Como el ViViente, Dios es un Dios de los vivos. En Cristo ha demostrado que su promesa trasciende las barreras de la muerte.

Historia de su influjo

Los antiguos conocieron la doctrina de los saduceos hasta en sus detalles ²³⁹. Se interpreta de diversa manera la concepción de que los resucitados serán como los ángeles. Y frecuentemente se hace perceptible una postura enemiga del matrimonio y de lo sexual. Así opina Teofilacto ²⁴⁰ que tendríamos aquí el matrimonio, fundado para la procreación y para evitar la desaparición del género humano. En la vida del más allá no existiría ya el matrimonio porque los hombres no morirían. Subrepticamente se circunscribe la finalidad del matrimonio a la procreación de hijos. Todavía en el *Theol. Worterbuch zum NT* escribe A. Oepke ²⁴¹ que Jesús quitaría a la esposa «la maldición de su sexualidad» y la colocaría (en la vida del más allá) como hijo de Dios, con los mismos derechos, al lado del marido.

Calvino ²⁴², por el contrario, interpreta la frase en el sentido de que el hombre será liberado de toda debilidad de su cuerpo y no estará ya sometido a las necesidades de esta vida pasajera, caduca. No diría que los hijos de Dios serán semejantes a los ángeles después de la resurrección. Atina Calvino cuando señala que Cristo habla aquí únicamente de la resurrección de los creyentes, no de la de los impíos ²⁴³. La nueva teología sistemática concluye de aquí atinadamente que ya para Jesús la idea de la resurrección posee carácter salvífica, en contraposición a un acontecimiento de tipo natural ²⁴⁴.

Mientras que a Beda le resulta poco claro Ex 3, 6 como prueba escriturística a favor de la resurrección y cita, por ese motivo, a

238. Cf. Lohmeyer 256 s.

239. Cf. Teofilacto, PG 123, 625.

240. *Ibid.*, 625.628.

241. 1, 785.

242. N, 208. De manera completamente similar formula Barth, *Dogmatik* 111,2, 356.

P. Allhaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh, 81969, 317, valora Mc 12, 25 como argumento a favor de la existencia de los ángeles.

243. O. c.

244. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología, o. e.*, 97.

Dan 12, 2. Calvino percibe la promesa contenida en la palabra: «Puesto que Dios promete la salvación a quienes asegura que él es su Dios... tiene que haber una esperanza de vida también para los que han muerto ya» 245. Idéntica opinión sostiene en la actualidad P. Althaus. A quien Dios ha llamado una vez a su comunión, esto le hace estar siempre ante Dios en la vida eterna 246.

10. *La pregunta acerca de mandamiento principal* (12, 28-34)

Bornkamm, G., *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Ntl. Studien für R. Bultmann*, 21957 (BZNW 21), 85-93; Grundmann, W., *Das Doppelgebot der Liebe*: ZZ 11 (1957) 449-455; Suhl, *FunktioJ*, 87-89; Burchard, C., *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (FS J. Jeremias), Göttingen 1970, 39-62; Berger, *Gesetzesauslegung* 1, 183-202; Diezinger, W., *Zum Liebesgebot Mk XII 28-34*: NT 20 (1978) 81-83; Merklein, H., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, 1978 (FzB 34), 100-104; Hoyer, G. W., *Mark 12: 28-34: Interpretation* 33 (1979) 293-298; Prast, F., *Ein Appell zur BesilJung auf das IudJ wie Christen gemeinsam verpflichtetJde Erbe im Munde Jesu. Das AlJliegen eilJer alten vormarkinischelJ Tradition (Mk 12,28-34)*, en Goldstein, H. (ed.), *Gottesverrichter und Menschenfeinde?*, Düsseldorf 1979, 79-98.

28 Y uno de los escribas, que les había oído discutir y había visto que les había respondido atinadamente, se acercó y le preguntó: ¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? 29 Jesús respondió: El primero es: Escucha Israel: el Señor, nuestro Dios, es un Señor. 30 Y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con toda tu fuerza. 31 El segundo es este: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Ningún otro mandamiento es mayor que éstos. 32 Y el escriba le dijo: Atinadamente, Maestro, de acuerdo con la verdad, has dicho: El es uno y no hay otro fuera de él. 33 Y amarle con todo el corazón, con toda la inteligencia y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios. 34 Y Jesús, viendo que le había respondido con sensatez, le dijo: No estás lejos del reino de Dios. Y nadie se atrevió ya a preguntarle.

Análisis

Se puede partir de que el evangelista recibió la perícopa en su configuración actual, si prescindimos de añadiduras insignificantes 247. La intención que la caracteriza es la conquista del judaísmo con la ayuda de la argumentación escriturística, como se pone de

245. Beda, PL 92, 255; Calvino 11, 210.

246. (Nota 242) 660.

247. De distinta manera Suhl, *FUJktion*, 89, quien opina que no puede excluirse la posibilidad de que Marcos configurara la totalidad de la perícopa. Wendling, *EntstehulJg*, 153, considera 32-34a como R. de Marcos.

manifiesto en la coincidencia del escriba con Jesús (32-34a). Pero difícilmente podrá afirmarse que tal intención sea específica de Marcos. Este evangelista se limitó a unir la perícopa con lo que antecede y con lo que viene a continuación. La unión con lo anterior se logra con la ayuda de v. 28a. Característico de su estilo es el amontonamiento de participios (cf. 5,25-27) ²⁴⁸. Podemos suponer que originariamente la perícopa habría comenzado así: Se le acercó un escriba y le preguntó. La observación general contenida en v. 34c: y nadie se atrevió ya a preguntarle, establece la unión con lo que vendrá a continuación. Tras el decurso positivo de esta conversación con el escriba, esa observación es inesperada, pero se presta como paso a 10 que vendrá a continuación en la amplia sección 12, 13-34, ya que de hecho nadie de los que están fuera volverá ahora a formular pregunta alguna a Jesús. Esta inclusión de 34c en el macrotexto habla a favor de la redacción de Marcos. Más tarde tendremos que volver brevemente sobre el problema ya que algunos autores pretenden atribuir 34c a una «colección de discusiones» anterior a Marcos. ¿Experimentó la perícopa una ampliación con anterioridad a Marcos? Berger ²⁴⁹ opina que la redacción primigenia del relato comprendía tan sólo los v. 28-30. La pregunta del escriba sólo admite como contestación un mandamiento, pero no la cita de dos mandamientos. Estos provienen de dos ámbitos histórico-formales distintos. A esto hay que responder que la supuesta redacción breve podría parecer plausible en un *milieu* misionero judío (acentuación de la idea del monoteísmo), pero no en el ámbito cristiano. La tradición de Dt 6, 4 s sola difícilmente habría sido considerada aquí como merecedora de ser transmitida. Lo específico consiste precisamente en su unión con Lev 19, 18. La comparación con las referencias paralelas Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28 da pie para suponer que la perícopa, en un primer momento, habría llegado hasta v. 31 y que v. 32-34 presentaban un comentario ulterior, pues Mateo y Lucas dejan fuera la repetición de los dos mandamientos mediante las palabras del escriba ²⁵⁰. Pero dado que Mateo convierte el adoctrinamiento en discusión en la que el escriba como interlocutor de Jesús formula su pregunta a éste con ánimo de tentarlo, debió desaparecer la reacción positiva del escriba. Por otro lado, Lucas todavía da a entender que conoce la reacción positiva del maestro de la ley. Porque, según él, el escriba, a una pregunta de Jesús, cita el doble mandamiento, aunque Lucas ha colocado la tradición también en

248. *συζήτῶ* es un término preferido por Mc.

249. *Gesetzesauslegung*, 183-188.

250. cf. Hirsch, *Frühgeschichte* I, 135-137; WendJing, o. c.; Berger, *Gesetzesauslegung*, 185. Este último supone un doble enriquecimiento del texto. Primero se añadió 31, a continuación, 32-34. Bornkamm* 92 opina que Mt y Lc tuvieron ante sí cada uno una variante diversa de nuestro texto de Mc.

otro contexto totalmente distinto. Por consiguiente, hay que pensar en la unidad previa de la perícopa de Marcos; perícopa que alcanza todo su sentido en la coincidencia de Jesús con el escriba.

En cuanto a la forma, es una conversación didáctica o escolar. Tenemos que situar su nacimiento en el cristianismo judea-helenístico. En la interpretación presentaremos las pruebas en que se basa esta afirmación.

Explicación

- 28 El escriba que se acerca a Jesús es presentado como testigo de la conversación precedente ²⁵¹. Se ha sentido impresionado por ella y se ve empujado a plantear una pregunta a Jesús, no para tentarle, como se desprende de Mt 22, 35. Un gentil que quiere hacerse prosélito, dirigirá a los dos jefes de escuela rabínicos Shammai y Hillel ²⁵² la pregunta acerca del mandamiento más importante. Y la habría formulado de igual manera. Es significativo que Shammai rechace la pregunta mientras que Hillel, que proviene de la diáspora, se muestra dispuesto a responderla. Ciertamente, de los 613 mandamientos concretos que componen la *toró*, los rabinos distinguieron entre graves y leves, pero exigieron el cumplimiento de todos ellos. Desde este trasfondo se comprenderá la negativa de Shammai a reducir la ley a un mandamiento supremo. Se ha trasladado al escriba judío una pregunta proveniente de la instrucción catequética del judaísmo de la diáspora. Este no pregunta por el primer mandamiento de la ley (como Mt 22, 36), sino de todos ²⁵³. Desearía saber si puede expresarse lo que constituye la quintaesencia de la voluntad de Dios.

- Z9-31** En su respuesta, Jesús cita primero Dt 6, 4 s, la confesión de un solo Dios con el mandamiento del amor de Dios. «Escucha, Israel», en los tiempos antiguos tal vez exclamación con la que se abría la reunión de culto, subraya en el antiguo testamento la idea de la unicidad de Yahvé bien en el sentido de que Dios sólo hay uno, en contraposición a los muchos dioses de los pueblos gentiles, o que sólo hay un Yahvé, en contraposición a la pluralidad de lugares de culto y tradiciones de Yahvé que compiten entre sí ²⁵⁴. El amor a Yahvé era la reacción al amor que Dios había regalado a su pueblo en su conducción bondadosa y se entendía en el libro del Deuteronomio de manera similar al amor de hijo; en el profeta Oseas, como el amor de los esposos. En la recitación de este texto, llamado *shema* (escucha),

251. Con **κ** **C** **O** **Θ** hay que leer *ἰδών* en lugar de *εἰδώς*.

252. CL Billerbeck 1, 357.

253. La pregunta en Lc 10, 25 suena de manera completamente distinta.

254. Paralelamente se han propuesto, además, otras interpretaciones. CL G. v. Rad, *Deuteronomium*, 1964 (ATO), 45 s.

por su primera palabra, que todo israelita varón tenía que repetir mañana y tarde en tiempos de Jesús, se recordaba con agradecimiento la elección del pueblo ²⁵⁵. Se llevaba el texto escrito también en las cápsulas de las cintas de la oración (*tefillim*, filacterias). En la literatura judea-helenística de propaganda se presenta la unicidad de Dios como el fundamento del judaísmo: «Ante todo, él (nuestro legislador) mostró que Dios es único y que su poder se revela en todo» ²⁵⁶. Cuando Marcos (a diferencia de las referencias paralelas) comienza con la cita de Dt 6,4 Y destaca la unicidad de Dios, da a entender de nuevo el trasfondo helenístico. En la traducción de Dt 6, 5 se mostró un notable desplazamiento del acento. Mientras que el texto hebreo habla de corazón, alma y fuerza, y los LXX, basándose ahí, de *καρδία, ψυχή, δύναμις*, Marcos ofrece una cuarta serie que, en lugar de *δύναμις*, utiliza dos conceptos provenientes del ámbito racional o psicológico ²⁵⁷. Ciertamente no puede concebirse la *διάνοια* como lo divino en nosotros (interpretación de Filón), como el órgano del conocimiento de Dios, pero apunta a la fuerza de la inteligencia. *ἰσχὺς* se convirtió en un término psicológico que designa la fuerza total del alma ²⁵⁸. El resumen supremo de la voluntad de Dios consiste en amar al único Dios con todas las fuerzas y capacidades que han sido dadas al hombre. Jesús coloca junto a éste un segundo mandamiento: el amor al prójimo. En Marcos, a diferencia de Mt, no se dice que éste sea igual al primero (*ὁμοίᾳ αὐτῆ*, Mt 22, 39) ²⁵⁹, 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. Billel introduce la regla de oro como suma de la ley; Rabí Aqiba califica Lev 19, 18, como un gran principio general en la *torá*. En la *mishná* se destacarán los asuntos jurídicos, los temas de culto, la determinación sobre lo puro e impuro como los asuntos principales de la ley (Chag 1, 8) ²⁶⁰. Por el contrario, en el judaísmo helenístico puede acentuarse la veneración de Dios y el amor al prójimo como las dos *kefalaia*: «Existen, por decirlo así, dos

255. En los círculos rabínicos, la recitación de *shemá* recibió el nombre de aceptación de la soberanía de Dios. Rawlinson 263 sospecha una conexión con Mc 12, 34.

256. epAr 132. Más pruebas: Jos., *Ant.*, 3, 91; Filón, *Virt.*, 34; *Gig.*, 64. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung*, 190; Bornkamm* 88, nota 14; Billerbeck IV, 190 s. La unicidad de Dios perdura como núcleo de la catequesis cristiana a los gentiles: «Ante todo, cree en primer lugar que Dios es uno» (Herm m 1, 1).

257. Para la transmisión del texto-LXX, cf. G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren*, 1966 (StANT 14), 120-122.

258. Cf. Bornkamm* 89; Berger, *Gesetzesauslegung*, 179; también LXX 2 Re 23, 25. En el rabínismo se relacionó el tercer substantivo con las riquezas, los bienes, el dinero. Cf. Billerbeck 1, 905-907.

259. La versión de Mt fue introducida secundariamente en el texto de Mc contenido en algunos manuscritos.

260. En Billerbeck 1, 907 s.

enseñanzas fundamentales a las que están subordinados los numerosos principios y enseñanzas concretos: en relación con Dios, el mandamiento de la veneración de Dios y la piedad; en relación con los hombres, el amor del prójimo y la justicia» (Filón, *SpecLeg* 2, 63) 261. Instrucciones similares encontramos en los «Testamentos de los doce patriarcas»: «Amad sólo al Señor y a vuestros prójimos; tened compasión de los débiles y de los pobres» (TesIss 5, 2) 262. El amor de Dios y del prójimo aparecen como un comentario resumido de ambas tablas del decálogo.

32-34 Con una expresión griega correcta (*καλῶς, ἐπ' ἀληθείας*) 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 añan 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 (*σύνεσις* sustituye a *ψυχὴ* y *διάνοια* en v. 30) que destaca de nuevo la sensatez 263. Como comentario continuado de la toma de postura del escriba aparece la añadidura en la que se presenta el amor de Dios y del prójimo como dotados de un valor superior al de los holocaustos y sacrificios. Con ello no se abole el sistema cultural del templo, pero queda relativizado considerablemente. Esta crítica del culto está preparada ya en el antiguo testamento (1 Sam 15,22; Sal 51,20 s; 40, 7; Prov 21, 3; 16,7) y es propalada de manera especial por los profetas: «Porque no quiero sacrificios sino amor; no holocaustos, sino conocimiento de Dios» (Os 6, 6; d. Is 1, 11) 264. En tiempos de Jesús la crítica reverdece en la oposición al templo mantenida en Qumram, pero también es demostrable en la literatura del judaísmo helenístico 265. Las manifestaciones rabínicas a este respecto son mucho más suaves a pesar de la desaparición del servicio del templo en el año 70 266. En Marcos la afirmación adquiere relieve ya que la hace un teólogo judío sobre el

261. Cf. Filón, *Virt.*, 51; Berger, *Gesetzesauslegung*, 136-142.

262. Cf. TestIss 7, 6; Dan 5, 3; Schweizer 138 tiene algunos reparos respecto de las pruebas tomadas de Tes XII y no excluye la posibilidad de que se hubieran producido interpolaciones cristianas.

263. O Θ it 565 sustituye *συνέσεως*, basándose en LXX, por *δυνάμεως*.

264. De los paralelos veterotestamentarios, LXX 1 Re 15, 22 y Os 6, 6 son los más cercanos.

265. 1QS 9, 3-5 valora el «sacrificio de elevar los labios» y la conducta perfecta «más que la carne ofrecida en holocausto y más que la grasa del sacrificio». epAr 234 declara: «El honrar a Dios, pero no con oblaciones ni sacrificios, sino con la pureza del alma y de la fe devota» como la gloria suprema; se vuelve ciertamente contra los sacrificios paganos.

266. Ab 1, 2: «Sobre tres cosas se fundamenta el mundo: sobre la *torá*, el servicio sacrificial y las demostraciones de aman».

lugar del templo, la sede del sacrificio. Jesús señala la sensatez (*vovve-χῶς*) de la respuesta y tributa gran alabanza al escriba. Cuando dice que el escriba no se encuentra lejos del reino de Dios, Jesús se presenta como el maestro con autoridad, capacitado para emitir juicios de esta naturaleza ²⁶⁷. El reino de Dios aparece como magnitud presente cuya referencia cristológica es preciso tener en cuenta en Marcos (cf. 4, 11). Se esperaría una llamada al seguimiento. Pero ésta falta no por casualidad, sino porque la coincidencia de la concepción de Jesús y de los principios fundamentales de la fe judía constituyen la preocupación principal de la conversación. No existe impedimento esencial alguno para que los judíos se unan a Jesús. En la acentuación de lo sensato de esta coincidencia, que se puso repetidas veces de manifiesto, se percibe la coloración helenística del debate. La observación siguiente, en la que se dice que nadie se atrevió ya a preguntar a Jesús, no quiere decir que se haya alcanzado un punto después del cual ya nada queda por preguntar ²⁶⁸. Por el contrario, tiene carácter polémico. Un escriba desenmascara, con su postura, a sus colegas, a los saduceos y a los herodianos. Deben sentirse golpeados con la alabanza que Jesús tributa a este escriba. El que los judíos no encuentren 'acceso a Jesús y lo rechacen mayoritariamente no es culpa de éste. Cualquier judío puede aceptar los presupuestos de su doctrina.

Inicio histórico

El situar la perícopa en la comunidad cristiana judea-helenística niega casi por completo la posibilidad de que ella contenga y transmita un episodio de la vida del Jesús terreno ²⁶⁹. Independientemente de esto, puede plantearse la pregunta de si la unión de Dt 6, 5 Y Lev 19, 18, que no es completamente igual que la conexión recíproca de veneración de Dios y amor del prójimo en Filón, proviene de Jesús ²⁷⁰. De seguro que la orientación práctica del amor de Dios al amor del prójimo responde al espíritu de su predicación. De seguro que la idea de la sensatez a la que la perícopa de Marcos une con esta orientación es propia de Jesús. Pero se pisa terreno más seguro cuando se indica que el concepto del prójimo, que había sido reducido

²⁶⁷. Berger, *Gesetzesauslegung*, 185 cree reconocer en Sab 6, 17-20 un paralelo, donde la aceptación del adoctrinamiento recto conduce a la proximidad de Dios. Cf. también Hech 26, 27-29.

²⁶⁸. Bornkamm* 90. Daube, *NT and Rabbinic Judaism*, 167, une 34c a lo siguiente. La observación sería la introducción de un adoctrinamiento que tiene lugar sin pregunta previa. Daube ve aquí una coincidencia con la *aggadá-pashá*.

²⁶⁹. De manera distinta Schweizer 137, que orienta hacia v. 34, pero no presta suficiente atención a la mentalidad helenística de la perícopa.

²⁷⁰. Juzgan positivamente Bornkamm, 86; Suhl, *Funktion*, 88; negativamente, Burchard* 61.

en el judaísmo, recibe una nueva interpretación de Jesús. Para esto, cf. Lc 10, 30-37.

Resumen

En la visión de Marcos se subraya el caso especial que representa el escriba. Se acentúa su excepcionalidad. Situado en medio de narraciones que tratan de los enfrentamientos con interlocutores hostiles (cf. 12, 35.38), la pericopa demuestra cómo uno avergüenza, con su postura sensata, a sus colegas que rechazan a Jesús. Pero sobre todo sus palabras de crítica del culto adquieren perfiles especiales en el macrotexto del evangelio. No sólo se pronuncian en el lugar del templo, sino después que Jesús lo ha purificado de comerciantes y de cambistas. Colocando la pericopa al final de las conversaciones o diálogos, el evangelista acentúa el significado positivo del amor de Dios y del prójimo como quintaesencia de la instrucción ética. Quien ama a Dios con todas sus fuerzas y al prójimo como a sí mismo se encuentra cerca del reino de Dios, que comienza a convertirse en realidad con Jesús. Ese tal no necesita ya de los sacrificios y de los holocaustos como camino para llegar a Dios, sino que tiene que preguntarse quién es este Jesús. En la pericopa que viene a continuación se trata esta pregunta de manera sumamente adecuada.

Historia de su influjo

Desde el principio, el doble mandamiento del amor de Dios y del prójimo tienen prioridad en la ética cristiana. La *Didajé* comienza con su cita la descripción del camino de la vida (1, 2). Lo mismo subraya Justino, pero en *Apol.*, 1, 16,6 sustituye ἀγαπήσεις con προσκυνήσεις και ... λατρεύσεις y acentúa la unicidad de Dios ²⁷¹. En sentido distinto subraya Calvino que Dios exige de nosotros aquí no adoración o veneración, sino amor, para decirnos que a él le agrada únicamente un servicio voluntario ²⁷². F. Gogarten profundiza aún más en las conexiones. La exigencia de Dios exigiría de manera que el hombre reciba a través de esa exigencia. La total entrega a Dios que se exige al hombre le es a éste completamente imposible. «Esto sólo puede realizarlo si le sucede por parte de Dios, lo que éste exige de él» ²⁷³. Para P. Althaus es sumamente importante que el nuevo testamento eche mano expresamente del *sherná* israelita, pues: «la raíz y la fuerza

271. ef. Just., *Dial.*, 93, 2. Justino sólo presenta dos miembros «con todo tu corazón y con toda tu fuerza») en la formulación del mandamiento del amor de Dios.

272. *Id.*, 214.

273. *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart 31956,426 s.

de esta frase es la autodemostración del Dios que actúa en la historia de Israel, en su realidad divina única» 274.

De diversas maneras se determina la relación del amor de Dios y del prójimo. Teofilacto 275 deriva el amor del prójimo del de Dios, pero subraya unilateralmente sólo el último. Podemos estar de acuerdo con su afirmación de que quien ama a Dios ama también a sus criaturas, porque tal afirmación puede hacer consciente todo el alcance del amor de Dios. Pero cuando continúa: el que ama al prójimo con sus errores, carencias y debilidades amaría tanto más a Dios, hace una afirmación que no es concluyente en modo alguno en un tiempo en el que la pregunta acerca de Dios no se responde tan evidentemente con un sí como hace 900 años.

En la teología de la Reforma, se presta especial consideración al *ὡς σεαυτόν*. Al parecer, resulta esto un tanto inquietante para Calvino, pues dice al respecto: «Puesto que cada uno es para sí mismo el prójimo, sólo se dará un amor verdaderamente fuerte al prójimo cuando predomine el amor de Dios. Porque el amor con que se aman los hijos del mundo unos a otros es corruptible» 276.

S. Kierkegaard deriva del mandamiento del amor al prójimo el recto amor a sí mismo 277.

Expresamente se declara K. Barth en contra de los intentos de convertir el amor a sí mismo en canon de la interpretación del pasaje. Más bien sería así: se exige el amor a Dios a aquel que ya pertenece a Dios. En el amor a Dios el hombre no está abandonado a su suerte, porque sólo en el amor a Dios hay amor al prójimo. Únicamente por esto el amor de Dios merece llamarse amor real 278.

11. *La pregunta acerca de la filiación del Mesías* (12, 35-37)

Gagg, R. P., *Jesus und die Davidssohnfrage*: ThZ 7 (1951) 18-30; Suhl, *Funktion*, 89-94; Burger, *Davidssohn*, 52-59.64-70; Schneider, G., *Zur Vorgesehichte des ehistologischen Priidikats «Sohn Davids»*: TThZ 80 (1971) 247-253; Id., *Die Davidssohnfrage (Mk 12,35-37)*: Bib 53 (1972) 65-90; Neugebauer, F., *Die Davidssohnfrage (Mark 12, 35-37 par) und der Menschensohn*: NTS 21 (1974/75) 81-108; Dulling, D. C., *Solomon, Exoreism and the Son of David*: HThR 68 (1975) 235-252; Moriconi, B., *ehi è Gesù? Me 12, 35-37 momento culminante di rivelazione*: Ephem. Carm. 30 (1979) 23-51.

274. *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 81969, 269 s.

275. PG 123,629. En Bern 19,5 se empalma el mandamiento del amor al prójimo con la exigencia: «NO debes matar hijo alguno mediante el aborto, ni asesinar al ya nacido».

276. 11,215.

277. Citado en Barth, *Dogmatik* 1/2, 426 s.

278. *ibid.*, 423-427. Cf. 419-507.

14 Y Jesús respondió y dijo cuando enseñaba en el templo: ¿Cómo dicen los escribas que el Cristo es hijo de David? 36 El, David, dijo en el Espíritu santo: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies. 37 El, David, le llama Señor. ¿Cómo entonces es su hijo? 279. Y la gran muchedumbre le oía con agrado.

Análisis

Lo más atinado es atribuir el marco de la perícopa al evangelista. La mención de la doctrina de Jesús y del templo demuestran que v. 35a proviene de Marcos. La estancia en el templo es el cañamazo que cose toda la sección 11,27-13, 1. V. 37b introduce de nuevo a la muchedumbre y, con ello, crea un enlace con lo que viene a continuación 280. Tal vez la pregunta en v. 35b careció originariamente de una caracterización concreta del sujeto (cf. Lc 20, 41), de manera que Marcos habría introducido a los escribas. Esto podría significar un empalme entre 12,28 y 38, ya que se menciona a los escribas en ambos lugares. Hay que situar la tradición en el cristianismo judeo-helenístico 281. Es difícil ubicar en el cristianismo judeo-palestiniano la relativización de la filiación davídica del Mesías, donde se crearon genealogías, precisamente, para asegurarla. Hay que tener en cuenta, además, que se contrapone esta filiación davídica a la dignidad de *Kyrios*. Se deriva ésta de Sal 110, 1, un lugar que, como cita escriturística cristológica, está relacionada con la exaltación de Jesús. Aunque en la cuestión de la filiación davídica se trate también de un problema de la dogmática judía del Mesías, sin embargo, este problema se elucida claramente en contexto cristiano (y no precristiano). Es altamente improbable que el predicado *kyrios* se derive del hebreo *adonai* (Sal 110, 1) o del arameo *mar* 282. La argumentación se basa en el texto griego de la Biblia.

En cuanto a la forma, la perícopa ha sido definida como pregunta antinómica aggádica, en la que se confronta un pasaje escriturístico con otro 283. Aunque, a decir verdad, en nuestro 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,

279. Para la traducción del *καί*, cf. Beyer, *Semitische Syntax*, 95.

280. Para *πολὸς ὄχλος* Ef. 8, 1; 5, 21.24; 6, 34; 9, 14; para *ἤκουεν ἡδῶς* 6, 20.

281. Cf. Hahn, *Hoheitstitel*, 113-115; Schneider, *Davidssonfrage*, 86.

282. Contra Schweizer 139.

283. Jeremias, *Teología*, 301; Daube, *NT and Rabbinic Judaism*, 163. Posición crítica de Bultmann, *Geschichte, Ergänzungsheft* a p. 146. En la *aggadá* parece faltar también la forma de pregunta. Cf. a este respecto, por ejemplo, la interpretación aggádica de Leven el midrash Wayikra Rabba (ed. J. Fürst): A. Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica*, 22, 24 Y 26. *Liefereg.*, Hildesheim 1967 (reimpresión), 117-121.

quizás es mejor hablar sencillamente de una cuestión controvertida ²⁸⁴.

La pequeña perícopa, 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 (cf. 9, 11), cita a continuación 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.

Explicación

Después de haber reducido Jesús a todos sus adversarios al silencio, toma de nuevo la palabra en el recinto del templo para enseñar. Los destinatarios de su enseñanza son las gentes, como indica v. 37b. 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 nos confirma en los manuscritos de Qumram (1 Qflor 1, 11; 1QPB 3 s). Pero el nombre «Hijo de David» aplicado al Mesías emerge por primera vez en SalSalm 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 con nuestra perícopa en que se utiliza «Hijo de David» sin artículo; es decir: todavía no como título cristológico ²⁸⁵. Mientras que, sobre todo en los ambientes farisaicos y a causa de las experiencias con la dinastía asmonea, se entendía la filiación davídica en sentido genealógico estricto, se pudo proceder en este punto con manga ancha, como en el caso de Bar Kojba (132-134 d. C.), que no era descendiente de David y, sin embargo, fue llamado mesías por rabí Aqiba.

En Marcos, la cuestión de la filiación davídica se plantea no de manera abstracta, sino en relación con Cristo Jesús. A la opinión de los escribas se contraponen Sal 110, 1 ²⁸⁶. David, considerado como autor del salmo, lo pronunció bajo la influencia del Espíritu santo de la profecía ²⁸⁷. Dirigió su mirada hacia el futuro y preanunció la

284. Mt 22, 41-46 hace de una cuestión controvertida una discusión en la que los fariseos se enfrentan a Jesús.

285. Cf. Schneider. *Davidsohnfrage*, 82 s.

286. K Koiné Θ sustituyen ὑποκόπτω por ὑποπόδιον y así armonizan completamente con el texto de LXX.

287. En el rabinismo se conoce la fórmula «en el Espíritu santo». Cf. Billerbeck II, 30 s y LXX 2 Re 23, 2. donde David dice: «El Espíritu del Señor habla en mí».

entronización de Cristo a la diestra de Dios. Sal 110, 1 es uno de los pasajes veterotestamentarios más citados en el nuevo testamento y se relaciona con el Señor exaltado también en Hech 2, 34 s; 1 Cor 15, 25; Heb 1, 13. «Mi Señor», aquí denominación que David da a Cristo, fue también tratamiento del rey. La utilización mesianológica del salmo en el judaísmo contemporáneo no pudo ser demostrada hasta ahora. Los partidarios de la utilización dicen que el judaísmo había dejado caer en desuso la interpretación mesianológica a causa de la polémica anticristiana 288. Sea lo que fuere, con el argumento escriturístico, la comunidad cristiana tenía un medio para perfilar el rango cristiano de su confesión del Mesías o de Cristo y relativizar la filiación davídica. La opinión de que la filiación davídica sería rechazada basándose, por ejemplo, en que Jesús no fue descendiente de David, es insostenible 289. Y puede referirse tan sólo a desarrollos cristológicos posteriores 290. La confrontación de dos pasajes escriturísticos en la pregunta aggádica sugiere que la validez de las opiniones contrapuestas descansa en planos distintos o que la segunda sustituye temporalmente a la primera 291. Si se puede trasladar esto a nuestra perícopa, ello significaría un paralelo de Rom 1, 3 s, donde, en una especie de cristología en dos planos, se presenta sucesivamente al Jesús terreno y al exaltado. Así como allí es una vez descendiente de David y otra Hijo de Dios, así en nuestra perícopa es una vez hijo de David y la otra Cristo o *Kyrios* (cL Hech 2, 25 s). En la pregunta del final, el título de Cristo (= *αὐτόν*) es relacionado con *Kyrios*. De esa manera se lo separa de hijo de David 292. David confirma con ello la confesión cristiana. La perícopa se cierra con la constatación general de que el pueblo escuchaba a Jesús con agrado.

288. CL Billerbeck IV, 452-465. Argumentos negativos son la falta de Sal 110 como testimonio cristológico en Qunuum y en Just., *Dial.*, 83, 1, donde se atestigua que los judíos refieren el salmo a Ezequías.

289. Burger, *Davidssohn*, 56; Suhl, *Funktion*, 91. Para el origen no davídico de Jesús se suele recurrir a Jn 7, 41 s. Pero aquí se contraponen recíprocamente Galilea y Belén como lugares de origen. La sospecha de descendencia no davídica se une sólo indirectamente con Galilea. CL Neugebauer* 86, nota 5; Pesch II, 252 s.

290. Cf. Bern 12, 10: «David mismo, temiendo y comprendiendo el error de los pecadores, profetiza que dirán que Cristo sería hijo de David: dijo el Señor a mi Señor, etc.». CL PsCIHom 18, 13. Contra una cristología similar, que se sitúa en las proximidades del docetismo, se dirige IgnEf 18, 2; 20, 2; Tr 9, 1; Sm 1, 1. En cada uno de estos lugares se afirma que Jesús proviene de la estirpe de David.

291. CL el midrash citado arriba, nota 283.

292. Hahn, *Hoheitstitel*, 113 ha visto esto. Ciertamente que no se puede traducir *πόθεν* por: «¿en qué sentido, bajo qué punto de vista?». Así Hahn, *Hoheitstitel*, 261; Neugebauer* 86; Schweizer. No lo permiten las informaciones de los léxicos. Según Passow, s. v., la palabra encierra la expresión de la admiración o extrañeza. *πόθεν* relativiza más fuertemente la filiación davídica que *πώς* en v. 35. Lohmeyer 265 opina que la pregunta inmediatamente siguiente apunta al Hijo del hombre; Bultmann, *Geschichte*, 145 s, piensa en el Hijo del hombre o en el Hijo de Dios.

Marcos 293 ha podido unir la filiación davídica de Jesús con su estancia en Jerusalén. En su marcha de Jericó a Jerusalén, el ciego mendigo le saluda como Hijo de David (10, 48); cuando entra en la ciudad, el pueblo ensalza la soberanía regia de David que viene (11, 10). Jesús toca la cuestión en el templo. El evangelista no anula la previa relativización de la filiación davídica. Sin embargo, puede sospecharse que, para él, la pregunta acerca de la filiación de Cristo sólo es contestada con la afirmación de que Jesús es Hijo de Dios 294. Ciertamente, no se indica esto en el contexto inmediato, pero se fundamenta suficientemente mediante la acentuación de este título al comienzo, al final y en medio del evangelio. Motivaciones teológicas, no consideraciones de tipo político, movieron al evangelista a situar la filiación davídica en la relación que le corresponde 295. Según Robinson, para Marcos la determinación de la historia no es simplemente un producto de la tradición histórica inmanente 296. Dicho de otra manera: no como teoría especulativa, sino en la fe y en el seguimiento del Crucificado se experimenta quién es Jesús.

¿Colección anterior a Marcos?

Desde M. Albertz se ha afirmado repetidamente que en el capítulo 12 se ha reelaborado una colección de discusiones en Jerusalén anterior a Marcos 297. Pero apenas si se volvió a examinar profundamente la aseveración. Albertz veía la colección en las secciones 11,15-17.27-33; 12, 13-40; por consiguiente, consideraba la protesta de Jesús en el templo como comienzo del documento previo y la advertencia frente a los escribas como final del mismo. Sus argumentos principales eran la supuesta unidad interior de la colección y su relación con el contexto. Pero como sin embargo 11, 15-19 es algo que difiere manifiestamente de 12, 38-40 Y también 11,27-33 se desgaja de esa pretendida unidad, Grundmann, que se adhiere a la tesis de Albertz con otros, habla de que el núcleo de la colección de las discusiones se encuentra en 12, 13-34 298. Nuestros análisis pusieron de manifiesto que las

293. Al derivar la pencopa del ámbito cristiano judeo-helenístico se decidió la cuestión histórica. Wrede consideró que la tradición era jesuana porque nada indicaría que Jesús se sabe Mesías. Pero esta impresión es inadecuada. Cf. el informe en Burger, *Davidsson*, 52 s.

294. Neugebauer* 89-95 afirma como propio de Marcos el contraste de Hijo de David/Hijo del hombre, porque en 14, 62 se echó mano otra vez del Sal 110, 1. Sin embargo, para Marcos, el título de Hijo del hombre es uno de tantos. Si el Hijo de Dios es de primer orden para el evangelista, 12, 35-37 se encuentra muy próximo de Rom 1, 3 s. Pero, en contra de las pretensiones de Burger, *Davidsson*, 67-70, no puede convertirse la confesión recogida allí en quicio de todo el evangelio. La descendencia de David es muy poco central para justificar tal opinión.

295. Contra S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1951, 189 s, para quien la filiación davidica es políticamente sospechosa. Marcos pretendió hacer desaparecer lo que olier a sospecha. Pero Sal 110, 1 es altamente inapropiado como argumento en contra.

296. *Geschichtsverständnis*, 65.

297. Cf. el informe sobre la investigación, en Kuhn, *Sammlungen*, 39-43.

298. Grundmann 9. Bibliografía en Kuhn, *Sammlungen*, 40, nota 179.

perícopas situadas en 12, 13 ss no son en modo alguno unitarias en cuanto a la forma. La cuestión del impuesto se demostró como apotegma; la cuestión de los saduceos, como discusión; la pregunta acerca del mandamiento principal, como conversación didáctica. Dado que el análisis histórico-formal es sumamente importante para detectar un *Sitz im Leben* común como principio unificador de una colección, no tenemos más remedio que mostrarnos críticos respecto de la tesis. Dado que los elementos de unión se han demostrado en gran medida obra de Marcos, es mejor pensar que las perícopas del cap. 12 fueron reunidas por el evangelista.

Recientemente, D. Daube²⁹⁹ ha intentado hacer valer para 12, 13-37 un principio englobante, pero deja abierta la cuestión de si este principio fue aplicado a la concatenación de las perícopas por Marcos o ya por la redacción anterior a él. Se trata de un esquema de cuatro, que proviene de la *pashá-aggadá*, nacido en el judaísmo helenístico de Egipto, de donde pasó a Palestina. Por esa razón, Daube llama a esta sección de Marcos un *seder* (ordenamiento del servicio divino) judeocristiano. En esta *pashá-aggadá* se dirigen al padre de familia cuatro preguntas rituales prescritas. La primera es una pregunta sapiencial o de la *halajá*; la segunda, una pregunta vulgar formulada de manera irónica; la tercera afecta al ordenamiento de la pascua en general. En la cuarta, una pregunta que apunta al adoctrinamiento, el padre de familia mismo es quien desempeña el papel de interrogador.

Consideradas externamente, podría llegarse a redescubrir en Me 12, 13-37 los cuatro tipos de pregunta. Parecen ser claras la pregunta irónica en 12, 19 ss y la pregunta de Jesús mismo en 12, 35. Pero hay dificultades. En la *aggadá*, las preguntas se refieren al ordenamiento de la pascua; en Marcos, a problemas completamente distintos. Las perícopas de Marcos provienen en parte del cristianismo judeo-palestino y en parte del helenístico. Es casi in concebible su utilización en una fiesta cristiana de la pascua.

12. *Crítica de los falsos escribas* (12, 38-40)

Rengstorf, K. H., *Die ΣΤΟΛΑΙ der Schriftgelehrten. Eine Erläuterung zu Mk 12, 38, in Abraham unser Vater* (FS O. Michel), Leiden-Köln 1963, 383-404; Fleddermann, H., *A warning about the scribes (Mark 12: 37b-40)*: CBQ 44 (1982) 257-263.

38 En su enseñanza decía: Guardaos de los escribas, que gustan pasear en amplio ropaje y ser saludados en las plazas, 39 (ocupar) los primeros asientos en las sinagogas y los primeros puestos en los banquetes. 40 Devoran las casas de las viudas y oran largamente para aparecer. Estos recibirán una sentencia tanto más rigurosa.

Análisis

El dicho en 38 s aparece como la exclamación dirigida en Lc 11,43 contra los fariseos. Pero allí se circunscribe a los primeros asientos en las sinagogas y a las saluciones. Mt 23, 6 ofrece una descripción de los fariseos (sin ¡ay!) que, de los cuatro miembros de Marcos, sólo deja fuera el primero, el pasear en amplio ropaje, pero presenta los tres siguientes en un orden inverso. De aquí se desprende que la tradición Mc del dicho es la más segmentada. Lc 11,43; Mt 23, 6 no dependen

299. *NT and Rabbinic Judaism*, 158-169.

en modo alguno de Mc 12, 38 s (de diversa manera Lc 20, 46). El dicho de 40 fue originariamente independiente y no estuvo unido con 38 s. Se detecta esto en la conexión gramaticalmente desmañada y en el contenido, completamente distinto. En Mt 23, 14 el dicho se ha convertido, probablemente de manera secundaria, en una exclamación de lamentación. Se discute su pertenencia al texto de Mateo. El anuncio de juicio en Marcos 12, 40b está en tensión con el introductorio «guardaos». Permite concluir que los dichos iban dirigidos originariamente a los criticados (como Lc 11, 43). Presumiblemente, se trataba de los fariseos. La introducción del *βλέπετε* y la transformación de un dicho de amenaza (¿exclamación de amenaza?) en aviso contra los mencionados, transformación llevada a cabo con ello, podría ser obra del evangelista. A favor de tal suposición habla también la mención de los escribas. De cualquier manera, la observación introductoria en 38a le pertenece. El subraya la enseñanza de Jesús y la resume brevemente en su reproducción 300. La patria chica de los dichos es el cristianismo judeo-palestiniense, que había entrado en una confrontación difícil, irreconciliable, con el judaísmo 301.

Explicación

La enseñanza de Jesús y la mención de los escribas constituyen una asociación de palabras-clave con lo precedente (12, 35). La doctrina se descompone en la advertencia introductoria, en la descripción de los escribas, que fundamenta la advertencia, y en una amenaza de juicio conclusiva. La primera crítica se dirige contra el afán de honores, que se expresa en el esfuerzo por lograr reconocimiento público. Ellos documentan su dignidad en el uso de talaras solemnes y exigen que se les salude respetuosamente en las plazas. Reclaman también los puestos de honor en el culto y en los banquetes. Se discute si los escribas utilizaban un talar (*tallith*) que los caracterizara. Mientras que Billerbeck ve lo especial de ellos en los hilos (*cicith*) con que estaba dotada la punta de su manto, Rengstorf piensa en el vestido festivo sabático que sólo los ricos podían procurarse 302. En cualquier

300. Dibelius, *Formgeschichte*, 238; Wendling, *Entstehung*, 153 opinan que Mc ofrece sólo un extracto de un material más amplio.

301. Lohmeyer 264, nota 1 ve en la mención de la sinagoga una referencia al nacimiento fuera de Jerusalén.

302. Billerbeck II, 31-33; Rengstorf* 398-404. No hay que pensar en el manto de los filósofos. El vestido que se utilizaba el sábado tenía que estar lavado y limpio. CL Jub 31, 1; Dam 11,3. En el AT, *στολή* puede designar la vestidura regia (2 Crón 18,9; Est 6, 8) o sacerdotal (Ex 28, 2; Jos., *Ant.* 3, 151; 11, 80). Según Passow, s. v., es el buen vestido para salir, el uniforme oficial o el hábito suntuoso. *σῆ* lee *ἐν στοαίς* (en los vestíbulos de columnas). Lohmeyer 263, nota 2 prefiere esto frente a *ἐν στοαίς* porque a continuación se encuentran también únicamente designaciones de lugar. Mt 23, 5 critica que hagan bien anchas las filacterias y bien largas las orlas del manto.

caso, habrían existido gestos típicos de embozarse los escribas en su manto. Este gesto se ponía en práctica durante la oración, la publicación de una sentencia jurídica y en la emisión de votos 303. 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 *tosefta*, los eruditos poseían asientos propios y no se sentaban entre el pueblo 304. 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, podemos suponer que, en tiempos de Jesús, los huéspedes se colocaban de acuerdo con su prestigio personal. Contra el abrirse paso a codazos para alcanzar los puestos de honor se dirige la pequeña parábola Lc 14,7-10 (cf. Jn 5,44)305.

Mordaz es la segunda crítica que fustiga la ambición de los escribas. Las viudas (y los huérfanos) gozaron de protección jurídica especial en el judaísmo. Ya Ex 22, 21 b advierte: «No vejarás a viuda ni huérfano. Si los vejas y claman a mí no dejaré de oír su clamor» (cf. Is 1,7.23; 10,2) 306. También en los escritos contemporáneos se condena severamente la explotación so pretexto devoto: «De los pobres los bienes devoran y afirman que lo hacen sólo por justicia. En realidad perecen ellos» (AscMos 7, 3-10) 307.

La crítica de Jesús se mantiene completamente en el marco de la concepción judía. «Devoran las casas» significa lo mismo que la apropiación indebida de bienes y posesiones (cf. el *devorare patrimonium* latino). Seguramente nos encontramos ante una caracterización exagerada, polémica. No se dan detalles de cómo se hacen con las posesiones de las viudas. ¿Les ofrecían su asistencia judicial y exigían por ello unas sumas de dinero vergonzosas? Todavía más corrupto sería el comportamiento si la larga oración, aparentemente santa, estuviera mezclada con la actuación depredadora 308.

303. bNed 77b Bar: «Rabbi Gamaliel bajó de su asno, se encubrió, se postró en el suelo y pronunció ante él sus votos». Otros ejemplos en Billerbeck **Ń**, 33.

304. TosMeg 4, 21 en Billerbeck 1, 915 s. Cf. Lohmeyer 264, nota 1. Según Herm m 11, 12 el pseudopofeta pretende el primer asiento en la reunión de la comunidad y acepta pagas con agrado.

305. Cf. Billerbeck 1, 914 s.

306. <<Viudas y huérfanos», como expresión fija, habría llevado a que algunos manuscritos añadieran *καὶ ὀρφανῶν* (D it). Cf. Sant 1, 27.

307. Se discute a quién se refiere la crítica de AscMos 7. Cf. C. Clernen, *Die Himmelfahrt Moses*, en G. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT Ń*, Tübingen 1900,315. Con todo, debería tratarse de los saduceos o de los fariseos. Otros ejemplos de crítica similar: en Billerbeck **Ń**, 33; también SalSal 4, 2 ss.

308. Esta es, evidentemente, la opinión de D lat sy, que dejan fuera la conjunción copulativa *καὶ*.

Pero probablemente tenemos aquí un nuevo reproche que, curiosamente, va dedicado a los gentiles, como en Mt 6, 7. Se contaba de Rabí Aqiba (+ ca. 135) que cuando oraba con la comunidad, lo hacía brevemente; cuando lo hacía solo, su oración duraba largo rato ³⁰⁹. Aquí no se condena la larga duración de la oración, sino el que se haga sólo para ser visto. En último término, serían incrédulos los que se envuelven en el manto de la hipocresía. El mal juicio que ellos recibirán se refiere al juicio escatológico y está en contraste con la recepción de la vida eterna (cL Mc 10, 30).

Jnicio histórico y resumen

A pesar de que los dichos, en su forma actual, no permiten remontarnos a Jesús ofrecen la posibilidad de armonizar la preocupación contenida en ellos -liberados de la polémica o traducidos a términos positivos- con el mensaje de Jesús, como indican Lc 14, 7-10; Mt 6, 5 s. Para Marcos, los dichos significan que se ha consumado la separación entre el judaísmo oficial y la comunidad. Por eso tal vez no le parezca inoportuno el juicio indiferenciado ofrecido aquí. Habrá que ver la contraposición redaccional a los falsos escribas no tanto en la gran muchedumbre que escuchaba con agrado a Jesús (12, 37b) sino en la viuda pobre, de la que se nos habla a continuación ³¹⁰.

13. *La alabanza de la viuda pobre* (12, 41-44)

Sperber, D., *Mark 12, 42 and its metrological Background. A Study in Ancient Syriac Versions*: NT 9 (1967) 178-190; Wright, A. G., *The widow's mites: Praise or lament? A matter of context* [12, 41-44]: CBQ 44 (1982) 256-265.

41 Y se sentó él frente al arca del tesoro y miraba cómo la gente echaba dinero en el arca del tesoro. Muchos ricos echaban mucho. 42 Llegó también una viuda pobre y echó dos *lepta*, o sea, **un** cuadrante. 43 Entonces llamó a sus discípulos y les dijo: En verdad os digo: esta viuda pobre ha echado más que todos los que echaron (dinero) en el arca del tesoro. 44 Pues todos echaron de su abundancia. Pero ella echó de su carencia todo lo que tenía, todo su sustento de vida.

Análisis

La perícopa ha experimentado ampliaciones insignificantes en el curso de su transmisión. Unas son premarcanas y otras prove-

309. T^{Ber} 3, 5 en Billerbeck 1, 402. Otros ejemplos de juicios sobre oración larga y corta, en Billerbeck 1, 403 s.

310. Así ya Lohmeyer 265.

nientes del evangelista. Con seguridad proviene de este último la introducción de los discípulos en v. 43 con el encabezamiento: «llamó a sus discípulos»³¹¹. Originariamente, la palabra se dirigió a los que rodeaban a Jesús o al pueblo. En v. 41a, la mención del arca del tesoro (*καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου*) podría ser secundaria³¹², ya que se la nombrará de nuevo inmediatamente en 41b y aquí es indispensable. De esta manera desaparecerían también algunas dificultades surgidas acerca de la situación del lugar (cf. interpretación). En v. 42 la explicación de la moneda, que se ofrece a los oyentes greco-latinos, apareció con posterioridad, aunque Marcos fue su autor. Finalmente, habrá que considerar la última observación en 44c «todo su sustento de vida» como ampliación narrativa, que ha oscurecido un tanto la impresionante antítesis abundancia/carencia. En la exégesis más antigua se consideró repetidas veces la perícopa como una parábola antigua que había sido convertida en historia³¹³. Se pensó que así podían hacerse inteligibles supuestas improbabilidades de la narración: que Jesús ve quién es la mujer, cuánto echa. Sin embargo, el narrador se limita a la contraposición esencial para él de los muchos ricos y de la viuda pobre; y deja a un lado motivos de plausibilidad como carentes de interés para él. Habrá que clasificar el relato, que -en cuanto a su interés- tiene paralelos en diversas culturas, como escena ideal³¹⁴. En cuanto a su nacimiento, éste pudo tener lugar tanto en el cristianismo judeo-palestinense como helenístico. Si a favor de esta última alternativa podría hablar su buen estilo griego, en favor de la primera estaría el contenido³¹⁵.

Explicación

41-42 Jesús se sienta enfrente del *γαζοφυλάκιον* (término tomado en préstamo del persa *γάζα* = tesoro). La palabra³¹⁶ puede designar tanto el arca del tesoro, que se encontraba en el recinto interior del templo, al que sólo los judíos tenían acceso, casi en las inmediaciones del atrio de las mujeres, o puede referirse también a los cepillos de las ofrendas. En el arca del tesoro se encontraban trece cepillos de la ofrenda en forma de trompetas. Uno de ellos estaba destinado a las

311. *προσκαλεσόμενος* es una expresión predilecta de Mc.

312. Para la formulación de Mc 13, 3: *κατέναντι τοῦ ἱεροῦ*.

313. Wendling, *Entstehung*, 154 s; Lohmeyer 267 habla ciertamente de paradigma, pero, mediante la referencia a Lc 16, 19-31, indica lo que entiende bajo ese término.

314. Bultmann, *Geschichte*, 32. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 137 habla de anécdota de itinerante.

315. Para el estilo, cf. Lohmeyer 265, nota 2. Sorprendentemente, hay diversas palabras que Mc sólo utiliza aquí: *ὑστέρησις, περισσεύω, πλείων, βίος*, si prescindimos de las monedas.

316. cf. Billerbeck 11, 37-45.

donaciones voluntarias. Estas servían principalmente para la realización de los holocaustos que, como ofrenda total, debían estar destinados casi exclusivamente a Dios³¹⁷. Según 2 Mac 3, 6, el arca del tesoro estaba, en tiempos de Seleuco IV, llena de riquezas inconmensurables. Según Jos., *Bell*, 6, 282, el arca del tesoro, con todo el dinero almacenado en ella, ropas y alhajas, fueron pasto de las llamas cuando fue incendiado el templo en el año 70 d. C. La presentación en Marcos es imprecisa. Mientras que Jesús se sienta frente al *arca del tesoro*, las gentes echan dinero en los *cepillos de la ofrenda*. Para la aparición por dos veces de *ραζοφυλάκιον*, cf. el análisis. También el sentarse Jesús en el recinto sagrado ofrece dificultades. Presumiblemente no estaba permitido 318. Al informe no le interesa cómo un observador pudo determinar cuánto echaba cada persona. Billerbeck 319 opina que un sacerdote recibiría los dones y el oferente daría a conocer, en el momento de la ofrenda, la magnitud de su don, de manera que un observador podría oír la cuantía. Muchos ricos dan mucho. En bastantes casos, esto se debería al deseo de autocomplacencia. *χαλκός* tiene que referirse al dinero en general, no sólo a las pequeñísimas monedas de cobre. *Ellepton*, que corresponde a la *perutha* judía, es la moneda de cobre más pequeña. La viuda ofrece dos *lepta* y con ello entrega su amarga pobreza³²⁰. La equiparación con el cuadrante traduce la pieza al sistema monetario romano (1 cuadrante = 1/2 semis = 1/4 as)³²¹.

Marcos presenta la interpretación que Jesús hace del suceso como adoctrinamiento de los discípulos, a los que se llama imperativamente. La expresión «en verdad os digo», que abre la frase, da a entender que Jesús está en condiciones de calibrar de manera válida el valor de la acción humana. También en la apocalíptica, el visionario está autorizado a hacer lo mismo, pero introduce su dicho con «juro» (Ren et. 98, 6; 103, 1 s; 104, 1) 322. A juicio de Jesús, la viuda, con su escasa ofrenda, superó a todos los ricos porque éstos daban de la abundancia mientras que aquella daba de la carencia. Su entrega es mayor y más auténtica. No se valora la acción desde la libertad frente a la posesión —esto sería mentalidad griega—, sino desde el amor de Dios que ella

317. Cf. Schürer **Ń**, 75.

318. Según Billerbeck **Ń**, 33 no existe ninguna prueba expresa anterior de que se pusiera reparos al sentarse en el santuario. Algunos manuscritos, sin embargo, cambian «se sentó» por «estuvo de pie» (*ἕστῶς*): W Θ φ sy' Orígenes. ¿Constituía la fiesta de la pascua una excepción de la regla? Cf. Pes, 5, 10.

319. **Ń**, 43 s.

320. Lohmeyer 266 supone que un mandamiento rabínico prescribía que la ofrenda no debía ser inferior a dos *lepta*. Pero la suposición no es correcta. Cf. Billerbeck **Ń**, 45.

321. Para el sistema monetario, d. Sperber*, que ofrece una tabla gráfica, y Schürer **Ń**, 75 s.

322. Cf. Berger, *Amen-Worte*, 48 s.

expresa. Ella dio todo lo que poseía, cuanto necesitaba para el sustento de vida, que, en el horizonte del pobre, suele abarcar lo que necesita para el día presente. Una historia rabínica paralela, citada una y otra vez, narra de una mujer pobre que es objeto de burla por parte del sacerdote a causa de la insignificancia de su ofrenda, un puñado de harina ³²³. Dios adoctrina a este sacerdote en sueños: «No la desprecies, pues es como una que se ha ofrecido a sí misma». El paralelo logra poner de manifiesto el trasfondo psicológico de la situación del pobre. Generalmente, la manera de juzgar del judaísmo rabínico coincide con la de Jesús en nuestro relato. El dicho «según el camello la carga» ³²⁴ quería asegurar que la beneficencia debería corresponder a la capacidad del benefactor. Paralelamente se subraya que lo decisivo no es la magnitud de los dones, sino la autenticidad de los sentimientos ante Dios: «Tanto si uno da mucho como poco, el hombre tiene que orientar sus pensamientos hacia Dios» ³²⁵. Por consiguiente, está justificado decir que la perícopa de Marcos ofrece un bello ejemplo del «humanismo judío» (Lohmeyer) ³²⁶. Digno de tenerse en cuenta es que en el relato se afirma sin limitación alguna la ofrenda del templo.

Juicio histórico y resumen

Puede decirse de nuevo que resulta imposible derivar el relato de la vida de Jesús, pero que su contenido coincide plenamente con su predicación (cf. Mc 10, 23-26; Lc 12, 14 s). En cuanto a Marcos, es significativo que lo conciba como adoctrinamiento de los discípulos. En las comunidades a las que fue dirigido su evangelio, el número de los pobres habría sido mayor que el de los ricos. También en la comunidad cristiana, los pobres corren el peligro de ser menospreciados. Cuando se presenta a la viuda como ejemplo ante los ojos de los discípulos hay que tener presente que ella sufría una doble desventaja social en la sociedad de entonces: como mujer que estaba sola y como representante del estamento de los pobres. La valoración que Dios hace de los pobres tiene que espolear a la comunidad no sólo a aceptar el ejemplo de la viuda, sino a estar aliado de los abandonados como ella.

323. Lev 1, 3 (IÚ7a). Todas las pruebas en Billerbeck 11, 45 s.

324. bKeth 67a.

325. Men 13, 11.

326. También el mundo griego conoce pensamientos similares. Cf. Jenofonte, *memoria* 1, 3, 3: «El que de poco ofrece un don pequeño, no debe ser tenido en menos que quienes, de mucho y grande, ofrecen mucho y abundante». Aunque la tradición budista conoce una historia similar a la perícopa de la viuda pobre, no hay que suponer relación de dependencia alguna. Más bien, el parentesco habla de estructuras paralelas en religiones diferentes. Contra Bultmann, *Geschichte*, 32; Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 137. Para el tema en el AT, cf. 1 Crón 29, 9.17.

Historia de su influjo

La historia del influjo de la perícopa fue relativamente escasa. De acuerdo con su tenor, se la utilizó parenéticamente y se acentuó la necesidad de sentimientos rectos en la ofrenda: *non perpendit quantum... sed ex quanto* 327. Cuando los poco agraciados por la fortuna se ofrecen a sí mismos «su don, externamente pequeño, carente de valor, valdrá tanto como si ofrecieran todos los tesoros de Crespo». La viuda pobre ha traído la ofrenda más importante que se nos puede pedir: se ha negado a sí misma 328. Además de la parénesis, se conoció una interpretación alegórica en la que la mujer representa a la *vidua pauper Ecclesia*, cuyo esposo la dejó sola y que se contrapone a la sinagoga, que quiere justificarse mediante la *iustitia legis*. Si nos encontramos ante una *eisegesis* * no permitida, con todo es digna de consideración la palabra dirigida a la Iglesia: *mundi divitias abierit* 329.

14. El discurso escatológico de Jesús (13, 1-37)

Feuillet, A., *Le discours de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI*, 5-36: RB 55 (1948) 381-502; 56 (1949) 61-92; Harder, G., *Das eschatologische Geschichtsbild in der sogenannten kleinen Apokalypse Markus 13*: ThViat 4 (1952) 71-107; Cranfield, E. B., *St. Mark 13*: SJTh 6 (1953) 189-196, 287-303; 7 (1954) 284-303; Beasley-Murray, G. R., *A commentary on Mark thirteen*, London 1957; Conzelmann, H., *Geschichte und Eschaton nach Mk 13*: ZNW 50 (1959) 210-221; Perrot, E., *Essai sur le discours eschatologique*: RSR 47 (1959) 481-514; Schoeps H.-J., *Ebionitische Apokalyptik im NT*: ZNW 51 (1960) 101-111; Hartman, L., *Prophecy Interpreted*, Lund 1966; Lambrecht, J., *Die Logia-Quelle von Markus 13*: Bib 47 (1966) 321-360; Walter, N., *Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse*: ZNW 57 (1966) 38-49; Lambrecht, J., *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 1967 (AnBib 28); Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 126-157; Pesch, R., *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968; Flückiger, F., *Die Redaktion der Zukunftsrede in Mk 13*: ThZ 26 (1970) 395-409; Gaston, L., *No Stone on Another*, 1970 (NT S 23); Grayston, K., *The Study of Mark XIII*: BJRL 56 (1974) 371-387; Rousseau, F., *La structure de Marc 13*: Bib 56 (1975) 157-172; Hahn, F., *Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13*, en *Jesus und der Menschensohn* (FS. A. Vögtle), Freiburg 1975, 240-246; Dupont, J., *La ruine du temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13*, 1977 (LeDiv 95) 207-269; Pesch, R., *Markus 13*, en Lambrecht, J. (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le NT*, Leuven 1980, 355-368; Clark, E. B., *A reinvestigation of Mark 13 as a possible key to the structure of the Gospel*, SW Baptist Theological Seminary 1981; Beasley-Murray, G. R., *Second thoughts on the composition of Mark 13*: NTS 29 (1983) 414-420; Marxsen, W., *El evangelista Marcos* (BEB 33), Salamanca 1981, 145-198; Branderburger, E., *Markus 13 und die Apokalyptik*, Göttingen 1984; Wenham, D., *The Rediscovery of Jesus's Eschatological Discourse* (GP4), Sheffield 1984.

327. Beda PL 92, 258.

328. Calvino *ŉ*, 252 s.

* Término peyorativo para la exégesis inadecuada (N. del E.).

329. Seda, o. c., Teofilacto, PG 123,631, ofrece una alegoría que debe sugerir la autonegación como medio para entrar en el *γαλαφουλάκιον* celeste.

Junto al discurso en parábolas del capítulo 4, Mc 13 es el otro gran discurso de Jesús en el evangelio. Pero éste se diferencia claramente del capítulo de las parábolas. Mientras que el capítulo 4 se dividía claramente en perícopas mediante comienzos nuevos constantes, aquí Jesús, después de un escenario de entrada, comienza en 13, 5 un discurso que se prolonga sin anotaciones escénicas hasta 13, 37 e indica precisamente de esta forma su unidad de composición. Mediante su cambio constante de la alocución a un estilo narrativo da a entender su composición artificial al observador superficial. El material de que se compone son predicciones coloreadas apocalípticamente, que tienen numerosos paralelos en la literatura apocalíptica contemporánea suya, *logia* del Señor, tanto provenientes de Jesús como puestos en boca suya, las dos parábolas de la higuera y del guardián de la puerta. 21 formas de imperativo se encuentran junto a 27 verbos en tiempo futuro, lo que pone de manifiesto el interés parenético en el contexto de la esperanza escatológica. Ciertamente se reelaboran materiales apocalípticos desde las tradiciones cristianas, sin embargo es digna de mención la penetración vigorosa de aquella mentalidad. La determinación de su relación recíproca está vinculada a numerosas preguntas que han ocupado siempre a la interpretación y a las que tenemos que prestar nuestra atención. ¿Por qué se relaciona la destrucción del templo con los tiempos finales, mientras que en el discurso no se habla más de ella (o sólo con palabras oscuras en v. 14)? ¿Pueden determinarse concretamente las herejías o errores doctrinales de los que se advierte? ¿Qué opina Marcos cuando llama a la actitud vigilante, y qué perfiles tiene su ubicación escatológica? ¿Se han deducido de experiencias vividas o descriptibles en los parámetros de tiempo e historia los sucesos intramundanos que se predicen? Puesto que la confrontación con el pensamiento apocalíptico estimula a la consideración de la historia, tendremos que formular, de manera especial, la pregunta acerca de la idea de historia que tiene el evangelista.

Si se quiere obtener una visión panorámica, habrá que prestar atención a las señales e indicaciones que la redacción ha incrustado en el discurso. El interés por el tiempo se pone de manifiesto ya en la pregunta que formulan los discípulos al comienzo (4). «Todavía no es el final» (7), «comienzo de los dolores» (8), «hasta el final» (13), son anotaciones que continúan esta línea y enlazan la sección 5b-13. Con *τότε* en 14 se marca un nuevo comienzo, así como con «en aquellos días después de aquella tribulación» en 24. Si en 5b-27 se describen acontecimientos que se suceden temporalmente unos a otros, en 28-37 se trata la pregunta acerca del cuándo, a la que responden las dos parábolas, pero la palabra no ofrece informaciones calculables respec-

to de aquel día y de aquella hora (32). Si bien se detecta a grandes rasgos una división triple: 5b-23; 24-27; 28-37 Y la sección que habla de la parusía del Hijo del hombre como centro dominante, otros indicios podrían confirmar esta subdivisión. La llamada de advertencia frente a los tentadores (5b.6 y 21 s) constituye una inclusión que confiere unidad a la primera parte (*βλέπετε* al comienzo en 5b y al final en 23). En 9, *βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτοὺς* señala una subdivisión. La tercera parte se introduce con el imperativo *μάθετε* y se cierra con *προηγορεῖτε*. El doble imperativo al comienzo de 33 aconseja introducir una pausa ideológica en esta sección. En consecuencia, tenemos la siguiente división: 1) 5b-8.9-13.14-23; 2) 24-27; 3) 28-32.33-37³³⁰.

Marcos concibió el discurso como adoctrinamiento especial de cuatro discípulos elegidos. En la apocalíptica eran corrientes los adoctrinamientos secretos. Puesto que Jesús camina hacia el encuentro de la muerte, se puede comparar el discurso con el testamento que el patriarca transmite a sus hijos antes de su muerte. Esto aparece en la literatura de Testamentos. Pero hay que tener en cuenta la estructura propia. Las invitaciones sobre el trasfondo de la esperanza escatológica sugieren hablar de un discurso escatológico de exhortación. La revelación del Hijo del hombre en su parusía debe ser contemplada en unión con el secreto mesiánico de Marcos. El tratamiento de cuestiones escatológicas al final puede responder a un entramado catequético. Pero en cuanto al evangelio hay que tener en cuenta la preordenación del discurso al relato de la pasión. La perspectiva evangélica mira a éste.

a) *La escena de apertura* (13, 1-4)

Dupont, J., *Il n'en sera pas laissé pierré sur pierre* (Marc 13, 2; Luc 19, 44): Bib 52 (1971) 301-320. Más bibliografía cf. *supra*, p. 209.

1 Al salir del templo, le dice uno de sus discípulos: Maestro, mira qué piedras y qué construcciones. 2 Y Jesús le respondió: ¿Ves tú estas grandes construcciones? No quedará piedra sobre piedra que no sea destruida. 3 Y cuando estaba sentado él en el monte de los Olivos, frente al templo, le preguntaron en privado Pedro, Santiago, Juan y Andrés: 4 Dinos ¿cuándú sucederá eso y cuál será la señal de que todas estas cosas están para cumplirse?

330. Cf. Lambrecht, *Redaktion*, 286 que en las partes 1 y 3 descubre la estructura a b c b' a'; y Pesch, *Naherwartungen*, 74-82, que ofrece una panorámica más amplia sobre propuestas de división desacertadas.

Una gran parte de la investigación ha caído en la cuenta de la profunda configuración que Marcos dio a la escena de apertura del discurso escatológico. El principal punto de discusión es la determinación de la relación de la predicción de la destrucción del templo (1s) con la escena del monte de los Olivos (3 s). Numerosos investigadores hablan de una costura redaccional o suponen que el acontecimiento transmitido en 1 s existía ya con anterioridad a Marcos 331. En 1 s, el genitivo absoluto introductorio y el tratamiento de «Maestro» apuntan a intervenciones de Marcos. Pero es indiscutible que existe una tensión entre el innominado y único discípulo de 1 y el grupo de los cuatro en 3. El anuncio de la destrucción del templo apenas hubiera podido ser transmitido como dicho individual. En su acomodación a la indicación precedente del innominado se produce, en cambio, un pequeño apotegma que podría haber sido transmitido independientemente 332. Marcos no se limitó a introducir el apotegma en el macrotexto, sino que tal vez llegó incluso --como introduce el tratamiento «Maestro»-- a hacer del innominado (εἷς, cf. 10, 17) un discípulo 333. La profecía gana en precisión mediante la doble negación οὐ μῆ. Como tal posee ciertamente muchas analogías en la literatura profética, intertestamentaria y rabínica, pero no tiene ningún modelo literario. Tampoco Mc 14, 58 ó Lc 19, 44 tienen nada que ver en ese punto 334. La profecía podía formularse de múltiples maneras (cf. Lc 23,28-31; Mt 23, 38 par).

Mediante la primera pregunta en v. 4 se empalma el anuncio de la destrucción del templo con lo siguiente; así no se debía separar 3 s de 1. s. V. 3 s es, por el contrario, completamente de Marcos. Se ha armonizado la escena, mediante el Jesús sedente, con el comienzo del discurso en parábolas 4, 1. El tema de la separación (κατ' ἰδίαν, en privado) es típico de Marcos. El mismo grupo de cuatro aparece también en 1, 16-20.29. La desacostumbrada secuencia de los nombres

331. Schmidt, *Rahmen*, 290; Marxsen, *Evangelista*, 160 s; Bultmann, *Geschichte*, 36; Haenchen, *Weg*, 437. Cf. la división en Schnackenburg Π, 187 s o en la *Sinopsis* de Aland. Lambrecht, *Redaktion*, 69-79; Pesch, *Naherwartungen*, 83-96 opinan que 1 s proviene completamente de Mc.

332. La escena presupone el templo como lugar del suceso. Tal vez comenzó con καὶ λέγει αὐτῷ εἰς ἐν τῷ ἱερῷ. Hay que tener en cuenta que tanto Mt 24,1-3 como Lc 21,5-7 cambian las indicaciones de personas y establecen la coincidencia cada uno a su manera. Ambas referencias paralelas notaron la incongruencia en su documento-base.

333. Según Pesch, *Naherwartungen*, 84, sólo aquí habla Marcos de un discípulo sin nombre.

334. Pesch, *Naherwartungen*, 91, percibe en καταλυθῆναι una resonancia o armonización con Mc 14, 58. Cf. Pesch Π, 269. Pero allí existe la referencia a la casa del templo; aquí, a las piedras. Dupont, *Bib* 52 (1971) 312 s ve 13, 2b en dependencia de Lc 19,44 Y afirma a este respecto que Lucas omitiría los dobles.

tiene su paralelo en 3,16_18³³⁵. La segunda pregunta en 4b no delata ninguna peculiaridad especial de Marcos. Mas, puesto que es continuación de la primera pregunta, sólo puede provenir del evangelista³³⁶.

Explicación

Jesús abandona el templo, donde ha estado desde 11, 27. Su abandono del santuario adquiere ulterior significación a partir del trasfondo de las palabras de juicio y de amenaza precedentes (de manera especial 11, 12-19; 12, 1-12). 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 suntuoso». Las hileras de piedras superpuestas, unas salientes y otras entrantes, ofrecían una visión que se comparó con las olas del mar³³⁷. Jesús en su respuesta en forma de pregunta se sirve de la observación del discípulo. Pero se limita a las construcciones del templo, a las que califica de grandes, impresionantes (*μεγάλας*). Pronuncia sobre las piedras una sentencia profética que anuncia la destrucción completa del templo. No quedará piedra sobre piedra; cada una será destruida (propia- mente: arrancada de la construcción)³³⁸. La presentación del anuncio con un doble *οὐ μὴ* es una manera de expresarse que no deja la menor duda de que la aniquilación del santuario será completa³³⁹. El anuncio de la destrucción del templo como anuncio del juicio tiene sus paralelos en los profetas, quienes eligieron otras formulaciones: «El monte del templo se convertirá en otero salvaje» (Jer 26, 18; Miq 3, 12). «Entonces hará con esta casa como con Silo» (Jer 26, 6)³⁴⁰. El consejo de Jusay a Absalón, y que afecta a la ciudad obstinada, puede ayudar a

335. Lohmeyer 267 supone que el nombre de Andrés fue introducido secundariamente. Entonces tendríamos a los tres de 5, 37; 9, 2; 14, 33.

336. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 139 quiso asignar las dos preguntas a dos estadios de tradición diversos. Lambrecht, *Redaktion* 87, sospecha que v. 4b depende de Dan 12, 7. Para *κατέναντι*, cf. Mc 12,41; para *μέλλῃ*, 10, 32 (*τὰ μέλλοντα*); Mc usa 21 veces *ἄρα*.

337. bBB 4a en Billerbeck I, 944.

338. CL Bauer, *Worterbuch*, s. v.

339. D it trae la profecía con la palabra-Amén. Se debe esto a influencia de Mt 24, 2. **Ⓜ B D ⊕** it say que leer *ὅδε*. D W it Cipriano añaden: «Y en tres días será edificado otro sin mano de obra». Aquí hay una coloración de Mc 14, 58. Para esta variante, cf. BeasJey-Murray' 23.

340. Cf. 1 Re 9, 7 s. En el libro de Daniel, si exceptuamos 9, 2,26 (/?), no se habla de destrucción, sino de profanación del templo. Dan 9, 2 establece una referencia expresa al profeta Jeremías.

comprender: «Arrastraremos a esta ciudad al torrente, de modo que no quede en pie ni la piedra más pequeña» (2 Sam 17, 13). La comparación indica que la profecía de Jesús anuncia la demolición del templo. En la visión del apocalíptico, el viejo templo tiene que desaparecer para que su lugar sea ocupado por otro nuevo y magnífico 341. Aquí falta el momento hostil en la destrucción del templo, momento que indica claramente la dureza de la expresión en Marcos. Por eso, ya en la tradición anterior a Marcos, el anuncio no era ninguna predicción neutral. Y desde luego no lo es para el evangelista 342.

3-4 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. Pocos años después de la muerte de Jesús, un aspirante a mesías, proveniente de Egipto, tuvo la intención de derribar los muros de Jerusalén desde el monte de los Olivos 343.

Los cuatro discípulos que rodean ahora a Jesús son los mismos que él llamó en primer lugar. No se puede responder con seguridad a la pregunta de por qué se menciona a estos cuatro en lugar de tres. De cualquier manera, la selección de los discípulos está relacionada con la idea de revelación. Sobre los discípulos, los destinatarios del evangelio reciben información de algo que ellos no conocían hasta ahora o, al menos, no conocían correctamente. Tal vez son cuatro porque se trata de una revelación que se refiere al final de los tiempos, mientras que a los tres se reservan sucesos que afectan al Jesús terreno 344.

La primera pregunta de los discípulos se refiere al cuándo de la destrucción del templo. La segunda vuelve sobre la primera y la precisa, pero ¿en qué sentido? ¿Establece una unión necesaria de la consumación del final, indicada con *συντελεῖσθαι*, con la destrucción del templo? (Marxsen) 345. ¿Se concibió el final del templo sobre todo como introducción del final? (Grundmann). Atinó Lohmeyer cuando

341. «Entonces me puse en pie para ver cómo se arrollaba la casa antigua, se le privaba de todas sus columnas... Y vi cómo el Señor de las ovejas traía una nueva casa, mayor y más alta que la primera. Y la emplazó en el lugar donde había estado la primera, la que había sido arrollada...» (Hen el. 90, 28 s).-Flückiger* 405 s afirma que Mc 13, 2 habría contenido originariamente también una afirmación de la reconstrucción del templo, a la que habna que relacionar con 2 Sam 7, 5 s.

342. Pesch, *Naherwartungen*, 95, discute el carácter de amenaza de la profecía. Pesch Π, 271 habla atinadamente de una predicción de la destrucción total del templo y no sólo de la casa del templo.

343. Jos., *Ant.*, 20, 169; Bell, 2, 262.

344. Suposición de Masson, *Rome*, 101.

345. 161.

calificó como artificial el empalme de la destrucción del templo y la consumación universal. Con este empalme se hace referencia a un problema concreto: el de la relación recíproca entre la destrucción del templo y la consumación final. Cuando se pregunta por una señal de la consumación final, esto significa en relación con la destrucción del santuario si esta última debe ser considerada como señal de aquélla o no. Evidentemente, algunos de los destinatarios del evangelista tomaron la destrucción del templo como señal indicadora. El discurso escatológico quiere tomar postura acerca de la espera de la parusía en un futuro inmediato, relacionada con estos acontecimientos 346.

Juicio histórico y resumen

Es difícil que la profecía contenida en v. 2 provenga de Jesús. Describe con excesiva precisión de detalles el estado en que quedó el recinto del templo después de la guerra romano-judía. Se echa en falta también la motivación expresa de la amenaza pronunciada en ella.

Con 1-4, Marcos ha logrado una transición adecuada de la estancia de Jesús en el templo al discurso escatológico admonitorio. La pregunta formulada por los cuatro discípulos se ha convertido en punto de partida para tratar la situación escatológica de la comunidad, que se había convertido en un problema agobiante. El lector aguarda con impaciencia la respuesta. Ya ahora podemos llamar la atención de que en el discurso (29 s) se echa mano de la diferenciación en la doble pregunta entre *ταῦτα* y *ταῦτα πάντα*. Habrá que prestar atención a la conexión.

12. Excurso: DESTRUCCIÓN DEL TEMPLO Y GUERRA JUDÍA

Destrucción del templo y guerra judía 347 constituyen, tanto para el recuerdo judío como cristiano, una unidad inseparable. Las intervenciones de la fuerza de ocupación en el templo hicieron que los judíos tomaran conciencia una y otra vez de la soberanía extranjera de los romanos como experiencia negativa. Ejemplos *son* la profanación del templo por Pompeyo (63 a. C.), el saqueo de Craso (54 a. C.), el intento de profanación por medio de Calígula (39/40 d. C.), un nuevo saqueo realizado por Floro, el último procurador. La constante presencia de una tropa romana en la torre Antonia, significaba para los judíos la permanente impureza cultural del templo. A ello hay que añadir que durante

346. La pregunta acerca del cuándo del final es constante en la apocalíptica. Ce. 4 Esd 4, 33; 6, 7-12; sBar 21, 18 s. En el libro de Daniel aparece asociada con la profanación del templo: 8, 13; 12, 6-12. Continúa viva en el rabinismo como pregunta acerca de la venida del Mesías. Cf. Billerbeck I, 949.

347. Cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961 (AGSV 1), 211-234, 277-293; W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus*, New York 1957; H. Windisch, *Der messianische Krieg und das Urchristentum*, Tübingen 1909.

largo tiempo se conservó aquí el ornato festivo sumosacerdotal. La relación del movimiento de liberación con el santuario fue confirmada ya en tiempos de los macabeos mediante la introducción de la fiesta de la dedicación del templo (*hanukka*). La cólera de los celosos se dirigía al mismo tiempo contra la nobleza sacerdotal saducea, leal a los romanos, que, como consecuencia de su interpretación (propia) de la *torá*, habían desarrollado una concepción propia en las cuestiones relacionadas con la pureza.

Los zelotas pretendían implantar la soberanía única de Dios y, de esta manera, dar el primer paso para la implantación del reino de Dios. Intimamente relacionado con esto estaba el intento de restablecer por todos los medios la pureza de Israel. Con ello se indica ya el carácter escatológico de la guerra que duró desde el año 66 hasta el 70 y que debía traer la salvación. En el decurso de la guerra, y de manera especial en su fase final, el templo pasa a ocupar inequívocamente el punto central. Sí comenzaron la guerra con el asalto a la fortaleza Antonia, los luchadores por la liberación se hicieron fuertes después en el recinto del templo. La caída de éste significó el final de la guerra.

Josefo ³⁴⁸ informa de señales de desgracia que deben haber anunciado el final y trata de exculpar a los romanos de la destrucción del templo. Se nos dice también que la esperanza de una intervención inmediata de Dios alcanzó unas dimensiones desconocidas como consecuencia de la actividad de los profetas zelotas en el pueblo. Cuanto mayor es la necesidad, tanto más cerca se encuentra la intervención auxiliadora de arriba, rezaba la esperanza apocalíptica. Inmediatamente antes de la toma del santuario, un profeta, al que Josefo califica de falso profeta, convocó al pueblo, como orden de Dios, diciendo que debían subir al templo y que allí recibirían la señal de la redención ³⁴⁹. Sobre la destrucción del templo bajo las llamas se nos dice esto: «Sucedió que uno de los soldados, sin esperar orden alguna y sin asustarse lo más mínimo por lo que iba a hacer, como empujado por un instinto sobrehumano, echó mano de una tea de fuego que ardía, hizo que otro soldado lo levantara en alto y lanzó el fuego contra la ventana de oro... Cuando la llama subió hacia las alturas, los judíos prorrumpieron en un griterío que correspondía a la terrible desgracia. Corrieron para detener el fuego y se emplearon a fondo en la tarea sin reparar en su propia vida ni en ahorrar fuerzas. Sin embargo, ahora desaparecía aquello a lo que habían prestado toda su vigilancia» ³⁵⁰. Tras la conquista definitiva, Vespasiano ordenó que se arrasara el templo, la ciudad y la mayor parte de la muralla que rodeaba la ciudad ³⁵¹. En la Apocalipsis siria de Baruc tenemos un documento redactado no mucho después del año 70 d. C. y es un testimonio de que la esperanza escatológica no desapareció después de esa fecha. En determinados círculos se mantuvo viva la esperanza del juicio final divino, se consideró la destrucción del templo como desafío a Dios para que él interviniera de manera definitiva y se revelara. Después de describir la destrucción de la ciudad y del templo leemos aquí la pregunta inquieta: «¿Cuánto tiempo durará esto para nosotros (81, 3)1» y la frase confiada: «Pero debéis saber que nuestro Creador nos vengará con toda seguridad de todos nuestros enemigos por 10 que nos han hecho. Igualmente, que este final que trae el Altísimo está muy cerca; igualmente su gracia, que debe aparecer; y que no está lejos el final de su juicio» (82, 2; cf. 83,1). Los sentimientos que recoge Marcos podrían haber correspondido no al carácter judío de la esperanza, pero sí a la espera inmediata del final suscitada por la destrucción del templo.

348. *Bell*, 6, 288-309.

349. *Bell*, 6, 285 s.

350. *Bell*, 6, 252 s. Es interesante también la descripción de la destrucción del templo en Dio Cassius 66, 6. Texto en Hengel (nota 347) 228.

351. *Bell*, 7, 1-4.

b) *Advertencia contra los seductores
y comienzo de los dolores* (13, 5-8)

5 **Pero** Jesús comenzó a decirles: Mirad que nadie os engañe. 6 Vendrán muchos en mi nombre y dirán: Yo soy. Y engañarán a muchos. 7 Cualdo oigáis hablar de guerras y de rumores de guerra, no os alarméis. Tielle que suceder, pero todavía no (es) el final. 8 Porque se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino. Se producirán **terremotos** en diferentes lugares. Habrá hambres. Comienzo de los dolores será esto.

Análisis

El tratamiento en segunda persona del plural (5b.7) alterna con el estilo narrativo (6.8). Se han recogido dos indicaciones de tiempo (7b.8c). Si consideramos cada versículo independientemente, observamos que v. 6, a causa de la alusión a «mi (= de Jesús) nombre», presupone un público cristiano. Los v. 7 s podrían estar en cualquier apocalipsis. Naturalmente, tenemos que prestar una atención expresa a las indicaciones de tiempo. En concreto, v. 5 debe considerarse como redacción de Marcos. El evangelista ha anticipado en un imperativo la predicción del v. siguiente. Con ello ha conferido desde el principio a todo el discurso un acento parenético que continúa y se incrementa a medida que se aproxima el final del discurso ³⁵². En v. 6, las expresiones «en mi nombre» y «yo soy» encierran entre ellas una cierta tensión. Si se suprime la primera, la palabra de revelación adquiere otra significación distinta. «En mi nombre» es de Marcos y la utilizó para dar una nota específicamente cristiana a la advertencia ³⁵³. En v. 7, el tratamiento personal, desconocido en la apocalíptica judía, habla de la paternidad literaria de Marcos. En cambio, el tema de la guerra es típicamente apocalíptico; sobre todo la expresión «guerras y rumores de guerra» es bíblico ³⁵⁴.

Probablemente, el evangelista ha transformado una predicción en una alocución para hacer posible el recuerdo inmediato de la guerra judía ³⁵⁵. De esta manera, también pudo introducir bien la primera indicación de tiempo, que ha conservado negativamente. En v. 8 es todo tradicional excepto la indicación de tiempo positiva y desacostumbrada en su formulación. Ambas determinaciones temporales se

352. El nombre de Jesús marca el comienzo del discurso. La expresión con ἤρξατο puede considerarse como de Mc. βλέπετε se repite en los v. 9.23 y 33.

353. Pesch, *Naherwartungen*, 108-112, considera, por el contrario, «yo soy» como redaccional y «en mi nombre» como tradicional. De distinta manera Pesch Π, 277.

354. Para el término ἀκοή = rumor, cf. Dan 11,44 Θ; 1 Re 2, 24; 2 Re 13, 30; 3 Re 2, 28; 10,7.

355. Sorprende la utilización de θροεῖσθαι en v. 7 y en 2 Tes 2, 2, de cuño apocalíptico similar.

corresponden recíprocamente y provienen de la misma mano. Así nos hemos topado ya aquí con un texto conexo que es anterior a Marcos. Debemos prestar atención a su continuación. Pertenecen a él el anuncio de seductores, guerra y catástrofes a escala mundial en 6-8, que tomó Marcos, acomodó, dotó de imperativos y de determinaciones de tiempo ³⁵⁶. En cuanto a la división, puede establecerse una separación entre v. 5b.6, por una parte, y 7 s, por la otra. Los primeros tratan de la seducción y constituyen una inclusión con 21 s; los otros tienen por tema la guerra, levantamientos, etc. La inclusión confirma de nuevo que se concibió la totalidad del discurso como una unidad y que hay que considerarla como tal. No deberemos olvidar esto cuando, para obtener una panorámica mejor, la dividamos en secciones parciales.

Explicación

- 5-6 Para entender todo el discurso hay que tener presente desde el principio que quiere ser respuesta, como totalidad, a la pregunta de los discípulos. El que Jesús, antes de responder a la pregunta del cuándo y de la señal, advierta contra los seductores responde a una intención con orientación determinada: los destinatarios no deben estar dominados por la curiosidad escatológica, sino por la vigilancia escatológica. Muchos tentadores -se predice- se presentarán con éxito y seducirán a muchos. Sus pretensiones, cifradas en el «yo soy», apuntan a la frase veterotestamentaria de revelación y tienen por finalidad presentar al seductor como legítimo portador mesiánico de la salvación ³⁵⁷. Si se toma aisladamente la fórmula de revelación y la pretensión a la que respaldaría, se puede pensar en supuestos mesías y profetas contemporáneos como Juan de Giscala, Teudas o El Egipcio, que hicieron su aparición antes del año 70 ³⁵⁸. Con la fórmula «en mi nombre», sin embargo, se apunta a la comunidad cristiana y se la relaciona con seductores reales o posibles que, usurpando el nombre de Jesús, dirán o pueden decir que la salvación del final de los tiempos está ya presente. Jesús, el Hijo del hombre que retorna, vendrá de manera distinta. Su manera de hacerse presente desenmascara ya a los

356. Lambrecht, *Redaktion*, IB s, opina que no existió antes de Mc la recopilación de un texto profético o apocalíptico. Pensa, por el contrario, que Mc mismo reunió este material.

357. Beasley-Murray* 31 infravalora la afirmación cuando la toma como fórmula de identificación.

358. Estás referencias se encuentran en Taylor; Haenchen, *Weg*, 438 s; Marxsen, *Evangelista*, 165, que llega a mencionar hasta a Flavio Josefa como pretendiente a mesías. Según Conzelmann* 218 Mc piensa en pretendientes que se presentarán como Jesús que ha retornado.

seductores 359. El retorno de Jesús no tiene lugar ya en dimensiones históricas, sino en otras que romperán la historia y le pondrán el punto final.

Guerras y rumores de guerra intranquilizarán a la comunidad, pero ésta no debe dejarse asustar por ello. La guerra forma parte de las tribulaciones de la apocalíptica 360, pero se la desplaza al comienzo de ésta. Con ello se establece una unión tanto con la guerra judía y con la destrucción del templo como con los seductores mesiánicos. Nada puede esperarse de una revuelta mesiánica que trate de imponer la salvación por la violencia. Sorprende que se oirá hablar de guerras, lo que quiere decir que todavía no se estará envuelto inmediatamente en ellas. Si primariamente se resaltan los acontecimientos de los años 66-70 en Palestina, se indicaría con ello la distancia espacial de los destinatarios respecto de estos sucesos. Mediante una expresión que recuerda a Dan 2, 28 se declara la necesidad de estas experiencias terribles 361. Dios las había previsto en su plan de la historia y, por consiguiente, su cumplimiento será inevitable. Pero no se las puede valorar como señal del final 362. De esta manera se responde directamente a la pregunta formulada por los discípulos. A la guerra se sumarán confrontaciones bélicas a escala mundial, terremotos, hambres, que son secuela inevitable de ambas. No puede tomarse los terremotos simbólicamente, como imagen para expresar el caos de la guerra, sino que hay que entenderlos literalmente 363. Los horrores mencionados son ya componente fijo de los anuncios de desgracias hechos por los profetas y por la apocalíptica. Especialmente cerca se encuentra, o sirvió como modelo, Is 19, 2 LXX: «Se levantarán egipcios contra egipcios; peleará cada cual con su hermano y cada uno con su compañero, ciudad contra ciudad, reino contra reino» (cf. Mc 13, 12; Jer 27, 41-28, 6 LXX; 4 Esd 13,31 s). En 4 Esd 6, 22-24 se menciona conjuntamente hambre y guerra como desgracia del final de los tiempos 364.

359. Es interesante que Mt 24, 5 desarrolle el documento de Mc cristológicamente («Yo soy el Cristo»), en cambio Lc lo desarrolla apuntando a la parusía (Lc 21, 8) («Yo soy» y «Ha llegado el tiempo»). Cuando las referencias paralelas presentan a los seductores poniendo estas palabras en su boca no hacen sino tomar algo que estaba contenido ya en Marcos. Para el tema apocalíptico de la seducción, cf. AssMos 7, 3; sBar 70,5. Perdura en el ámbito cristiano: ApPt 1; Just., *Dial.*, 82, 1 s. Cf. también 2 Pe 3, 3.

360. Cf. Hen et 99, 4; sBar 48, 30 ss; 70, 2 ss; Sib 2, 153 ss; bSanh 97a; bMeg 17b.

361. Pesch, *Naherwartungen*, 121, habla de una cita. Lambrecht, *Redaktion*, 108, advierte contra una mpravaloración de la influencia de Daniel. Para la formulación, cf. Ap 1, 1; IQpHab 2, 6 ss.

362. τέλος es el final del relato. Cf. Dan 12, 4.9.13 y Billerbeck 1, 949 s.

363. Contra Pesch, *Naherwartungen*, 123. LXX Jer 29, 3; Neh 3, 2 dan a entender claramente la utilización simbólica de σεισμός: ἀπὸ σεισμοῦ τῶν ἀρμάτων; φωνὴ σεισμοῦ τροχῶν καὶ ἵππων διώκοντος.

364. Cf. sBar 25, 1 ss; 70, 2 ss; Sib 2, 153 ss; bSanh 97a. Hartman* 1-101 ha recogido y comentado el material.

Puesto que ahora la escena de la guerra judía se amplía a escena de desgracia de alcance mundial -**10** que estaba ya preanunciado en el plural «guerras y rumores de guerra»-, los intérpretes se han esforzado una y otra vez en encontrar los acontecimientos históricos a los que pudiera referirse ese plural. Y se señala el hambre que cundió bajo el emperador Claudia (cf. Hech 11,28), los terremotos de Pompeya (63 d. C.) y de Asia menor (61 d. C.). Plinio, *nato hist.*, 2, 84 dice lo siguiente acerca de este último: «Al mismo tiempo que el terremoto se presentó un maremoto... y aniquiló en una noche doce ciudades de Asia. Cincuenta y siete veces durante el mismo año llegó a Roma la noticia de la guerra púnica»³⁶⁵.

Por más atinadas que puedan resultar estas indicaciones, para Marcos pasan a un segundo plano frente a la constatación de que todos estos horrores son el comienzo de los dolores. La imagen de los dolores de parto, utilizada ya en el antiguo testamento en el sentido de desgracia (Is 26, 17; 66, 8; Jer 22, 23; Os 13, 13; Miq 4, 9 s), se afianza en el rabinismo para designar los dolores del Mesías³⁶⁶. Esta expresión denomina el tiempo de la desgracia que precederá al final; el tiempo del que debe emerger el tiempo mesiánico de la salvación a modo de un nacimiento doloroso. «Comienzo de los dolores» es una formulación de nuevo cuño que interpreta ciertamente desde el final los acontecimientos descritos, pero no se identifica con éste. Si tomamos conjuntamente ambas indicaciones de tiempo en 7b y 8c se pondrá claramente de manifiesto, simultáneamente, la distancia y la espera escatológica. Lo que sucede no justifica la creencia de vivir en los días finales, pero sí la esperanza irrenunciable de esperar la proximidad del final. Se niega una señal demostrable en la historia. La comunidad debe saberse protegida por Dios: *δεῖ γενέσθαι*.

c) *Perseverancia hasta el final* (13, 9-13)

Kühlschelm, R., *Jüngerueverfolgung und Geschick Jesu*, Klosterneuburg 1983.

9 Cuidad más bien de vosotros mismos. Os entregarán a los sanedrines y en sinagogas os torturarán. Compareceréis ante procuradores y reyes por mi causa, para que deis testimonio ante ellos. 10 Y es necesario que

365. CI. Tácito, *ann.*, 14, 27 (terremotos en Laodicea y en Puteoli); Séneca, *nato quaest.*, 6,1 (terremotos en Pompeya y Herculano); 6, 30: montes a montibus recessisse. En Ap 6, 5 s aparece el hambre como caballero sobre caballo negro. La Koiné habla de los «comienzos (plural) de los dolores». Koiné Θ q sy añaden a los mencionados horrores todavía *καὶ ταραχαί* «y alboroto»).

366. CI. Billerbeck I, 950; Beasley-Murray' 38; es testimoniada la imagen por rabí Eliezer hacia el año 90 d. C.

en **primer** lugar sea proclamado el evangelio a todos los pueblos. 11 Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de qué vais a hablar; sino hablad lo que se os dé en aquella hora. Porque no sois vosotros quienes habláis, sino el Espíritu santo. 12 Y entregará a la muerte hermano a hermano y el padre al hijo. E hijos se levantarán contra padres y los matarán. 13 Y seréis odiados de todos por causa de mi nombre. Mas el que persevere hasta el final, ese será salvado.

Análisis

De nuevo es característico el paso del tratamiento de segunda persona del plural (9.11.13) al estilo narrativo (10.12). El imperativo introductorio es obra del evangelista, que, como sabemos ya, establece con *βλέπετε* cortes en el racionio. El anuncio de persecuciones en 9b, dirigido a los discípulos, continúa atinadamente con la promesa de asistencia que concederá el Espíritu (11). Podemos reconocer aquí un contexto original que permite pensar en otra tradición más antigua de persecución 367. V. 10, que habla de la obligación de predicar la buena nueva por todo el mundo, fue insertado por el evangelista. Se discute si construyó el versículo o lo tomó. La terminología es de Marcos. La acuñación apocalíptica (*δει*) no habla en contra de Marcos, sino a su favor (cf. 13,7)368. En 8, 35; 10,29 pudimos averiguar que él añadió *ἔνεκεν ἑμοῦ* para indicar el evangelio. Es característica suya la utilización absoluta del concepto evangelio. Teniendo esto en cuenta, después de *ἔνεκεν ἑμοῦ* en v. 9 habría que esperar una mención del evangelio. No puede dilucidarse con seguridad si el final de v. 9 «testimonio ante ellos» proviene igualmente de Marcos. Puesto que la fórmula en 1, 44 y 6, 11 es tradicional, cabría pensar que esto es también lo más probable respecto de 13,9. El anuncio de las divisiones familiares mortales de v. 7 se continúa en v. 12. La asociación del desgarramiento de los pueblos y de las familias estaba ya en Is 19, 2³⁶⁹. Para la reconstrucción de una fuente anterior a Marcos hay que tener en cuenta la unión de los versículos 7 y 12. V. 13a encaja perfectamente en la tradición de persecución de 9b.11; v. 13b se une al documento-base de 12. Tendremos que asignar los dos versículos divididos a estos documentos (tal vez situando 13a entre 9b y 11).

367. Pesch. *Naherwartungen*. 126-135.

368. CL Schnackenburg, «Das Evangelium», 312 s. F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im NT*, 1963 (WMANT 13) 59-63, considera v. 10 como anterior a Marcos y subraya de manera especial su marcado carácter apocalíptico. Pesch, *Naherwartungen*, 130 no excluye que v. 10 sea una consigna dada previamente (sin *πρωτον*). A favor de su carácter antiguo se decanta J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Göttingen 21959, 19 s.

369. Ya Wendling, *Entstehung*, 156.

De lo dicho anteriormente se desprende que, en la parte presente del discurso, Marcos unió a modo de mosaico, dos fuentes a las que dotó, en 9a y en 10, de añadiduras interpretativas propias. Mediante esta actividad de composición y de redacción, se cambió considerablemente la documentación previa, como hay que poner de manifiesto ahora.

Explicación

- 9 El imperativo introductorio de cuidar de sí mismos (cf. 2 Jn 8), resume las explicaciones de esta sección parcial, que anuncia dolor y persecución a los discípulos. Se reprime de nuevo la curiosidad apocalíptica de saber tiempos y fechas. Mucho más importante es triunfar como discípulo. Serán grandes las exigencias planteadas a los discípulos. El verbo *παραδίδόναι* (entregar) es el término clave. Conocemos esta palabra en su aplicación a Jesús o al Bautista. Sólo aquí se la utiliza para los discípulos. Como término del lenguaje judicial significa prácticamente tanto como procesar a alguien³⁷⁰. A pesar de que no se establece ninguna relación directa con la suerte de Jesús (9, 31; 10, 33), el macrotexto de la obra completa indica tal relación. La entrega a los sanedrines, los juicios locales en cada una de las ciudades, presupone las asechanzas de los judíos. La pena de castigo físico era una de las competencias de estos tribunales (cf. 12, 3.5). La ejecución de este castigo en las sinagogas pretende tener un valor de intimidación. Los procuradores y reyes ante los que serán llevados los seguidores de Jesús designan instancias paganas. La formulación indica que los cristianos están sometidos todavía a la jurisdicción de la comunidad judía y no existe aún separación entre la comunidad cristiana y la judía³⁷¹. Este trasfondo hace suponer que el *logion* nació en Palestina³⁷². El nombre de Jesús, que ellos confiesan, es la causa del proceso que se sigue contra los discípulos. El testimonio dado con la persecución y la defensa es algo objetivo que hace culpables a los adversarios. En un primer momento no se pensó en la cara positiva del testimonio³⁷³. El evangelista introducirá por primera vez este aspecto en lo que viene a continuación.

10-11 La visión de que el evangelio tiene que ser predicado a todos los pueblos, enseña a la comunidad a entender su situación propia en la

370. Cf. Popkes, *Christus traditus*, 147 s.

371. No puede afirmarse con seguridad que la mención de los procuradores y de los reyes incluya la evidencia de la misión entre los gentiles, como opina Pesch, *Naherwartungen*, 127 s.

372. Sería mejor abstenerse de reconstrucciones demasiado atrevidas. Así Marxsen, *Evangelista*, 167 ve en v. 9 una indicación de que los cristianos se ven envueltos en las tensiones tal como se daban entre los zelotas y los moderados, Juan de Giscala y Josefo.

373. Cf. H. Strathmann, *ThWNT* IV, 508-510.

persecución. En este sentido, la frase-*δεῖ* tiene un doble componente: el testimonio exigido a los discípulos puede ser considerado como proclamación del evangelio. Dios lo ha dispuesto de esta manera. ¿Pero se agota el significado de este versículo cuando se lo concibe sólo como interpretación del (*ἐνεκεν ἐμοῦ*) *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* 374. La inclusión de todos los pueblos de la tierra exige más. Ciertamente el testimonio dado por los discípulos en el juicio es proclamación misionera, pero con ello no se consigue la universalidad. Sólo de esta manera adquiere el «en primer lugar» toda la consideración que merece. Si la predicación del evangelio por todo el mundo es una condición para el comienzo del final, esa condición se está cumpliendo, no se ha cumplido todavía. Sólo de esta manera puede transmitirse seriamente tensión y disposición de entrega, tema que interesa a Marcos 375. Tengamos presente que el *δεῖ* no se basa (como en 8, 31; 9, 11) en una afirmación de la Escritura, sino que, en la línea apocalíptica, se refiere al gobierno histórico de Dios. Pero el hecho de que un suceso histórico, en último término dependiente de la responsabilidad de la comunidad, se convierta en suceso que debe preceder necesariamente al final supone una transformación esencial de la interpretación apocalíptica. La argumentación no parte de la *parusía* del Hijo del hombre, sino de lo que se ha convertido en realidad mediante la actuación de Jesucristo en la historia y debe darse a conocer al mundo entero por medio del evangelio 376. El testimonio, interpretado como predicación del evangelio, que dan los discípulos ante el mundo, sucede en el Espíritu santo. El mártir es portador especial del Espíritu. Por eso es completamente innecesario que se preocupen de antemano cavilando qué dirán para defenderse 377. La hora de su alocución es la hora de la asechanza. Ya en el antiguo testamento se sabía que Dios estaba al lado de los suyos: «Yo estaré en tu boca y en la suya, y os enseñaré lo que habéis de hacer» (Ex 4, 15).

Se desarrolla más la idea del entregar. Las enemistades mortales de las familias se suman a la tribulación del discípulo. La disolución

12-13

374. Así por primera vez Lohmeyer. Cf. Lambrecht, *Redaktion*, 126 s, que desearía asegurar estructuralmente esta tesis.

375. Marxsen, *Evangelista*, 170, entiende que se ha cumplido la condición y ve que la *parusía* se aproxima aceleradamente. Pesch, *Naherwartungen*, 129-131, habla de un requisito previo cumplido y de la posibilidad de mirar libremente al final. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 31956 (ATHANT 6), 77 Ynota 220 se resiste a la restricción del concepto *πάντα τὰ ἔθνη*. Beasley-Murray* 43 s, discute un desplazamiento de la interpuntuación, según la cual, con *σταθῆσεσθε*, en v. 9, debe comenzar una frase nueva que comprende también a v. 10.

376. Cf. Tödt, *Menschensohn*, 175 s; Lohmeyer; Jeremias (nota 368), desean interpretar v. 10 en el sentido de Ap 14, 6, al menos para una comprensión aislada de la frase. Si ésta pertenece a la R. de Marcos, la suposición cae por tierra.

377. Algunos testigos del texto han reforzado esta idea al añadir *μηδὲ (προ)μελέτατε* (© Koiné).

de la familia y la lucha recíproca entre los miembros de la familia forman parte de las descripciones proféticas del tiempo de la desgracia. En la literatura apocalíptica, estos fenómenos son expresión del caos del tiempo final. Puesto que arcaicamente se consideraba la familia como baluarte de la veneración de Dios, al desmoronarse aquélla desaparece éste. LXX Miq 7, 6 es modelo para el texto: «Porque el hijo ultraja al padre y la hija se levantará (ἐπαναστήσεται) contra su madre, la nuera contra la suegra. Enemigos del hombre son todos los hombres en su casa». También la muerte (Ren et. 100, 1-3) Y el entregar (sBar 70, 3 s) forman parte de la tradición ³⁷⁸. Marcos cambia la extendida espera de la desgracia al aplicarla a los discípulos. La disensión familiar adquiere una nueva motivación. El que confiesa a Jesús será perseguido por sus familiares y sufrirá la enemistad de sus propios parientes ³⁷⁹. La escala de la tribulación alcanza su punto culminante al final de la sección, a la que, sin embargo, se anexiona un rayo de consuelo. Como explicación de que los discípulos serán odiados por todos se menciona sólo el nombre de Jesús, la confesión de pertenecer a él. El odio universal parece exagerado, pero encuentra un cierto equilibrio en la necesidad de dar a conocer el evangelio por todo el mundo (v. 10). Tal vez se hayan conservado aquí recuerdos concretos, que se refieren a un lugar determinado y que apuntan de nuevo a Palestina. Si Marcos habla a destinatarios romanos, el *logion* adquirió una nueva actualidad sobre el trasfondo de la persecución de Nerón. Esta situación exige algo muy concreto: perseverancia hasta el final. El concepto *τελος* tiene doble significado. En el documento-base significaba seguramente la muerte. En el contexto de Marcos (cf. 7b) dice, además, que el anhelo final del mundo puede darse para cada uno ya en la muerte violenta. Libre de fanatismos apocalípticos, hay que atenerse a las realidades. La salvación atisbada no significa únicamente la liberación de la necesidad física, sino más: la redención definitiva por parte de Dios. 4 Esd 6, 25 sugiere que puede suponerse esta interpretación ya en el documento-base: «Aquel que sobreviva a todo lo que te he predicho será salvado, verá mi salvación así como el final de mi mundo» ³⁸⁰.

378. Se ha recopilado frecuentemente el material comparativo. Cf. Billerbeck 1, 951; Popkes, *Christus traditus*, 145, nota 399.

379. Pesch, *Naherwartungen*, 134, desea entender hermano como hermano en la fe. De distinta manera Pesch *Ŋ*, 286. Para la pervivencia de la espera de la corrupción general en el tiempo del cristianismo primitivo, cf. Did 16, 3-5; Bern 4, 9.

380. Cf. Mc 8, 35; Lambrecht, *Redaktion*, 141, que acepta la influencia de Miq 7, 6 s.

No podremos atribuir a Jesús los *logia* recogidos en la pequeña tradición de persecución, sino que deberemos considerarlos como obra de un profeta cristiano que quiso animar, por encargo del Señor exaltado, a la comunidad oprimida.

Para Marcos, esta parte del discurso adquiere una significación mayor en cuanto que se pone la parénesis al servicio de la esperanza escatológica y se la subordina a ésta. El evangelista logra orientar tradiciones de origen diverso a un tema unitario que le preocupa también en otras partes del evangelio: el tema del discipulado. Los discípulos se acrisolan en la tribulación y en el sufrimiento. Aunque no se menciona expresamente la vinculación con la suerte de Jesús, sin embargo se establece la conexión con el seguimiento: a través de las exhortaciones de Jesús y el destino de ser entregado, que marcó su camino. Se hacen reconocibles las múltiples posibilidades de este ser entregado, pero no se plantea el tema simplemente en un tono negativo, en un puro soportar pasivo, sino también como manera positiva de la predicación universal del evangelio, que mira hacia la consumación y hace que ésta se aproxime. Precisamente la conexión de los padecimientos con la existencia escatológica representaría un aspecto importante de esta sección de la teología de Marcos.

d) *La última y mayor tribulación* (13, 14-23)

Rigaux, B. ΒΑΔΕΛΥΓΜΑ ΤΗΣ ΕΡΗΜΩΣΕΩΣ, Me 13, 14; Mt 24,15: Bib 40 (1959) 675-683; Sowers, S., *The Circumstances and Recollection of the Pella Flight*: ThZ 26 (1970) 305-320; Gunther, J. J., *The Fate of the Jerusalem Church*: ThZ 29 (1973) 81-84.

14 Pero cuando veáis la abominación de la desolación estando donde no debe —el que lea que lo entienda—, entonces los que estén en Judea deben huir a las montañas. 15 El que esté en el terrado, no baje ni entre a recoger algo de su casa. 16 Y el que esté en el campo, no debe retroceder para recoger su manto. 17 ¡Ay de las que estén encinta y criando en aquellos días! 18 Pero orad para que esto no suceda en invierno. 19 Porque aquellos días habrá una tribulación como no la hubo igual desde el principio de la creación, que hizo Dios, hasta ahora, ni la volverá a haber. 20 Y si el Señor no hubiere abreviado aquellos días, no se habría salvado carne alguna. Pero en atención a los escogidos que él eligió, ha abreviado los días. 21 Entonces, si alguno os dice: mira, aquí está el Cristo, mira, allí, no creáis.' 22 Porque se levantarán falsos cristos y falsos profetas y realizarán señales y prodigios para, si fuera posible, engañar a los elegidos. 23 Vosotros, pues, estad alerta. Yo os lo he predicho todo.

De nuevo tendremos que partir, en cuanto al nacimiento de esta sección, de que ha sido compuesta con elementos de distinta clase. Externamente se reconoce esto en el cambio de frases de imperativo a otras descriptivas, de las exclamaciones con forma personal a las impersonales (por ejemplo: *φευγέτωσαν-προσεύχασθε* en 14 y 18), de *θεός* a *κύριος* en 19 s, en la locución en primera persona que aparece de forma inesperada en v. 23b. En v. 14 hay que suponer, a causa del cambio del tratamiento personal *ἴδητε* al impersonal *φευγέτωσαν*, que intervino el evangelista y con «cuando veáis» creó tanto un tratamiento personal como una mayor armonización con v. 7 («cuando oigáis») 381. La desacostumbrada y enigmática indicación de lugar «donde no debe» ha desplazado, probablemente, una determinación más clara. Se habrá producido esto como consecuencia de que en el esbozo que tenemos presente se introduce una nueva etapa con v. 14. Esta se caracteriza por la presencia de una persona, que es nueva también respecto del documento-base. Se ve esto en que *βδέλυγμα* (neutro) es interpretado como persona masculina (*ἑστηκενα*). En el documento-base la frase habría comenzado así: Cuando la abominación de la desolación esté o se sitúe en el templo... 382. La exhortación al lector vigilante pertenece a la tradición. En Marcos, no existe nada comparable a esto 383. La huida de Judea a los montes con la alusión a las montañas de Judea fue considerado como tautología; *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* se entendió como añadidura. Desaparece la dificultad si se tiene presente que se advierte contra una huida a la ciudad fortificada; si se considera que los montes son el lugar de refugio clásico³⁸⁴. Los v. 15 s pertenecen a otra tradición. Constituyen un paralelismo que tiene en cuenta una vez la situación de la ciudad y en la siguiente ocasión la del campo; también Lc 17, 31 los ha colocado en otro lugar. Los v. 17-20

381. Cf. Lambrecht, *Redaktion*, 147.

382. Cf. Walter* 43. De manera completamente distinta juzga Taylor 512. Considera Mc 13, 14 como velamiento, producido por motivos políticos, de una expresión que está desvelada en Lc 21, 20. Beasley-Murray* 70 reconstruye un dicho subyacente de Jesús: Cuando veáis la señal de la abominación, huid a los montes. Ninguna de ambas concepciones es sostenible.

383. Grundmann 266 valora la observación como indicación de una fuente escrita anterior.

384. Cf. Wellhausen. No existen motivos plausibles para incluir Judea. Según Pesch, *Naherwartungen*, 146. 234; Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 143 s, hay que entender Judea simbólicamente (= judaísmo). Según Klostermann, Judea podría ser añadidura del tiempo de la transmisión del evangelio a regiones situadas fuera de Palestina. Así ya Hauck. Parece sumamente improbable la separación del judaísmo escenificada como huida instigada por el pánico. Pesch n, 292 corrige su opinión y considera ahora la invitación a la huida como una instrucción de la comunidad de Jerusalén (que prepara ahora su huida hacia Pella) a «las comunidades judeocristianas de Judea (en los alrededores de Jerusalén)». CL Sowers*, Günther*

cuadran perfectamente con 14. En v. 18, *προσεύχασθε* podría haber desplazado a *προσευχέσθωσαν*³⁸⁵. La pleonástica frase de relativo «que hizo Dios» puede adscribirse también a la redacción de Marcos, que quiso subrayar la soberanía de Dios en el acontecimiento final. De esta manera se explica el cambio de *θεός* a *κύριος* en v. 20. V. 20b es anterior a Marcos, como sugiere la mención de los elegidos (cf. 13, 22.27)³⁸⁶. El evangelista podría haber introducido también la frase de relativo «que él eligió». Habría pretendido de nuevo acentuar la actuación de Dios. V. 21 procede de otra tradición (cf. Mt 24, 26 s./Lc 17, 23 s). El *[ogion* tiene en Marcos una forma abreviada. V. 22 recuerda a v. 6 y pertenece al documento-base apocalíptico, que fue más amplio. Puesto que forma una inclusión con v. 6, creada por Marcos, ese versículo habría ocupado otro lugar en el documento-base. Ese lugar se encontraría después del versículo mencionado. El término *pseudocristo*, que debe considerarse como de acuñación cristiana, no justifica ineludiblemente la suposición de que aquí proviene de Marcos (cf. 1 Jn 2, 18: *anticristos*). Puesto que, como veremos, los *pseudocristoi* se encuentran en una cierta tensión con v. 14, es mejor atribuirlos al documento-base³⁸⁷. V. 23 es, según la opinión más extendida, obra de Marcos³⁸⁸. Constituye una cesura en la totalidad del discurso.

En cuanto a la desmembración, v. 14 menciona el acontecimiento decisivo que desencadena los sucesos siguientes. Se describen en 15-18. En 19 s se nos habla de la magnitud de la tribulación, pero también de que Dios ha pensado en sus elegidos. En 21 s se habla otra vez de los numerosos seductores, mientras que en 23 el que habla se dirige personalmente a sus destinatarios.

Explicación

De los acontecimientos mencionados en v. 7 se dijo expresamente **14** que no introducen el final. El suceso del que se habla ahora afecta directamente a los destinatarios, a los que se invita a emprender la huida. Por consiguiente, tendremos que ver en éste la señal que indica que la consumación está cerca; la señal que pidieron los discípulos en v. 4. ¿Qué significa concretamente? En el actual versículo son discutibles casi cada uno de sus componentes. La huida a la que el suceso empuja a los lectores hace suponer que se trata de un suceso futuro.

385. Suposición de Pesch, *Naherwartungen*, 150.

386. De distinta manera Wendling, *Entstehung*, 158; Pesch, *Naherwartungen*, 153 s.

387. Pesch, *Naherwartungen*, 116, considera *ψευδόχριστοι* como R. de Mc. No podemos contestar si *ἐὶ δυνάτον* es propio de Mc.

388. E.L. Lambrecht, *Redaktion*, 171 s.

Puesto que tiene el carácter decisivo de señal, es inevitable su acto de presencia en el futuro. Con *βδέλυγμα* se designa en el antiguo testamento un objeto de abominación, especialmente la imagen de dioses hecha con las manos 389. La expresión «abominación de la desolación» es sinónimo de abominación que provoca desolación, desertización; aparece en este sentido en Dan 11,31; 12, 11; 9, 27; 1 Mac 1,54; 6, 7 Ysignifica en 1 Mac el altar de los sacrificios a los ídolos, erigido por los sirios en el templo a mediados del siglo II a. C. Cuando el documento-base marcano anuncia para el futuro, para el tiempo último, una abominación similar, puede haber sido inspirado por el recuerdo de las intenciones del emperador CaJigula de colocar una efigie del César en el templo 390. 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) (cf. el análisis). El monstruo convertido en persona, que se dará a conocer inequívocamente en un lugar sagrado descrito conscientemente de forma enigmática, es el anticristo 391. La huida a los montes era el último recurso en numerosas amenazas 392. Si (según el documento-base) ofrecía seguridad ante el ejército romano, sin embargo la aparición del monstruo 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 393. 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. Así se traza una separación entre los sucesos descritos en 14 ss y los consignados en S-B.

389. Cf. W. Foersler, ThWNT 1, 598-600.

390. No pudo llevarse a cabo el proyecto debido a la muerte del emperador, en el año 41 d. C., pero el anuncio intranquilizó extraordinariamente al pueblo.

391. Con Grundmann, Klostermann, Schmid. En 2 Tes 2, 3-10; Did 16,4 existe una espera similar. Diversos manuscritos han vuelto a tomar el carácter personal de la abominación al leer *ἑστηκός* (D) o *ἑστός* (A E F). En numerosas ocasiones se interpretó históricamente la ahomínación de la desolación y se la relacionó con las acciones de los zelotas en el templo durante el asedio, con la profanación del templo con la introducción de estandartes romanos en él (cf. Jos., *Bell.*, 6, 316) o con la ya acaecida destrucción del templo. Pero con ello se priva a la sección 13, 14-23 de su fuerza explosiva y difícilmente podrá explicar de manera satisfactoria el paso temporal sin fisura en v. 24. Cf. las panorámicas en Beasley-Murray* 59-72; Lambrecht, *Redaktion*, 145-154. Es interesante la propuesta de Marxsen, *Evangelista*, 174 s, para quien la destrucción del templo, ligada a la aparición del anticristo, se sitúa en el futuro. Pero fracasa en la ubicación temporal de la redacción del evangelio. Cf. a 16, 7. Rigaux* 678-680 supone una influencia de Dan 9, 27 (el desolador) sobre Mc 13, 14.

392. Gén 19, 17; Jer 4,29; Ez 7, 16; 1 Mac 2, 28.

393. En modo alguno se convoca a la lectura del libro de Daniel, como podría recomendar Mt 24,15. Cf. las propuestas de interpretación en Lambrecht, *Redaktion*, 146.

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. Si originalmente se referían a la llegada del reino de Dios o a la parusía del Hijo del hombre, en Marcos sirven para ilustrar la amenaza que la aparición del monstruo supondrá para cada individuo (cf. Lc 17, 31). 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 provisiones³⁹⁴. 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 inútil³⁹⁵. El hombre que trabaja en el campo y dejó su manto a la orilla del camino no debe volverse para recogerlo. A decir verdad, esto último no establece un recuerdo de la mujer de Lot. Ese recuerdo se establece mediante el contexto más amplio en Lc 17, 31 s. El retorno en Marcos apunta al manto y no tiene por meta una ciudad situada a espaldas del que huye³⁹⁶. El pánico hace presa también en quienes viven en el campo. Todas las catástrofes generales afectaron siempre de manera especial a las mujeres embarazadas o que tenían que alimentar a un lactante (cf. Lc 23, 29). Así informa Josefa del ataque de los partos a Palestina en tiempos de Hircano: «Pero cualquiera que hubiera estado presente, habría sentido compasión cuando las mujeres oprimían contra su pecho a sus hijos pequeños, cuando abandonaban, entre lágrimas y sollozos, su patria y a sus familiares prisioneros para caminar hacia un futuro incierto» (*Ant.*, 14, 354)³⁹⁷. La experiencia de la situación apurada de la guerra se traslada a los horrores del final de los tiempos. Lo mismo vale para el deseo de que no suceda en invierno; es decir: para los orientales, en la fría estación de las lluvias. La petición tiene presente la huida por caminos carentes de solidez, pero va más allá³⁹⁸. Como motivo conocido, no justifica las reconstrucciones históricas (del documento-base)³⁹⁹. Según un texto-*tanĥuma*, Dios se

394. CL Billerbeck 1, 952.

395. Koiné D Θ añaden: «no suba a la casa».

396. Pesch, *Naherwartungen*, 148, desearía referir la imagen a circunstancias de la ciudad. Esto valdría para v. 15. En v. 16 la referencia es a un ámbito rural. De esta manera, ambos versículos se dirigen a la totalidad de la población, a la de la ciudad y a la del campo. Pesch N, 293 corrige su concepción antigua.

397. En la apocalíptica aparece también el motivo del temor de que las mujeres tengan partos prematuros (4 Esd 6, 21).

398. Algunos manuscritos, apoyándose en Mt 24, 20, añaden: «Que vuestra huida (Koiné) no tenga lugar en el invierno o en sábado» (L).

399. Grundmann ve en la indicación del invierno una alusión a CaJígula, cuya intención de colocar una imagen del César en el templo debía decidirse en el otoño 39/40 d. C.

compadeció e hizo que los israelitas no fueran al exilio en el tiempo de los fríos, sino durante el verano 400. 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.

19-20 La contemplación se transforma en expresiones abstractas y teológicas. La tribulación, cuya magnitud incomensurable se subraya, no es la ocasionada por la defensa de la palabra (cf. 4, 17), sino aquella general que caerá sobre cada uno de los habitantes del país en el tiempo del monstruo. Presente, pasado y futuro no conocen algo similar. Los tres miembros destacan lo especial; cada uno de los elementos tiene carácter formal. Ya de las plagas egipcias se dijo que habían desatado un alarido «tan grande como nunca lo hubo ni lo habrá» (Ex 11,6) 401. En la apocalíptica, «la segunda visitación» y «la segunda cólera» son consideradas como horrores «que no han tenido parangón jamás desde los tiempos primeros hasta aquella hora» (AssMos 8, 1). La formulación en v. 19 se apoya en Dan 12, 1 LXX. Pero allí falta la mirada al futuro. La expresión «hasta ahora» pone el acento sobre el presente (en el documento-base) de la guerra judía, cuya crueldad pudo describirse de manera similar 402. La mención del Dios creador hace referencia al poder conductor que mantiene en su mano desde el principio la dirección de la historia. Ese poder -«el Señor» designa aquí a Dios- ha decidido de antemano (¡pretérito!) abreviar los días. Este recortamiento tiene por finalidad la salvación de los hombres. No es expresión (como Ren el. 80, 2) de desorden general 403. No nos encontramos ante un préstamo tomado de Is 54, 7: «Por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré» 404. Sin embargo, la compasión es el motivo para la decisión de Dios. Sin ella, todo hombre en el país (= toda carne; cf. Jer 12, 12) perecería. Pero la salvación supera la liberación de la necesidad física 405. 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 (Ren el. 38,2; 39,6 s), son para Marcos, que utiliza este término sólo en el discurso escatológico, la comuni-

400. En Billerbeck 1, 952.

401. Cf. Ex 9, 18.24; 10,6.14; *loel* 2, 2; 1 Mac 9, 27; *ler* 30, 7; Ap 16, 18 YRigaux' 680 s.

402. Jos., *BeU.*, 1, 1 comienza su escrito con las palabras: «La guerra de los judios contra los romanos se demuestra como la mayor en comparación no sólo con las guerras de nuestro tiempo, sino también con todas de las que tenemos noticias y se desencadenaron entre ciudades y ciudades o entre pueblos y pueblos».

403. El tema de la abreviación del tiempo para salvación de los hombres perdura en la literatura rabinica. Cf. Billerbeck 1, 953.

404. Considerado por Beasley-Murray' 81 basándose en F. Busch.

405. Contra Lambrecht, *Redaktion*, 165.

dad 406. La frase de relativo subraya la elección activa de Dios. Esto significa para la comunidad consuelo, pero no una seguridad absoluta. Cada individuo tiene que superar la prueba.

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 (cf. Jn 1,26; Just., *Dial*, 49) 407. Por eso, estos anuncios anticipados no merecen fe alguna, aunque puedan ser también agradables.

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* 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 408. El antiguo testamento griego conoce los pseudoprofetas. *Pseudocristoi* es una expresión acuñada por el cristianismo 409. No es posible establecer diferencia esencial alguna entre ambos grupos. Sobre todo, es imposible considerar a los primeros como precursores de los segundos, como sucede en Ap 12 s (en singular) (cf. Ap 13, 13). El v. 22 no mitiga el punto culminante del terror que significa el anticristo, puesto que la actuación de los falsos profetas y falsos cristos se lleva a cabo en el seguimiento del monstruo, al que jamás se da el nombre de Cristo. Este es también el caso en otros escritos, donde se le da el nombre de «hombre de libertinaje» (2 Tes 2, 3), «tentador del mundo» (Did 16,4). O puede dársele también otras descripciones: *regnabit quem non sperant* (4 Esd 5, 6) 410. Sospechó Lohmeyer que la actuación del monstruo se circunscribe a Judea, mientras que los seductores de 21 s visitan y ponen a prueba el

406. Mc ofrece el verbo *ἐκλέγεσθαι* sólo en 13,20. En tiempos anteriores se consideró la idea de la elección como una inclusión paulina. Cf. Klostermann.

407. Mt 24, 26 ha conservado mejor el supuesto retorno en ocultamiento: en el desierto-en los aposentos.

408. Ce. Kertelge, *Wunder Jesu*, 28 s.

409. Ce. LXX Jer 33, 7 s 11.16; 34, 9; Zac 13, 2. La *masora* habla de profetas. En Mc 13, 22 o i k suprimen *ψευδοχριστοι*. Con el texto egipcio y la Koiné hay que leer *δώσουσιν* en lugar de *ποιήσουσιν*.

410. Ce. Bousset-Gressmann, *Religion*. 255.

resto del mundo ⁴¹¹. Pero difícilmente se intentaría una separación tan clara. Más importante es saber que los elegidos podrán disfrutar de nuevo de la protección divina. Esta parte del discurso se cierra con un tratamiento personal (segunda persona del plural). La nueva aparición de la advertencia «estad alerta» interpreta el concepto de los elegidos. Ella da a entender que la providencia divina no excluye que los discípulos sean sometidos a prueba. Jesús ha abierto al discípulo la totalidad del futuro (πάντα), no para la satisfacción del saber sino para poder armarse de valor. «Lo he predicho» califica el discurso de Jesús como verdadero, en contraposición al de los falsos profetas ⁴¹².

Juicio histórico y resumen

De los *logia* que encontramos aquí, pueden atribuirse a Jesús perfectamente los v. 15 s. Estos encajan en su predicación del reino de Dios ⁴¹³.

Marcos construye con diversos materiales una sección del discurso con la que presenta los *trazos* del tiempo que antecede inmediatamente al final. Este tiempo se distingue del presente, al que se dedica los v. 5-13. La aparición del anticristo, no la destrucción del templo, constituirá la señal en la que se podrá reconocer sin límites el final que se aproxima. Dos cosas serán necesarias en esta situación de apuro última y suprema: el saber confiado de que Dios continúa guiando la historia, así como fue el Creador del mundo; y que él no abandonará a su comunidad. Y que se exigirá la inquebrantable firmeza frente a toda tentación demoníaca. Aunque nos resulte difícil afirmar las imágenes coloreadas de apocalipsis, hay en ellas algo permanente: su preocupación fundamental de no perder de vista y reconocer a Dios el Señor en un mundo que puede hacerse caótico. Esta fe da firmeza para hacer frente al mal insondable y abismal.

e) *La llegada del Hijo del hombre y la reunión de los elegidos (13, 24-27)*

Vogtle, A., *Das NT und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, 67-71. Más bibliografía, cf. *supra*, p. 209.

24 Pero por aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá, y la luna no dará su resplandor. 25 Las estrellas caerán del

411. 277.

412. El infrecuente verbo *προείρηκα* es *hapax legomenon* en Me.

413. cf. Lohmeyer 276.

cielo, y las fuerzas que están en los cielos serán sacudidas. 26 Y después verán venir al Hijo del hombre sobre las nubes con gran poder y majestad. 27 Entonces enviará él a sus ángeles y congregará a sus elegidos desde los cuatro vientos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo.

Análisis

Marcos tomó esta parte del discurso de su documento-base, sin dejar huellas seguras que permitan reconocer su mano. Pero de las dos indicaciones de tiempo contenidas en v. 24 él habrá creado una, pues existe una cierta tensión entre ambas. En una ocasión, lo narrado sucede en aquellos días, con lo que se crea un empalme con v. 19; en la otra ocasión, la expresión «después de aquella tribulación» crea una separación respecto a lo que antecede. A pesar de que no puede tomarse una decisión clara, nos inclinamos más a considerar como formación redaccional la primera indicación de tiempo, ya que con ella se establece una ligazón recíproca estrecha entre la aparición del anticristo y la parusía del Hijo del hombre⁴¹⁴. Con el anticristo, la piedra de los sucesos finales comienza a rodar de forma imparable. Otros supuestos cambios redaccionales son dudosos⁴¹⁵. El conjunto de esta parte de discurso se ha conservado, de acuerdo con su contenido, en estilo narrativo futuro. Los imperativos están completamente ausentes (es distinta la situación en Lc 21, 28).

Explicación

Con «pero» (ἀλλά) se introduce el gran cambio. «El cielo interviene en el lamento terreno» (Wellhausen). La doble determinación de tiempo establece una conexión con lo que precede al tiempo que lo separa de ello. También en 1QpHab 7, 1 s el tiempo de la generación última está separado de la consumación del tiempo. Lo que sucede ahora pone fin a las maquinaciones del monstruo. La tribulación ha pasado. Las narradas mutaciones en el sol, en la luna y en las estrellas pertenecen al repertorio apocalíptico: «Gran temor sacudirá a todos los astros y la totalidad de la tierra se asustará, temblará y será presa de zozobras» (Hen et. 102,2)⁴¹⁶. El texto de Marcos se apoya en Is 13, 24-25

414. De manera similar Schweizer 150; de forma diferente Masson, *Rome*, 105; Pesch, *Naherwartungen*, 157.

415. Según Pesch, *Naherwartungen*, 169 s, Mc cambió en v. 26 *ἔρχεται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, original, por *ὄψονται τὸν υ.τ.ᾶ.*, bajo la influencia eventual de 14, 62. Pero cL Dan 7, 13: *ἐθεώρουν... καὶ ἰδοῦ*. Lambrecht, *Redaktion*, 191-193 considera toda la sección como formación de Mc, que ha echado mano de una «enseñanza auténtica de Jesús». Esta información es sumamente vaga.

416. Más pruebas en Billerbeck 1,955.

10: «Cuando las estrellas del cielo y la constelación de Orión no alumbren ya. El sol está oscuro aunque sale; no brilla ya la luz de la luna». Resuena también LXX Is 34,4: «Todas las estrellas caen como hojas de la viña y como follaje de la higuera» (cf. Jl 2, 10-3, 4; 4, 15 s)⁴¹⁷. En el antiguo testamento, todas estas manifestaciones son circunstancias concomitantes del juicio de ira de Dios, del día de Yahvé. Según los pasajes de Isaías, el juicio se produce sobre Babilonia y Edom. Desde este trasfondo bíblico, las imágenes cumplen la función de presentar de manera gráfica el juicio de los impíos. Estos serán entregados al caos que se cierne sobre la creación. Por consiguiente, no es atinado afirmar que, según Marcos, sólo se contempla la salvación de los elegidos. No se describe con más detalles la ira del juicio que se vuelve contra los pecadores, sino que se la reviste metafóricamente⁴¹⁸. Pero se trata de saber si pueden interpretarse las expresiones sólo en el plano de las metáforas cosmológicas y de si no dicen también algo acerca del destino del mundo. Su lenguaje se sitúa a medio camino de lo metafórico y de lo realista. Por consiguiente, no afectan únicamente al juicio de castigo, sino, además, a la profunda mutación y transformación del cosmos⁴¹⁹. 24.25a compendian la convulsión y sacudidas de las fuerzas del cielo (25b). No se indica⁴²⁰ una interpretación personal de las *δυνάμεις* en el sentido de que tras ellas se esconderían potencias angélicas.

26-27 El punto culminante del drama final es la aparición del Hijo del hombre. También aquí hay que prestar atención a la peculiaridad del lenguaje, que reviste de metáfora lo esperado realmente. Para Marcos y para sus lectores es claro que el Hijo del hombre que viene es Jesús⁴²¹. Las nubes sobre las que aparece lo presentan como ser celeste, perteneciente a Dios⁴²²; el gran poder y esplendor (tal vez exista una referencia a Sal 8, 6) que le rodean subrayan más aún su majestad, que se destaca rutilante de la oscuridad y del caos. La finalidad de su venida queda peculiarmente en la penumbra. Se pretende destacar únicamente que le verán venir. El lenguaje imperso-

417. Lambrecht, *Redaktion*, 177 s, opina que Joel influyó más que Isaías ya que Joel hablaría también de la aparición del Señor.

418. Carrington 280-283; Pesch, *Naherwartungen*, 158-166; Vogtle*. De manera distinta Lohmeyer, que da el nombre de fragmento a los v. 24-27.

419. Cf. Hahn* 264-266. Hay que tener en cuenta, además, que la apocalíptica, a diferencia de los profetas veterotestamentarios, está interesada por la suerte del cosmos. Cf. Ap 8, 12; 12, 4; 21, 5.

420. Contra Grundmann. Cf. Billerbeck 1, 956.

421. El que esto valga también para el documento-base de Mc depende de que éste sea judío o cristiano. Acerca de esto cL *injra*, p. 246 s.

422. Cf. Is 19, 1; Sal 18, 12; Ex 34, 5 YA. Oepke, ThWNT IV, 904-912. El cambio de las preposiciones *ἐν*, *ἐπί* (Mc 14, 62 *μετά*) Y del plural por el singular en diversos manuscritos depende de la influencia de Mt 24, 30; Lc 21, 27 Y de las dos versiones del Daniel griego.

nal que contiene permite concluir que los enemigos, impíos y pecadores son los destinatarios de la interpelación 423. El Hijo del hombre viene a juzgarlos. Y puede decirse sucintamente que el juicio se consuma en ellos cuando éstos le ven. 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 LXX Dan 7, 13 es claro que el mundo conceptual corresponde al citado pasaje de Henoc. La imagen del Hijo del hombre «no se ha tomado directamente de Dan 7, sino que, más bien, ha sido sancionada mediante la referencia a este pasaje escriturístico» 424.

El último acto, destacado de nuevo con «entonces», es el envío de los ángeles (cf. 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 sureunificación 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 LXX Dt 30, 4, el Señor reunirá de nuevo a los dispersos (*ἡ διασπορά σου*) desde un extremo del cielo al otro. Esta tarea ha sido encomendada al Hijo del hombre, cuyos elegidos son los miembros de la comunidad 425. Porque Dios (v. 20: el Señor) los había elegido pertenecen al Hijo del hombre. Los cuatro vientos o extremos de la tierra corresponden a la antigua concepción bíblica y griega del mundo (LXX Ez 37, 9; Ap 7, 1)426. Se ha interpretado de diversas maneras la fórmula contaminada «desde el extremo del cielo hasta el extremo de la tierra». Se la ha relacionado con la suprema altura de la tierra y del cielo, con Galilea, con el ámbito de los vivos y de los muertos. O se la ha interpretado como afirmación que pretendería no dejar fuera absolutamente a ninguno de los afectados 427. La imagen se circunscribe a los que perduran hasta la parusía. Presumiblemente, la fórmula debe inter-

423. Cf. Pesch, *Naherwartungen*, 166-168; Lambrecht, *Redaktion*, 180.

424. Tödt, *Menschensohn*, 32. Por consiguiente, no es atinado interpretarlo desde Dan 7, 13. Carrington 283-285 convierte el pasaje de Dan en punto de partida para la interpretación y entiende al Hijo del hombre Jesús como símbolo: «in some way he represents or even embodies the Kingdom of God».

425. Con el texto egipcio y la Koiné hay que leer *τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ*.

426. Cf. Plinio, *nato hist.*, 2,47: veteres quattuor... mundi partes. También Lc 13,29.

427. En la secuencia de las opiniones mencionadas: Lohmeyer aludiendo a AsMos 10, 9: «Y Dios te elevará, te permite permanecer en el cielo estrellado, en su morada»; Marxsen, *Evangelista*, 179; Beasley-Murray' 92; Pesch, *Naherwartungen*, 174. La fórmula es el resultado de una condensación de «desde el extremo del cielo hasta el extremo del cielo» (LXX Dt 4, 32) Y de «desde el extremo de la tierra hasta el extremo de la tierra» (LXX Jer 12, 12). Cf. Billerbeck 1, 960; Bauer, *Wörterbuch*, 67.

pretarse como su rapto a donde está el Hijo del hombre. No se menciona propiamente la resurrección de los muertos. También Hen el. 62, 13 s describe la comunión escatológica con el Hijo del hombre: «Los justos y elegidos serán salvados en aquel día y desde entonces no volverán a ver más la faz de los pecadores ni de los injustos. El Señor de los espíritus habitará entonces entre ellos y éstos comerán con el Hijo del hombre, se tumbarán y se levantarán por toda la eternidad». Nuestro evangelista comparte con otros escritos neotestamentarios la perspectiva escatológica de poder estar y vivir con el Hijo del hombre, Jesús (cf. 1 Tes 4, 17; Lc 23, 43; Ap 20, 4)⁴²⁸.

Resumen

Marcos quiere establecer la conexión temporal entre la parusía del anticristo y la parusía del Hijo del hombre (primera indicación temporal en v. 24). Efectivamente, 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. En verdad los discípulos pueden tener la esperanza de pertenecer a los elegidos del Hijo del hombre, pero no deben estar seguros de esta elección. El adoctrinamiento de los discípulos en 8, 38, que había echado mano ya de la visión del Hijo del hombre que viene, ofrece la delimitación. El discípulo tiene que hacer frente a la tentación de avergonzarse de las palabras de Jesús en una generación mala y adúltera, si no quiere también ser víctima del juicio. De esta manera, la perspectiva del final de los tiempos reconduce al presente, marcado por la cruz del Hijo del hombre, y exige tomar partido a favor de él y de su palabra.

f) ¿Cuándo llega el final? (13, 28-32)

Kümmel, W. G., *Verheissung und Erfüllung*, 31956 (AThANT 6), 15-18; Jeremias, *Gleichnisse*, 119 s; Dupont, J., *La parabole du figuier qui bourgeo»ne* (Me 13, 28-29 et par): RB 75 (1968) 526-548; Winandy, J., *Le logio» de l'ignorancee* (Me XIII, 32; Mt XXIV, 36): RB 75 (1968) 63-79; Klauck, *Allegorie* 316-325; Giesen, H., *Christliche Existenz in der Welt und der Menschensohn. Versuch einer Neuinterpretation des Terminwortes Mk 13, 30*, en Fuchs, A. (ed.), *Studien zum NT und seiner Umwelt VIII*, Linz 1983, 18-69.

428. Dignas de ser tenidas en cuenta son las escenificaciones del drama final: en las presentaciones patrísticas primitivas Did 16, 6-8; 10, 5; Bern 15, 5.

28 De la higuera aprended esta parábola: cuando ya sus ramas están tiernas y brotan las hojas, caéis en la cuenta de que el verano está cerca. 29 Así también vosotros, cuando veáis que sucede esto, caed en cuenta de que está cerca, a las puertas. 30 En verdad os digo que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda. 31 El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán. 32 Mas de aquel día y de aquella hora **nadie** lo sabe, ni los ángeles en el cielo ni el Hijo, sino únicamente el Padre.

Análisis

Esta parte del discurso se compone de materiales de tradición sumamente diversos. A una parábola transmitida e interpretada como enseñanza en tratamiento personal a los discípulos (28 s) sigue un dicho profético que interpela igualmente a los cuatro mediante la introducción «en verdad» (30). Los versículos 31 s son dos *logia* transmisibles aisladamente. El primero de ellos tiene contenido cristológico y está unido a v. 30 mediante el término *παρέρχεσθαι*. V. 32 toma postura de nuevo acerca de la problemática escatológica, pero se destaca perceptiblemente en su moderación respecto de v. 30, que está totalmente marcado por la esperanza de la proximidad de los acontecimientos escatológicos. Puesto que se reunió materiales tan diversos, es de suponer una intervención redaccional. La cuestión reside en si tal vez uno u otro dicho perteneció ya al documento-base anterior a Marcos, cuyos componentes se destacaron en la sección precedente del discurso.

La introducción en imperativo de la parábola «caed en la cuenta» no tiene nada comparable en la tradición de las parábolas. Pero se inserta perfectamente en la composición del discurso cargada de imperativos, de manera que podremos atribuir 28a al evangelista⁴²⁹. En v. 29 la frase-ὅταν (cf. 13,7.14), que choca de alguna manera con el ὅταν introductorio de v. 28, representa un elemento que afecta a todo el discurso. Esta intención se hace aún más patente si se tiene en cuenta la correspondencia de «cuando veáis que sucede *esto*» con la pregunta introductoria de los discípulos «¿cuándo sucedera *esto*?» (4a). Habrá que preguntar a qué se refiere el pronombre «esto». El imperativo «así también vosotros caed en la cuenta» es un doblete del imperativo «aprended» de v. 28. Esto confirma la formación redaccional de 28a, pero es argumento a favor de que el componente fundamental de v. 29 es tradicional⁴³⁰. La frase-ὅταν desplazó a otra información (¿una alusión a determinados sucesos en la vida de Jesús

429. Con Pesch, *Naherwartungen*, 176; Lambrecht, *Redaktion*, 194.

430. Cf. Lohmeyer 280; Pesch Π, 308.

o del tiempo posterior?). La pequeña parábola es antigua y proviene de la tradición palestinense. La observación «a las puertas» es añadidura posterior ya que corresponde como imagen a la sensibilidad helenística y prepara el enlace con la parábola siguiente, que habla del portero 431.

El dicho «en verdad» de v. 30 es considerado, juntamente con v. 32a, como conclusión de la apocalipsis anterior a Marcos, pero fue definido también como creación del evangelista 432. Si la primera tesis puede invocar a su favor que el *logion*, considerado en sí mismo, resulta incomprensible a causa de «todo esto» y depende de un contexto, de igual manera, la segunda puede hacer valer que «todo esto», en un contexto más amplio de amonestación, reconduce a la pregunta de los discípulos formulada en 4b y permite suponer una intervención del evangelista. En Mt 5, 18 tenemos una expresión similar: «hasta que todo haya sucedido». Puesto que también en Mt se habla del paso del cielo y de la tierra, es de suponer que 30 y 31 formaron una unidad ya con anterioridad a Marcos (v. 30 sólo con *πάντα*) 433. V. 31 es el componente más antiguo, que tiene paralelos en el judaísmo en relación con la ley; y puede derivar de Jesús, quien habría contrapuesto su palabra a la ley. V. 30 está relacionado, al igual que el dicho comparable de 9, 1, con la problemática del retraso de la parusía; pero debe considerárselo como más reciente a causa del mayor espacio de tiempo indicado (algunos de los aquí presentes - esta generación) 434. En unión con v. 31, v. 30 - como expresión de un apocalíptico cristiano - informa de un cierto final próximo en esta generación. Si 30 s formaron ya la conclusión de la apocalíptica anterior a Marcos, la configuración que ésta revistió ya antes del evangelista debería considerarse como cristiana. Es más probable la transmisión aislada de 30 s.

Quien considere v. 32 como frase originariamente judía y la vea como la conclusión de la apocalipsis anterior a Marcos, judía, deberá

431. Si la unión de la parábola de la higuera y del portero es anterior a Marcos, como supone Wendling, *Entstehung*, 161-164, la añadidura proviene de la redacción anterior a Mc; en caso contrario, de la redacción de Mc. Para la imagen de la puerta, cf. J. Jeremias, *ThWNT III*, 174; Bauer, *Worterbuch*, 723.

432. Para lo uno, cf. Bultmann, *Geschichte*, 130; para lo otro, Lambrecht, *Redaktion*, 202-211, quien supone influencia de Mt 23, 36; 5, 18 YMc 9,1 (¡sic!); Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 140 s; Pesch, *Naherwartungen*, 181-188.

433. Acerca de la dificultad de considerar v. 30 como R. de Mc, cf. Schweizer 152; Hahn* 251-263 opina que v. 28-31 forman parte todavía de la apocalipsis anterior a Marcos. Pero piensa también que el sentido de *ταῦτα* y de *ταῦτα πάντα* en 29 y 30 se ha desplazado en Marcos. La evidente coincidencia de 29 s y 4 en este punto confieren mayor probabilidad a la suposición de que Marcos introdujo arreglos.

434. Cf. A. Vogtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en *Gott in Welt I* (FS K. Rahner), Freiburg 1964, 608-667 (644 ss); Grassler, *Parusieverzögerung*, 128-131; Vogtle pretendería derivar Mc 9, 1 de 13,30.

considerar la expresión que habla del Hijo y del Padre como ampliación cristiana. Pero tendríamos una tesis insatisfactoria de la frase a no ser que admitiésemos que habría terminado en algún tiempo con «excepto Dios»⁴³⁵. Puesto que esto resulta excesivamente hipotético, es mejor considerar como original la frase trimembre (ángel-Hijo-Padre), dado que la contraposición Hijo -Padre es genuinamente cristiana. Sólo la hora se descubre (sin ἐκείνης) junto a aquel día como parte suplementaria de la frase⁴³⁶. Proviene de Marcos, que quería preparar a la vigilancia, de la que hablará la parábola siguiente en 35b. Pero si Marcos unió las diversas tradiciones 28 s.30 s y 32, se sirvió de diversos puntos de vista relacionados con el comienzo de la parusía y los puso al servicio de su propio punto de vista. Queda por poner de manifiesto cómo hizo esto.

Explicación

A la pregunta acerca del cuándo se responde en principio con una breve parábola. Hay que aprender de la observación de la higuera. El brotar de sus hojas es una señal inconfundible de la proximidad del verano. Se entiende esto si se tiene en cuenta que la higuera, a diferencia de otros árboles de Palestina que se mantienen verdes siempre, pierde su follaje en invierno; y si se recuerda que allí el espacio de tiempo entre invierno y verano, la primavera, es breve. Por consiguiente, no se trata de una higuera especial, por ejemplo la mencionada en 11, 12_14⁴³⁷. También los rabinos utilizaron las mutaciones de la higuera para medir las estaciones del año⁴³⁸. La proximidad del verano, indicada por las variaciones de la naturaleza, es clara para los indicios simbólicos que expresan otra proximidad. Así lo entienden los discípulos, a los que, según Mc 4, 34, se explica cada parábola. Tal vez utilizara Jesús alguna vez la comparación para referirse a aquellos acontecimientos que señalaban el próximo reino de Dios o la crisis que irrumpe⁴³⁹. Marcos establece, con «cuando

435. Así Pesch, *Naherwartungen*, 194; reservado Pesch 11, 310.

436. Buena observación de Pesch, *Naherwartungen*, 191, y Lambrecht, *Redaktion*, 237 s.

437. Así WeJlhausen y otros representantes de la exégesis antigua. Cf. Beasley-Murray* 97 s. Recientemente Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 134-140, que entiende la parábola como anuncio de juicio dirigido a los judíos y a los judeocristianos. B³ D³ leen en 28 γινώσκειται. Esto subraya que el verbo tiene aquí una significación que se aproxima a la de «comprobar». La forma narrativa en tiempo presente caracteriza el relato como parábola en sentido estricto; es decir: como una experiencia que debe ser vivida *semper, ubique et ab omnibus*.

438. CL Carrington 291 s., que cita un dicho de rabi Simeón, hijo de Gamaliel: «Del despuntar las hojas hasta los higos verdes van 50 días. De los higos verdes hasta la caída del capullo hay 50 días y desde ese tiempo hasta los frutos maduros 50 días».

439. Se relaciona la parábola o con la salvación venidera (Jeremías, *Gleichnisse*. 119 s) o con la venidera soberanía de Dios (Kümmel* 15).

veáis que sucede esto», la referencia concreta al discurso. En esta alusión es claro que no se incluyen los sucesos de los v. 24-27. ¿Tiene presente el decurso del proceso de 6-13, 6-23 ó 14-23? Puesto que la formulación (*ὅταν ἴδητε*) se apoya en v. 14, es preferible la última alternativa⁴⁴⁰. La aparición del anticristo anunciará de manera definitiva el final. Si todo lo precedente, que comprende también el presente, es el comienzo de los dolores (v. 8c), sin embargo sólo aquel acontecimiento introducirá inmediatamente el final. Entonces se encuentra a las puertas y también el Hijo del hombre. En la expresión *ἐγγύς ἐστὶν ἐπὶ θύραις* se compendian juicio, salvación y Juez⁴⁴¹. Como ya los profetas veterotestamentarios predicaron la proximidad del día del Señor, de igual manera se hace referencia aquí, de manera global, con *ἐγγύς*, al final y al juicio⁴⁴².

30-31 Junto a la parábola hace acto de presencia el discursoabierto. Todo esto sucederá ya durante la vida de esta generación. Una solemne introducción con «en verdad» confiere nueva fuerza a esta afirmación. Si tenemos presente la pregunta de los discípulos en v. 4b y el subrayado de *ταῦτα* en v. 29, la expresión «todo esto» no puede significar sino la totalidad de los sucesos aludidos en el actual discurso. Apunta, por consiguiente, también a la parusía del Hijo del hombre. Tomado en sí mismo, el dicho atestigua una intensa espera inmediata, porque la expresión bíblica antigua «esta generación» debe aplicarse a los contemporáneos⁴⁴³. Simultáneamente se percibe en el concepto un juicio negativo sobre ésta, como confirma Mc 8, 12.38 («esta generación adúltera y pecadora») (cf. 9, 19). Frente a 9, 1, la espera está algo atemperada. Con todo, difícilmente podría pensarse en un lapso de tiempo superior a los 30-40 años. Cuando el evangelista echa mano de este dicho no rechaza la espera inmediata contenida en él. Mas puesto que él determinó el sentido concreto de la afirmación de 9, 1 mediante el relato de la transfiguración, es de esperar que ahora suceda lo mismo. Más importante que el cálculo del final, que está indicado indudablemente con el *logion*, es la perseverancia escatológica del cristiano. Es más importante mantener lo que se tiene ya ahora: las palabras de Jesús. Con anterioridad a Marcos, el versículo 31 habría tenido tal vez una resonancia completamente distinta, si es

440. Precisamente en este punto divergen las opiniones considerablemente entre sí. Cf. Hahn* 253; Marxsen, *Evangelista*, 179 s; Pesch, *Naherwartungen*, 179 s. Grässer, *Parusieverzögerung*, 165, evalúa la parábola como justificación de la demora de la parusía.

441. Para la imagen, cf. Sant 5,9; Ap 3,20; Gén 4, 7.

442. Cf. Jl 1, 15; 2, 1; Abd 1, 15; sor 1, 7.14; Is 13,6.

443. Con Kümmel*, quien se muestra contrario, atinadamente, de interpretaciones atenuantes en el sentido de: este pueblo o esta manera. Cf. Beasley-Murray* 99 s. Grässer, *Parusieverzögerung*, 128, califica el *logion* «como uno de los más antiguos dichos de consuelo como consecuencia de la demora de la parusía». Hartman* 224-226 desearía relacionar v. 30 con la destrucción del templo.

correcta la conexión con v. 30 (cL análisis). En el evangelio apunta al significado permanente de las palabras de Jesús en un sentido amplio 444. Por consiguiente, no está permitido reducirlo a v. 30 -eI contexto inmediato 445_ o al discurso escatológico. Las palabras de Jesús sobrevivirán al cielo y a la tierra, al igual que representan la medida en el juicio del Hijo del hombre (8, 38). Aunque no sea ese propiamente el tono. con todo, la afirmación atestigua, en consonancia con la mentalidad apocalíptica, la esperada desaparición del cielo y de la tierra 446. *Ellogion* tiene determinados modelos en el ámbito judeo-veterotestamentario, donde puede ensalzarse la ley de manera similar (Bar 4, 1; Sab 18, 4).

El acento recae sobre el último dicho. Este significa, al mismo tiempo, una delimitación de la afirmación de v. 30, ligada al tiempo. Día y hora apuntan a la parusía del Hijo del hombre. No se rectifica el v. 30, como si día y hora fueran desconocidos dentro de esta generación. Más bien se sitúa la afirmación imprecisa junto a la precisa 447. El día es, basado en el veterotestamentario día del Señor, el día del juicio. La hora es una alusión anticipada a las cuatro vigiliias de 35, que describen como imagen un espacio temporal mayor. El dicho habría nacido en una situación de apasionada e inminente espera de la parusía y habría pretendido servir de corrección de tal espera. Difícilmente puede provenir de Jesús 448. Por este motivo, el no saber del Hijo no implica problema cristológico alguno. Esto justifica más bien el hecho de que no puede darse en la comunidad información precisa alguna sobre el momento en que sucederá la parusía. Posteriormente se consideró que este no saber representaba un problema. En ocasiones se suprimió en la tradición textual al Hijo 449. 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 (cL 4 Esd 4, 52; también 1 Pe 1, 12; Ef 3,10) 450. Lo mismo hay que decir de que Dios se haya reservado el tiempo de la revelación definitiva (Zac 14, 7; SalSal 17, 23; sBar 21, 8). Para la comunidad de Marcos una cosa es verdaderamente impor-

444. Taylor 521 observa que el enfático *ὁὐ μὴ* c. fut. no tiene paralelo alguno en Mc.

445. Pesch, *Naherwartungen*, 189 s, adscribe a v. 31 la función de servir de equilibrio entre 30 y 32 Y la de conferir énfasis a ambos dichos.

446. CL Kümmel* 84 s.

447. De manera diversa Beasley-Murray* 108. Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 129-133, opina a su vez que la parusía está al borde del interés y que rechazaría de forma radical la pregunta de v. 4.

448. Ofrece dificultades también el título absoluto de Hijo, producto de la reflexión cristológica.

449. Esto sucede en el minúsculo 983. Lc suprime el dicho y Jo presenta de otra forma en Hech 1,7.

450. Otras pruebas en BilJerbeck Π, 47. B lee en singular: ni un ángel.

tante: 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 antiapocalíptico.

Resumen

El evangelista responde, pues, a la pregunta, formulada al principio, acerca del cuándo utilizando tradiciones diversas. Es importante constatar que, en la respuesta, echa mano de materiales auténticos provenientes de Jesús, como la parábola de la higuera y el *logion* contenido en v. 31. Su respuesta indica que, en el presente, sólo existen signos de la proximidad del final, que deben registrarse atentamente. Es el comienzo de los sufrimientos. La señal para el final, la aparición del anticristo, está aún por llegar, aunque las amargas experiencias del presente, de manera especial la de la guerra judía con la destrucción del templo, puedan ofrecer una degustación anticipada de esa última y gran tribulación. Por consiguiente, es preciso estar preparados y juzgar las cosas desde el final. En la situación tensa tejida por la espera inmediata y la ausencia de saber preciso no se debe caer en la excitación apocalíptica, sino fiarse únicamente de las palabras de Jesús y dejarse guiar por la dirección del Padre. Pero esto significa, como pone de manifiesto lo que viene a continuación, superar la prueba del momento presente.

g) *Llamamiento a la vigilancia dirigido a los discípulos ya la comunidad* (13, 33-37)

Michaelis, *Gleichnisse*, 81-86; Strobel, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, 1961 (NT. S 2) 222-233; Jeremias, *Gleichnisse*, 50-52; Dupont, J., *La parabole du maître qui rentre dans la nuit* (Me 13,34-36), en *Mélanges bibliques B. Rigaux, Gembloux* 1970,89-116; Weiser, A., *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien*, 1971 (StANT 29), 131-153; Weder, H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, 1978 (FRLANT 120), 162-168; Klauck, *Allegorie*, 326-338; Trotti, J. B., *Mark 13, 32-37: Interpretation* 32 (1978) 410-413.

33 ¡Estad atentos! ¡Vigilad! Porque ignoráis cuándo es el tiempo. 34 (Sucede igual que con) un hombre que fue de viaje al extranjero, abandonó su casa y dio autoridad a sus siervos, a cada uno su trabajo. Y ordenó al portero que vigilara. 35 Vigilad, pues, porque no sabéis cuándo viene el dueño de la casa, si al atardecer, a media noche, al canto del gallo o de madrugada, 36 no sea que llegue de repente y os encuentre durmiendo. 37 Mas lo que os digo a vosotros, lo digo a todos: ¡vigilad!

Análisis

Sirviéndose de una pequeña parábola Marcos creó la sección final del discurso. Es claramente perceptible el carácter redaccional de los imperativos *βλέπετε* (33), *γρηγορεῖτε οὖν* (35), *γρηγορεῖτε* (37) que dan colorido a la totalidad. Pretenden incrementar al final el tono parenético del discurso. El infrecuente término *ἀγρυπνεῖτε* (33) podría haber sido la antigua intr0ducción de la parábola. La motivación en 33 se explica como trozo creado por Marcos para servir de unión entre 32 y la motivación similar de 35: «porque no sabéis...». También tenemos que atribuir a él todo el versículo 37, que pone el punto final y amplía el auditorio.

La parábola habría sufrido una elaboración ya antes de Marcos. En la forma que tiene en Marcos existe la contraposición de dos series de imágenes, en parte fragmentarias: por un lado el hombre que viaja al extranjero, que da autoridad a sus siervos (cf. Mt 25, 14) porque, evidentemente, tiene intención de permanecer lejos por largo tiempo. Por otro lado, tenemos la secuencia *del* hombre que abandona su casa y confía al portero la tarea de velar para que le abra la puerta cuando retorne (cf. Lc 12,36-38, donde del portero se ha hecho una pluralidad de siervos 451). Las guardias nocturnas forman parte del contenido de la parábola (Lc 12, 38), pero la introducción de las cuatro vigiliass nocturnas romanas será obra de Marcos 452. También la infrecuente denominación «el dueño de la casa» (35) cuadra con la parábola del portero. De nuevo podemos comprobar que la tradición textual sinóptica ha llegado a Marcos de forma entrecortada. En cuanto al género literario, la tradición es un relato parabólico (tiempo pasado) que narra un caso especial.

En la parte conclusiva tenemos una estructura paralela que permite resaltar la intención de Marcos. Tenemos el siguiente cuadro:

¡Estad atentos! ¡Vigilad! (33a)
porque ignoráis cuándo (33b)
que vigilara (34c)

Vigilad, pues (35a)
porque no sabéis cuándo (35b)
no durmáis (36b)453.

451. Dupont, *La parabole*, 102-107, y Jeremias, *Gleichnisse*, 50 s piensan en una parábola que habría servido de base a Mc 13, 34 ss y a Lc 12,36-38. De manera similar Michaelis, *Gleichnisse*, 82, quien, sin embargo, sostiene la posibilidad de dos. Lambrecht* *Redaktion*, 243-251, y *Logia-Quellen*, 350, opina que en Mc 13, 34 ss se han recogido elementos de cuatro parábolas diversas. Pesch, *Naherwartungen*, 195-202 se declara partidario de una considerable R. de Mc (v. 35 s, y en v. 34 *τὴν ἐξουσίαν* J, Weiser* 131-144, de una moderada. De éste último hay que aceptar la opinión de que v. 35 s contienen abundantes elementos tradicionales.

452. Probablemente, la alocución entró en v. 35 s y antes de Mc. De manera distinta Weiser* 139-144 (cL Lc 12, 36 ss).

453. CL Lambrecht, *Redaktion*, 284.

Se subraya fuertemente el desconocimiento del tiempo de la parusía. De aquél se desprende la necesidad de permanecer vigilantes.

Explicación

33 La última sección del discurso comienza de igual manera que la introducción: «¡Estad atentos!». Se hace palpable la intención de la parénesis escatológica. El infrecuente término *ἀγρυπνεῖτε*, sinónimo de *γρηγορεῖτε*, es propio de la literatura sapiencial⁴⁵⁴. Ya que significa «no dormir», el antiguo testamento puede unirlo con *φυλάσσω* (hacer guardia: LXX Esd 8, 59; Sal 126,1) o con la imagen de la puerta (Prov 8, 34; Cant 5, 2). Es dudoso que en Marcos se refiera a una vigilia cultural de la comunidad⁴⁵⁵. Es necesario permanecer vigilantes porque se ignora el momento de la parusía⁴⁵⁶, como aclara la parábola del portero. Lohmeyer ha descrito el contenido del vigilar en los siguientes términos: «No en el dormir o en sueños ni en fantasías transcurre la vida del piadoso, sino en el esfuerzo siempre vigilante y sobrio del corazón humano»⁴⁵⁷.

34-37 El nudo de la parábola es el imprevisible retorno del dueño de la casa que obliga al portero a permanecer vigilante constantemente. No se puede restringir el contenido de la encomienda diciendo que tarea del portero es cuidar de la seguridad de la casa⁴⁵⁸. Aquí juega un papel la comparación con el ladrón nocturno (Lc 12, 39). A este portero se ha encargado esperar a su dueño. Las relaciones presupuestas aquí permiten pensar en un hombre rico, no en una comunidad rural y en su vigilante nocturno. En el cercado de ese hombre rico el portero tendría una casita de vigilancia⁴⁵⁹. Si adscribimos a Jesús la parábola original, en la que aparecen tan sólo el señor y el portero, y no hay motivo alguno que lo impida, ella se refirió a la catástrofe final inminente. Como destinatarios más adecuados deben considerarse a los responsables en el judaísmo⁴⁶⁰. Pero hay que admitir que la parábola se prestaba admirablemente para convertirse en parábola de la parusía. Tal transformación se ha producido en Marcos. Ahora el Señor sale del país, lo que incluye la demora de su retorno. Se ha

454. LXX Job 21, 32; Prov 8, 34; Cant 5, 2; Sab 6,15; Eclo 36, 16. En NT Lc 21,36; Ef 6, 18; Heb 13, 17. Pablo utiliza el sustantivo *ἀγρυπνία* para la noche pasada en vela en 2 Cor 6, 5; 11,27. Numerosos manuscritos añaden en Mc 13, 33 «y orad». Presumiblemente se apoya esto en 14, 38.

455. Esto es la tesis de Strobel* 223 s.

456. Este *kairos* no es idéntico al de Mc 1, 15. Este último se ha cumplido ya.

457. Schweizer define la vigilancia como aquella «postura en la que el hombre se mantiene constantemente en responsabilidad frente al Señor que viene y no se deja distraer por nada de esta disposición favorable a éb.

458. Strobel* 226.

459. Cf. Bïllerbeck 11, 47 s.

460. Jeremias, *Gleichnisse*, 52, piensa en los escribas.

llamado la atención sobre el hecho de que, en el análisis de los sueños, un hombre que va de viaje significa la muerte ⁴⁶¹. La alegoría adquiere densidad mediante la inclusión de numerosos siervos a los que se asigna autoridad y tareas («a cada uno su trabajo»). Detrás de ellos reconocemos a la comunidad y a los responsables de ella. El portero adquiere ahora, con el encargo de vigilar, una especie de posición especial (cf. Heb 13, 17). Pero se va demasiado lejos si se pretende ver aquí una alusión a Pedro ⁴⁶². Siervo y autoridad son una contradicción en la realidad, pero no en la alegoría cristiana, porque el Señor pedirá cuentas de la autoridad conferida. V. 35 interrumpe la narración. El narrador se presenta claramente y habla sin rodeos a la comunidad. El momento del retorno de su Señor es incierto. Tal vez la casa es aquí ya imagen de la comunidad ⁴⁶³. La venida durante la noche cuadra perfectamente con la tarea del portero, pero aquí, en la alegoría, alude también a la extendida espera de que la parusía tendría lugar durante las horas de la noche. A diferencia de los judíos, que sólo conocían tres vigiliias, los romanos distinguen cuatro. Su enumeración completa subraya la impresión del desconocimiento, pero está íntimamente relacionada con la ya experimentada demora de la parusía. La posibilidad de que el Señor, al retornar, encuentre a sus siervos durmiendo es interpretada como advertencia. Puesto que él se presentará de repente e inesperadamente, es necesario estar siempre preparado. Ya que puede suceder en cualquier momento, se requiere la disposición constante. En el último versículo, el que pronuncia el discurso toma la palabra utilizando la primera persona del singular. Superando el marco de los cuatro confidentes, se llama a la postura de vigilancia a todos; ellos son la comunidad ⁴⁶⁴. Nada se nos dice de la reacción de los discípulos; tampoco del lugar adonde se dirigió Jesús a continuación. El relato de la pasión viene inmediatamente sin solución de continuidad. Con ella comienzan los padecimientos y persecuciones que habían sido anunciados en el discurso.

Resumen

Con el llamamiento insistente a la vigilancia escatológica ante el desconocimiento del momento, Marcos resume el interés fundamental de la totalidad del discurso en su sección final. La comunidad tiene

461. Carrington 294.

462. Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 92, quien interpreta la parábola de manera existencial. Esto podría ser útil. Pero se yerra cuando con esta interpretación se pretende dar en la diana de la intención de Marcos.

463. Lohmeyer.

464. D it retiran de nuevo la ampliación: «pero yo os digo». Resulta ininteligible la corrección de k: «Pero lo que he dicho a uno, os lo digo a todos vosotros».

puestos sus ojos en el día del Hijo del hombre, pero no debe permanecer inactiva. Dejarse guiar por **el** final no significa ansiar su venida febrilmente ni calcular su fecha. Por el contrario, consiste en seguir atentamente los acontecimientos temporales, ejercitar las competencias otorgadas por el Señor y permanecer conscientes de las cuentas que él pedirá. En la referencia trasversal del evangelio, la autoridad conferida a los siervos está relacionada con la *ἐξουσία* que Jesús entregó a los doce y con la que éstos prosiguen la obra del Maestro (3, 15; 6, 7). Esta misma obra es encomendada ahora a la comunidad. El ejemplo negativo de los discípulos dormidos en el huerto de Getsemaní, y que tuvieron necesidad de ser estimulados a la vigilancia y a la oración (14,37-39), presenta de manera gráfica el interés de la parábola del portero. No puede establecerse separación entre la esperanza del final y la disposición a soportar la pasión. El Hijo del hombre, que vendrá un día sobre las nubes, recorre primero el camino de la cruz.

Apocalipsis anterior a Marcos

Los análisis individuales permitieron reconocer un texto conexo que se presenta de la manera siguiente (los asteriscos indican que el versículo sufrió una ampliación redaccional o fue reelaborado): advertencia contra los seductores (6*.22); predicción de guerra, levantamiento, terremoto, hambre (7*8*) y divisiones familiares (12); ánimo a perseverar hasta el final (13b); predicción de la violación del templo y de la amenaza de Jerusalén (14*) en conexión con tribulaciones inconmensurables (17.18*19*.20*); anuncio de la parusía del Hijo del hombre (24*.25-27).

La hipótesis de un escrito-fuente apocalíptico es antigua y ha sido presentada en numerosas ocasiones. Los resultados de su reconstrucción son diversos; con todo, los versículos enumerados aquí son consignados en la mayoría de los casos como pertenecientes a esa fuente 465. De acuerdo con nuestro análisis, su característica formal es el estilo narrativo, que evita el estilo directo, personal (especialmente claro en 14: el que lea que lo entienda). No puede responderse a la pregunta de si el documento-base era más amplio, de si el redactor no tomó determinadas partes. Ciertamente los *topoi* utilizados son de dominio común de la apocalíptica, pero la manera de coordinarlos permite concluir

;

465. Cf. Hartman* 235; Pesch, *Naherwartungen*, 207; Pesch Π , 266; Bultmann, *Geschichte*, 129. Hartman* 235-252 quiere entender la apocalipsis como *midrash* al libro de Daniel y hacerla provenir de Jesús. Hay que rechazar ambas deducciones. La interpretación ha puesto de manifiesto que Dan no es en modo alguno el único libro citado en Mc 13. Para la distinta naturaleza de la predicación escatológica de Jesús, cf., especialmente, Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 88-97; N. Perrin, *The Kingdom of God in the teaching of Jesus*, London 1963, 130-134. Para los intentos antiguos de reconstrucción, cf. Taylor 498 s. Klostermann 132, desearía atribuir los v. 30-32a (con signo de interrogación) al documento-base; Hahn* 258 considera 28-31 como componente de la fuente. Kümmel, *o. e.*, Harder*, Lambrecht, *Logia-Quellen, pasim*, rechazan un documento-base conexo. Según este último autor, Mc se habría servido de la fuente de los dichos (Qmk) y del AT, de los que habría compuesto *logia* al modo mosaico. Gaston* 8 ss piensa en un desarrollo premarcano de la fuente, cuyo núcleo representarían los v. 14-19. Para las investigaciones más recientes, cf. J. Gnilka, *Markus 13 in der Diskussion*: BZ 13 (1969) 129-134; F. Neiryneck, *Markus 13 -eine anti- apokalyptische Rede*: EThL 45 (1969) 154-164.

que el autor tiene ante sus ojos la amenaza de guerra de Judea y de Jerusalén, a la que considera como el preludio de la parusía del Hijo del hombre. Por consiguiente, debe considerarse Judea como su *Sitz im Leben* y supondremos como fecha de su nacimiento el tiempo inmediatamente anterior al estallido de la guerra judía o el momento en que comienzan ya las convulsiones de la guerra y no la violación del templo ⁴⁶⁶ planeada por Caligula. Este último hecho, que habría tenido lugar tres décadas antes, podría haber influido.

No es aconsejable calificar el escrito como libelo por la simple razón de que faltan paralelos contemporáneos. A causa de las inseguridades ciertamente grandes debería evitarse el relacionarlo con la huida de la comunidad cristiana de Jerusalén hacia Pella, en la parte oriental del Jordán ⁴⁶⁷ Nos hallamos en presencia de una apocalipsis breve que quiere adoctrinar sobre el final que se creyó inmediato. Con ello se nos plantea la pregunta de si su autor fue judío o judeocristiano. Verdaderamente resulta imposible detectar rasgos específicamente cristianos. En contraposición con las concepciones apocalípticas judías conocidas, faltan la renovación esplendorosa del templo, la descripción material terrena de la suerte de los justos y de los pecadores; se traza con gran moderación el triunfo sobre los impíos; no aparece por ninguna parte la posición dominante de Israel sobre los gentiles ⁴⁶⁸. Todo esto nos lleva a decir que Marcos habría echado mano del documento de un judeocristiano que estaba estrechamente unido a la apocalíptica judía. El evangelista elabora el documento-base sirviéndose de la tradición sinóptica, depura los rasgos apocalípticos del mencionado documento y, con su interpretación del versículo 14, establece una distancia espacial respecto de Jerusalén. El introduce la espera inmediata tanto para liberar a la comunidad de falsas y tensas expectativas del final en una fecha inmediata como para movilizar su fe y su vigilancia. El acento descansa sobre este último asunto. Ya que difícilmente puede afirmarse que se dé una distinción entre esta perspectiva escatológica y la totalidad del evangelio (cL 8, 34-9,1; 14,62), no puede considerarse Mc 13 como un apéndice introducido por motivos de actualidad ⁴⁶⁹. Esto suponía también el nacimiento del evangelio en Palestina, opinión que debe rechazarse.

Historia de su influjo

La cuestión de la espera inmediata de la parusía no se discutió prácticamente hasta la llegada del criticismo bíblico. Se la evita de dos maneras. Una posibilidad, que se encuentra ya en la antigua iglesia griega, señala períodos en el texto. Se traza una separación nítida entre el tiempo de la guerra judía y los acontecimientos del final de los tiempos, de manera que, como lo manifiesta la experiencia, pueden intercalarse siglos entre ambos períodos.

466. G. Hólscher, *Der Ursprung der Apokalypse Markus 13*: ThBl 12 (1933) 193-202, fundamentó esta tesis. Tomada por Sundwall, *Zusammensetzung*, 76-78: Pesch, *Naherwartungen*, 216-218.

467. Cf. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949, 269 s.; Pesch **N**, 266.

468. Para la caracterización, cL Jeremias, *Theología*, 167 s.

469. Tesis de Pesch, *Naherwartungen*, 240, que este autor intentó cimentar con ayuda de una estructura del evangelio concebida aritméticamente (68-73). Esto último es sumamente problemático. En contra de la tesis, cL D.-A., Koch, *Zum Verhiiltnis von Christologie und Eschatologie im Markusevangelium*, en *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS H. Conzelmann), Tübingen 1975, 395-408. Cf. ahora también Pesch **N**, 266 s.

Así Teofilacto⁴⁷⁰ refiere todo el complejo de los v. 6-20 a la destrucción de Jerusalén y expresa observaciones que han sido repetidas hasta el presente cuando dice por ejemplo que v. 7 se refiere a la guerra judía; de que las condiciones mencionadas en v. 10 se habían cumplido ya en tiempo de Marcos (con referencia al trabajo misionero de Pablo); que v. 14 indica la destrucción del templo; que los *ἐκλεκτοί* son los judeocristianos. Considera él que los v. 21-24 establecen una separación entre pasado y futuro. Porque en v. 21 se anuncia el anticristo del tiempo final que se sitúa en la lejanía, en cuyos días (24a) irrumpirá el juicio del Hijo del hombre. La parábola de la higuera remite al anticristo.

Gran importancia revistió la interpretación, ampliamente difundida en la iglesia occidental, según la cual presente y futuro se imbricarían en Mc 13. De acuerdo con esta visión de las cosas, los acontecimientos enumerados en 6-23 se referían tanto a la guerra judía como a las pruebas y persecuciones que vinieron desde entonces sobre la Iglesia y que vendrán constantemente sobre ella hasta el final de los tiempos⁴⁷¹. Ya en la comprensión de la escena de entrada, que se desarrolla en el templo y en el monte de los Olivos, se prepara la visión global de los acontecimientos. Templo y monte de los Olivos simbolizan sinagoga e Iglesia. La salida de Jesús del templo recibe una interpretación sibilina. La pregunta de los discípulos, que une el tema de la destrucción del templo y el del final del mundo, surge de la falta de conocimiento e incredulidad. Ellos ansiaban la venida en plenitud del reino de Dios porque sentían horror ante los padecimientos y los esfuerzos. Ellos «querían tener la palma de campeones ya en el comienzo de la carrera». Así la totalidad del discurso tiene el sentido de preparar a los discípulos, y con ellos a la totalidad de la Iglesia, a la lucha inminente, que era de esperar tanto entonces como ahora. El discurso pretende expresar el resultado de la lucha. Con ello quiere dar consuelo y confianza. «Porque cuanto más dura sea la lucha de la tentación, tanto más necesitan los luchadores vigilantes de la claridad del resultado, para superar la lucha»⁴⁷².

Apoyándose claramente en Calvino, con la diferencia de utilizar un pentagrama más cristológico, K. Barth entiende también el discurso como preparación a los padecimientos y luchas que son de esperar. El discurso es «una repetición, proyectada a lo cósmico, de los tres

470. PG 123,633-641.

471. Cf. Beda, PL 92, 259-265; Calvino 11, 254-279; Erasmo, 7, 253-257. F. Schleiermacher, *Predigten* III, Berlin 1843, 805-816 (sermón del año 1834 sobre Mc 13, 14-37) sitúa el texto completamente en el presente y no se preocupa lo más mínimo de su dimensión histórica.

472. Calvino 11, 254-259.

anuncios del sufrimiento y de la resurrección de Jesús». Con el relato de la pasión, que viene inmediatamente a continuación, comenzarían a cumplirse las tribulaciones anunciadas 473.

Una nueva comprensión de Mc 13 comienza a abrirse paso en el siglo pasado con la opinión de que aquí se elaboró una fuente apocalíptica anterior a Marcos. Se considera a T. Colani 474 como fundador de esta tesis. Desde entonces se ha reconstruido esta fuente en numerosas ocasiones. Se la determinó como libelo, apocalipsis judía o judeocristiana y se le asignaron dimensiones en gran medida divergentes 475. Pero se contó siempre en ella la «abominación de la desolación». Las diferencias se produjeron a la hora de su interpretación. Esto vale, por lo demás, para la interpretación precrítica 476. Colani⁴⁷⁷ la entendió como profanación del templo. Weizsacker le siguió y encontró una discrepancia entre v. 14 y la predicción de la destrucción del templo en 2, lo que le confirmó en su hipótesis de una fuente. Keim vio una influencia de Daniel sobre el pasaje y lo interpretó como profanación pagana del templo, tal como Antíoco la llevó a cabo y la planeó Calígula.

Otra interpretación vio en *βδέλυγμα* la profanación del templo tal como tuvo lugar durante la guerra judía cuando los zelotas, heridos, se retiraron al recinto interior del templo y bañaron el suelo sagrado con su sangre.

La interpretación de *βδέλυγμα* fue siempre el barómetro para determinar el tiempo de redacción de la fuente. Se relacionó su nacimiento con los motines que tuvieron lugar en tiempo de Calígula (Holscher), pero también con la erección de la estatua imperial en la esplanada del templo destruido en tiempos de Adriano (Baur). Paralelamente, se mantuvo siempre la interpretación que consideró v. 14 como anuncio del anticristo. Carece de base y es exegéticamente equivocada la interpretación que concibe metafóricamente la abominación en el lugar sagrado y la refiere al paganismo intralesial (J. Ratzinger)⁴⁷⁸ o al alejamiento de los cristianos de Dios (F. Schleiermacher)⁴⁷⁹.

473. *Dogmatik* III, 602 s.

474. *Jésus Christ et les croyances messianiques de son temps* (Strassburg 21864).

475. cf. Kümmel, *Verheissung und Erfülling*, 88-97. Por lo demás, ya Beda conoce la interpretación de v. 14 que empalma la huida de Judea con la huida de los judeocristianos a Pella. cf. PL 92, 261: *oraculo admoniti*, habrían emprendido la huida.

476. Ya Beda PL 92, 261, enumera las siguientes interpretaciones de *βδέλυγμα*: anticristo, la imagen del emperador que quiere erigir Pilato; la estatua ecuestre de Adriano.

477. Las diversas interpretaciones de *βδέλυγμα* han sido tomadas de Beasley-Murray. 59-69.

478. *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 325 (ed. cast. citada).

479. (Nota 411) 805 s.

Los intérpretes han infravalorado *ellogion* de la espera inmediata de la parusía, recogida en v. 30. Se lo redujo a la destrucción de Jerusalén ⁴⁸⁰ o se entendió «esta generación» como expresión equivalente a la generación de los judíos, de los cristianos o de los hombres en general ⁴⁸¹. Mientras que algunos exegetas basan sobre él la espera inmediata como fenómeno histórico en la Iglesia primitiva, en la actualidad se hace un esfuerzo también en la teología sistemática para encontrar un apoyo hermenéutico de comprensión. Para los exegetas es menos convincente la referencia a una visión perspectivista recortada, en la que se ve conjuntamente lo presente y lo futuro. Tampoco ayuda gran cosa la comparación con la visión del mundo contemplado desde la cumbre de un monte ⁴⁸².

Partiendo de un concepto equilibrado en sí, W. Pannenberg pretende pensar que v. 30, juntamente con otros *logia* de la espera inminente, se ha cumplido en la medida en que la realidad escatológica de la resurrección de los muertos se ha manifestado ya en Jesús y, de esta manera, la espera inminente de Jesús ha fundamentado de nuevo una espera final cumplida ya ⁴⁸³. Pero con ello se tiene en cuenta demasiado poco el probable nacimiento pospascual de v. 30. P. Althaus se declara contrario a una interpretación dogmática de Mc 13, califica la espera inmediata de la comunidad como error, pero no la juzga simplemente como una limitación de la visión. Ella es, más bien, «la forma pasajera y frágil en la que se expresa el enjuiciamiento escatológico del mundo, esencial para la fe en todo momento, y su saber acerca de la posibilidad, actual en todo instante, del último día». Althaus habla de proximidad esencial, de su necesidad e inaplazabilidad. Y opina que cada tiempo histórico, como la historia toda, es tiempo último. Considera, sin embargo, que unas épocas se encuentran más próximas al final (como los momentos de la muerte de una cultura). Merece aprobación plena cuando rechaza la concepción de C. Stange, quien interpretó v. 10 como freno del tiempo, en clave ingenua y optimista: la tierra estaría madura para el final «cuando la / lucha del cristianismo con las grandes religiones del mundo haya alcanzado la victoria del cristianismo». Por el contrario, v. 10 hace consciente la responsabilidad del cristianismo respecto de la evangelización ⁴⁸⁴.

480. Calvino II, 277; M. Schmaus, *Von den letzten Dingen*, Münster 1948, 157.

481. Cf. Beda, PL 92, 264; Teofilacto, PG 123,641.

482. CL Schmaus, *o. e.*, 153. Barth, *Dogmatik* IIIj2, 602 s, refiere v. 29 y 30 a los sucesos que precederán al final.

483. *Fundamentos de cristología*, 280.

484. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh ^{1º}1970, 273-279. Cf. C. Stange, *Das Ende aller Dinge*, 1930, 236 s.

También H. Küng⁴⁸⁵ rechaza tendencias apologéticas a la hora de comentar pasajes relacionados con la espera inmediata. En este punto llama él la atención sobre una diferencia importante que existe entre la apocalíptica y los evangelios. La primera pregunta por la soberanía de Dios y está preocupada por averiguar el momento preciso de su entrada en vigor. Los últimos preguntan, desde la soberanía de Dios, por la situación del hombre y del mundo. Puesto que la soberanía de Dios irrumpe ya en el presente, el hombre no debería preocuparse de hacer cálculos apocalípticos, sino de convertirse y de cumplir la voluntad de Dios. Atinadísimamente enjuicia J. Moltmann Mc 13 desde la tradición cristiana que fue elaborada aquí. La escatología cristiana habla no de una historia del mundo y de un tiempo que ilumina a Cristo, sino, más bien, del futuro de Cristo que ilumina a los hombres y al mundo. «El retorno de Cristo 'no se produce de manera automática, como la venida del año 1965, sino que se sucede cuando y como Dios quiere de acuerdo con su promesa». La consciencia cristiana de la historia no es el saber acerca de un plan divino para la historia, sino que es una consciencia de envío que incluye el saber acerca de la tarea divina. Es, por consiguiente, una consciencia acerca de la contradicción de este mundo irredento y acerca del signo de la cruz, en el que están el envío y la esperanza cristianos (a 13,9_13)⁴⁸⁶.

Ellogion acerca del desconocimiento, v. 32, constituyó una piedra de escándalo para los intérpretes antiguos. «Gaudet Arius et Eunomius», exclama Beda, pero interpreta el dicho partiendo de la deferencia pedagógica hacia los discípulos, quienes debían ser tan poco adoctrinados acerca del cuándo del final como el hombre debe ser enseñado acerca del cuándo de su muerte⁴⁸⁷. O se decía que el desconocimiento se referiría a la humanidad en Jesús⁴⁸⁸. O se consideraba precipitadamente la mención del Hijo como una interpolación de los herejes⁴⁸⁹. Según M. Schmaus, Jesús no dio información alguna porque no recibió del Padre mandato alguno a este respecto⁴⁹⁰.

Basilio refuta v. 30 con la ayuda de Jn 13, ISa y 10, 15⁴⁹¹.

Estas observaciones pasan de largo de las intenciones *dellogion*, al que no atribuyen afirmación cristológica alguna, sino que pretenden

485. *Die Kirche*, Freiburg 21967, 77-79 (ed. caso citada).

486. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 41981, 255. Cf. 250 ss.

487. PL 92, 265. De manera similar Teofilacto, PG 123, 641; Schleiermacher (nota 471) 810.

488. Orígenes, in *Matth* (GCS Orig. 12,200); Calvino *Œ*, 278 s.

489. Ambrosio, *De fide* V, 16, 193 (CSEL 78, 289).

490. O. c., 158.

491. Ep 236, 2 (PG 32, 877 s).

ser un adoctrinamiento escatológico a la vista de una espera inmediata febril. Pero tales observaciones son instructivas para las intenciones de los intérpretes.

Los v. 24 s y 30 insinúan el ocaso del cosmos. No puede existir la menor duda de que los intérpretes en la antigüedad y en la edad media entendieron la catástrofe cósmica en sentido literal. Con la transformación de la concepción del mundo se hizo difícil la comprensión. Según Calvino no hay que entender al pie de la letra la afirmación de que las estrellas caerán del firmamento. Por el contrario, la totalidad pretende, más bien, decir: «La sacudida será tan violenta que hasta las estrellas parecerán caer». Las criaturas en la altura y en lo profundo serían mensajeros para citar a los hombres ante el tribunal de Cristo 492. Schmaus juzga todavía totalmente desde la imagen bíblica del mundo. Para él, el juicio sobre Jerusalén es una predicción de los venideros juicios temporales: «Detrás de cada ocaso surge otro nuevo y mayor; los juicios de Dios crecen a modo de aludes, hasta que la segunda venida de Cristo les ponga fin» 493.

Pero la mentalidad y prognosis de ocaso del mundo no dan en la diana del discurso de Marcos, que pretende ser una llamada a la vigilancia y a la seguridad, al tiempo que intenta estimular a la misión cristiana. Esto incluye, sin embargo, que para el cristiano no es pensable un mundo eterno. Lo más convincente sobre este conjunto de temas difíciles lo habría dicho K. Rahner, a pesar de que sus manifestaciones desbordan el marco de Marcos. Partiendo de la escatología individual, fundamenta él, en relación a la desaparición, la coincidencia con la escatología colectiva. El mundo no es únicamente «área de servicio en la autopista que, permaneciendo por siempre, ofrece al individuo la oportunidad de continuar la marcha por la autopista de su historia individual». Llegará un momento en que el mundo desaparezca en la consumada autocomunicación de Dios 494.

492. 11, 273 s.

493. (Nota 480) 159.

494. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 71977, 428 (ed. cast.: *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1978).

PASIÓN Y MUERTE DE JESÚS. LA TUMBA VACÍA (14, 1-16,8)

Finegan, J., *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu*, 1934 (BZNW 15); Hillmann, W., *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte*, München 1941; Schelkle, K. H., *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT*, Heidelberg 1949; Piper, O. A., *God's Good News- The Passion Story According to Mark: Interp* 9 (1955) 165-182; Schille, O., *Das Leiden des Herrn*: ZThK 52 (1955) 161-205; Burkill, T. A., *St. Mark's Philosophy of the Passion*: NT 2 (1958) 245-271; Best, E., *The Temptation and the Passion-The Markan Soteriology*, 1965 (MSSNTS 2); Danker, F. W., *The Literary Unity of Mark 14,1-25*: JBL 85 (1966) 467-472; Lohse, E., *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Oütersloh 21967; Vanhoye, A., *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*: NRTh 89 (1967) 135-163; Blinzler, J., *Der Prozess Jesu*, Regensburg 41969; Linnemann, E., *Studien zur Passionsgeschichte*, 1970 (FRLANT 102); Bammel, E., (ed.), *The Trial of Jesus* (FS C. F. D. Moule), 21971 (SBT II/3); Schenke, L., *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14, 1-42*, 1971 (FzB 4); Ruppert, L., *Jesus als der leidende Gerechte?*, 1972 (SBS 59); Dormeyer, D., *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell*, 1974 (NTA 11); Pesch, R., *Die Überlieferung der Passion Jesu*, en K. Kertelge, *Rückfrage nach Jesu*, 1974 (QD 63), 148-173; Schenk, W., *Der Passionsbericht nach Markus*, Oütersloh 1974; Schenke, L., *Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte*, 1974 (SBS 69); Smith, R. H., *Darkness at Noon: Mark's Passion Narrative*: CTM 44 (1974) 325-338; Kelber, W. H. (ed.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, Philadelphia 1976; Cook, M. J., *Mark's Treatment of Jewish Leaders*, 1978 (NT. S 51) 52-76; Wrege, H. T., *Die Gestalt des Evangeliums*, 1978 (BBETH 2) 49-110; Ernst, J., *Die Passionserzählung des Markus und die Aporien der Forschung*: Theol. und Olaube 70 (1980) 160-180; Mohr, T. A., *Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen der Markinischen und Johanneischen Passionstradition*, Basel 1980 (tesis); Zürich 1982; Mann, D., *Mein GoU, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Eine Auslegung der Passionsgeschichte nach Markus*, 1980; Wiéner, C., *Le mystère pascal dans le deuxième évangile. Recherches sur la construction de Marc 14-16*, en Benzerath, M. y otros (eds.), *La pâque du Christ* (FS F.x. Durrwell), Paris 1982, 131-145.

El relato de la pasión se distingue del resto del evangelio en que narra acontecimientos que se suceden unos a otros cronológicamente. Los acontecimientos que escuchamos ocupan su lugar en el conjunto de la narración y no pueden intercambiarse arbitrariamente. Y esto es verdad a pesar de que en él, como en el resto de las tradiciones sinópticas, se encuentran tradiciones aisladas, perícopas.

La investigación de los últimos años, así como la de varios decenios, ha puesto particular interés e intensidad en el tema de la historia de la tradición, referido al relato de la pasión. Se ha llegado a la suposición casi unánime de que un relato primitivo de la pasión y muerte de Jesús, relato de gran antigüedad, debe de subyacer en las tradiciones de la pasión de nuestros evangelios. Con toda razón se pudo partir de que la cristiandad primitiva tendría interés especial en los acontecimientos de los últimos días de Jesús y en su muerte, que cuidó de ellos y se enfrentó teológicamente con ellos.

Las informaciones que se dieron hasta el presente acerca de la amplitud, forma y contenido de la pasión primigenia son numerosas y difieren entre sí de manera considerable. Tendremos presente esta problemática cuando comentemos cada una de las tradiciones y presentaremos una exposición de conjunto al final. El problema histórico está íntimamente relacionado con ella. ¿Se narró la pasión de Jesús principalmente porque se quería recordar los hechos históricos o para adoctrinar a otros, para recordar la muerte de Jesús en la reunión de la comunidad (o en el culto) o para hacer frente a objeciones y preguntas apologéticas críticas? Sorprende que los relatos de la pasión que encontramos en los cuatro evangelios presenten un determinado proceso de acontecimientos que va desde el prendimiento de Jesús, su interrogatorio, el proceso ante Pilato, el camino hacia el Calvario, la muerte en cruz, la sepultura hasta el descubrimiento de la tumba vacía. En los cuatro evangelios encontramos esencialmente el mismo proceso. ¿Significa esto algo para la reconstrucción de la pasión primigenia?

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 jefes 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, 25.33 s); 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.

Otra característica de las tradiciones de la pasión es la frecuencia de indicaciones de lugar precisas. Si bien el escenario principal es

Jerusalén, la unClOn tiene lugar en Betania, en casa de Simón el Leproso (14,3), la agonía y el apresamiento de Jesús en Getsemaní (14, 32), la crucifixión en el Gólgota (15, 22). Se supo también el lugar de la tumba de Jesús. Con el relato de la pasión entran en escena personas especiales; otras personalidades ya conocidas del círculo de los discípulos se destacan a un primer plano. Los últimos son Pedro, que niega a Jesús, y Judas Iscariote, que le traiciona. Los sumos sacerdotes y los miembros del sanedrín, del lado judío, y Pilato, del lado romano, son los actores principales contra Jesús. Aparecen, además, el centurión del comando de ejecución y los soldados, así como criados y criadas del sumo sacerdote. Junto a Simón el Leproso, Simón de Cirene, José de Arimatea y mujeres mencionadas por su nombre acompañan a Jesús en su *via crucis*. La identificación de estas mujeres ofrece dificultades (15, 40.47; 16, 1). Numerosas tradiciones particulares (especialmente 14,53-65; 15,21-41) se caracterizan por la influencia de las citas veterotestamentarias, tomadas de los salmos (particularmente de S^{al} 22) que tratan del Justo doliente. Si esto marca ya desde el principio del relato de la pasión una determinada dirección de la interpretación del padecimiento de Jesús, en la primera parte de la pasión se completa esto subrayando repetidas veces que Jesús supo de antemano los padecimientos que caerían sobre él; así como que Jesús estaba en condiciones de anunciar anticipadamente las cosas e incluso de ordenarlas (14, 7.13-15.18.20 s.25.27 s.30.41 s). Majestad y anonadamiento se encuentran así entrelazadas la una junto a la otra. La palabra autorizada de Jesús se cumple de igual manera (cf. 14,72) que la palabra de la Escritura, que cita el Crucificado mismo con su grito de muerte (15, 34). La marcha de Jesús al sufrimiento es un caminar por la soledad que se acentúa hasta límites insoportables. Todos le abandonan, los discípulos, el discípulo amado; al final, incluso Dios (15, 34). El odio de los hombres se ceba despiadadamente en él. De manera especial habrá que tener en cuenta cómo quiso Marcos que se entendiera la muerte de Jesús ¹.

1. *La conjura de los adversarios* (14, 1-2)

1 Faltaban dos días para la fiesta de la pascua y de los panes ácidos. Los sumos sacerdotes y los escribas buscaban cómo podrían apresarlo con engaño y darle muerte. 2 Pues decían: Durante la fiesta no, para que no se produzca ningún tumulto del pueblo.

1. No puede pensarse en 1 Cor 15, 3-5 como documento-base conceptual de la pasión. La idea de expiación se encuentra únicamente en la tradición de la cena y no configura el relato de la pasión. Cf. Lohmeyer 288; Lohse* 17-20.

La brevedad de la sección del texto, que deja en la oscuridad por qué los enemigos quieren matar a Jesús y temen un tumulto del pueblo, pone de manifiesto su referencia al contexto y habla a favor de una formación redaccional. La cuestión consiste en saber si el trabajo de redacción fue llevado a cabo por Marcos o por alguna otra persona anterior a él ². El redactor vuelve a tomar un hilo abandonado en 11, 18. Allí aparecen motivadas tanto la intención de darle muerte (después de la presencia de Jesús en el templo), como la simpatía de la muchedumbre. El grupo de adversarios es idéntico: sumos sacerdotes y escribas.

A favor de la redacción por Marcos hablan los siguientes detalles: con los sumos sacerdotes y los escribas constituyen un bloque los adversarios de Jesús tanto en Jerusalén como en Galilea. Con ello se crea un elemento de unión que engarza los diversos materiales en el evangelio. La indicación temporal «dos días» continúa la enumeración redaccional de los días de 11, 11 s.20. Además, aparecen peculiaridades estilísticas de Marcos ³. A causa de una supuesta contradicción, se ha considerado v. 2 como muy antiguo y se ha introducido incluso para la reconstrucción de los acontecimientos históricos ⁴. Ese versículo da a entender que Jesús fue apresado y asesinado *antes* de la fiesta de la pascua, presentación que coincide plenamente con la cronología juánica. El relato que viene después hace que Jesús sea ajusticiado, secundariamente, en la fiesta de la pascua. Sin embargo, no puede hablarse en modo alguno de una contradicción (cL la interpretación). La intención de los adversarios de no asesinar a Jesús durante la fiesta nada aporta para la reconstrucción histórica. La intención de ellos queda fallida. La presencia de determinados términos infrecuentes en v. 2 no constituye un argumento decisivo a favor de la tradición ⁵. Al ser explicación de v. 1, debe considerarse v. 2 tan propio de Marcos como aquél. Con la reducida sección, hecha de información y de conversación, el evangelista creó su introducción al relato de la pasión. Estructuralmente recuerda a 13, 1-4.

2. Partidarios de Jo primero se declaran Schenke, *Studien*, 36-63; Dormeyer, *Passion*, 66-72. Abogan por lo segundo: Bultmann, *Geschichte*, 300; Burkitt* 252; Dibelius, *Formgeschichte*, 181.

3. Acerca del comienzo de una nueva sección con *δέ*, cf. 1,14; 7, 24; 10,32; sobre *μετά* en sentido temporal 1, 14; 9, 2; 10, 34; 13, 24 etc. *ἀποκτείνω* y *κρατέω* son términos preferidos de Marcos.

4. Cf. Wellhausen 108; Klostermann 140.

5. Schenk, *Passionsbericht*, 148 s, querria unir v. 2 como tradición a 11, 18.

aplicación

El relato de la pasión se abre con una indicación de tiempo. Se la consigna desde el punto de vista de la fiesta de la pascua, que se encuentra en el punto central del tiempo. «Faltaban dos días» quiere decir que al día siguiente se celebraba la fiesta de la pascua ⁶. De suyo, en el judaísmo se distinguió entre la pascua y la semana de los panes sin levadura (del 15 al 21 de *nisan*). Mas 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. Pero la formulación de Marcos es típicamente griega (*τὰ ἄζυμα* neutro plural) ⁷. 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. La enumeración del día, que comenzó con 11, 11 Y continuará en el relato de la pasión, da un decurso de ocho días ⁸. El esquema de la semana es artificial. Puesto que escuchamos en 15,42 que Jesús murió en viernes, la fiesta de la pascua en la visión griega de Marcos comenzó ya en jueves (14, 12), nos encontramos al comienzo del relato de la pasión en un miércoles. Sumos sacerdotes y escribas conspiran contra Jesús. Mientras que los sumos sacerdotes aparecen tan sólo en el contexto de la muerte de Jesús y son mencionados únicamente en el relato de la pasión y en los anuncios anticipados de ella, los escribas son adversarios de Jesús desde el comienzo. Ambos grupos no componen la totalidad del sanedrín. Ellos aparecen como los que inician la muerte de Jesús (cf. 10, 33; 11, 18; 15, 31). El sanedrín entra en acción como instancia oficial (8, 31; 11,27; 14,43.53.55; 15, 1). Con la intención de matarlo se reconduce la atención a los anuncios de la pasión, en los que el verbo *ἀποκτείνω* fue protagonista principal (8, 31; 9, 31; 10,34; cf. 12, 7 s). Tales anuncios comienzan a cumplirse. La intención no era de hoy (imperfecto). El engaño pretende subrayar la malicia de ellos ⁹, pero representa también un motivo en los salmos que tratan de las maquinaciones de los impíos contra los pobres y los piadosos (Salmo, 7; 35, 20; 52, 2).

6. CL la expresión «después de tres días» (8, 31; 9, 31; 10, 34), que designa el día subsiguiente (16, 2).

7. La expresión judía es *τῶν ἄζύμων τῆς ἑορτῆς...*, ἦν πάσχα καλοῦμεν. CL Jos., *Ant.*, 18,29 YSchenke, *Studien*, 21 y nota 4 (otras pruebas). D aff2 suprimen *καὶ τὰ ἄζυμα*.

8. 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 día: 15, 1-47; séptimo día: sábado; octavo día: 16, 2.

9. *ἐν δόλῳ* debe referirse a *ἀποκτείνωσιν*. En D a irse dejó fuera.

2 La conversación de los adversarios presenta sus intenciones engañosas de una forma un tanto general. No quieren prender a Jesús durante la fiesta. Les preocupa no el abuso del gran día de la fiesta, sino la posibilidad de que el pueblo organice un tumulto. Ellos hablan de *λάος* (en Marcos sólo aquí y en 7, 6), que, de manera distinta que el anónimo *ἄχλος*, 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 decidida¹⁰. 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. Se ha hablado de inadvertencia del narrador si se ha querido traducir *ἐορτή* en v. 2 «reunión de fiesta»¹². Pero a Marcos le interesa señalar especialmente que los planes de los hombres sufren quebrantos (cf. 16,3). También esto sirve para expresar de manera gráfica que Dios es el que guía los acontecimientos en la pasión. El lector está atento a la ejecución del plan cuya meta está fijada.

2. La unción de Jesús para la sepultura (14, 3-9)

Jeremias, J., *Die Salbungsgeschichte* Me 14, 3-9: ZNW 35 (1936) 75-82; Daube, D., *The Anointing at Bethany and Jesus' Burial*: AThR 32 (1950) 186-199; Jeremias, J., Me 14, 9: ZNW 44 (1952/53) 103-107; Bauer, J. B., *Ut quid perditio ista? Zu Mk 14, 4fund parr.:NT 3* (1959) 54-56; Meli, A., «*Sempre i poveri avete con voi ma non sempre avete me*»: Hum (B) 14 (1959) 338-343; Derrell, J. D. M., *The Anointing at Bethany*: SIEv 2 (TU 87)(1964) 174-182; Roloff, *Kerygma*, 210-223; Pesch, R., *Die Salbung Jesus in Betanien* (Mk 14, 3-9J, en *Orientierung an Jesus* (FS J. Schmid), Freiburg 1973, 267-285; Marz, E. P., *Zur Traditionsgeschichte von Markus 14, 3-9 und Parallelen*, en SNTU/A 6-7, 1982, 89-122; Schedl, E., *Die Salbung Jesu in Betanien. Zur Kompositionskunst von Mk 14, 3-9 und Mt 26, 6-13*: Bibel und Liturgie 54 (1981) 151-162.

3 Estando él en Betania, en la casa de Simón el Leproso, mientras estaba a la mesa, vino una mujer que tenía un frasco de alabastro con unguento precioso de nardo (y) terebinto¹³, rompió el frasco de alabastro y lo derramó sobre su cabeza. 4 Pero algunos murmuraban entre sí:

10. En el codex D, preferido por Bultmann, *Geschichte*, 282; Klostermann.

11. Wendhng, *Entstehung*, 196

12. Grundmann, retornando a Lc 22, 6 También en Mc 15, 6 *ἐορτή* de Signa la fiesta.

13. La determinación del término *πιστικῆς* es insegura. *πιστικός* significa literalmente: perteneciente a la fe o a la fidelidad, fiel. En el papiro-griego significa el hombre de confianza. Por eso se traduce en 14, 3 por «auténtico». Es más probable que, con el término, se haya indicado algún ingrediente. Se propuso: spicata (planta con punta en forma de espiga); pizita (planta india); pistakia (clase de nuez). La última es preferida atinadamente por Black, *An Aramaic Approach*, 224 s. ef. Bauer, *Worterbuch*, 1313; Lohmeyer 292 s.

¿A qué vino este derroche del unguento? 5 Pues podría haberse vendido este perfume por más de trescientos denarios y podría darse a los pobres. Y refunfuñaban contra ella. 6 Pero Jesús dijo: Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho una buena obra conmigo. 7 Pues a los pobres los tenéis siempre con vosotros y si queréis, podéis hacerles bien. Pero a mí no me tenéis siempre. 8 Ha hecho lo que estaba en sus manos. Ella ha unguido mi cuerpo anticipadamente para la sepultura. 9 Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la buena nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho, para memoria suya.

Análisis

Los análisis de la historia de la tradición existentes han puesto de manifiesto resultados distintos y desconcertantes. Una de las posiciones preferidas es la de declarar los v. 8 y 9 como redaccionales (eventualmente, obra de manos diversas)¹⁴. V. 8 insertó la narración en el relato de la pasión; v. 9 en el relato de la misión. Otros análisis parten de la observación de que en el relato hay que señalar tres puntos culminantes: el problema de los pobres (7), la referencia simbólica a la sepultura de Jesús (8), la predicación del evangelio en todo el mundo (9). En general, suele considerarse el segundo punto como el más antiguo. Mientras que Dormeyer y Schenk atribuyen a la redacción de Marcos la inclusión del problema de los pobres, para Schenke fue obra de la redacción anterior a Marcos¹⁵. Según Pesch, por el contrario, Marcos tomó la perícopa sin someterla a cambio redaccional alguno¹⁶.

Si prescindimos de par Mt 26, 6-13, la perícopa posee textos comparables en Lc 7, 36-50 y Jn 12, 1-8. Mientras ella se demuestra frente a Mt 26 y Jn 12 como el texto más antiguo, entre Mc 14 y Lc 7 no existe relación histórico-tradicional alguna¹⁷. Lo único sorprendente es que también allí la unción (de los pies de Jesús) tiene lugar en la casa de un Simón. Por consiguiente, para el análisis podemos limitarnos completamente a la versión de Marcos. El doble genitivo absoluto al comienzo de v. 3, que contradice mucho las reglas gramaticales griegas, permite suponer la intervención del evangelista, pero no es causa suficiente para suponer que éste introdujo el nombre de

14. Ya Wendling, *Entscheidung*, 167; Bultmann, *Geschichte*, 37; Finegan* 63 s; por último Schweizer 127.

15. Dormeyer, *Passion*, 73-82, ve el relato premarcano en los v. 4a.5b.6.8.; Schenk, *Passionsbericht*, 175-180, en los v. 3b.5b.6b.8a.9ac; Schenke, *Studien*, 67-109, el relato primigenio en los v. 3b. 4(?)5c.6.8. Según Schenk, el punto culminante del presente relato es la entrega total de la mujer; según Schenke, la presciencia divina de Jesús.

16. *Salbung*, 283.

17. Para la comparación entre evangelios, cf. F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im NT*, 1963 (WMANT 13), 101 nota 4.

Betania 18. Por el contrario, sólo provendría de él la expresión *καὶ ὄντος αὐτοῦ*, que, como en 14, 66, pretende crear la conexión con lo que vendrá después. La casa de Simón el Leproso coincide, como fijación local precisa, con otras indicaciones geográficas del relato de la pasión. La discusión que se produce entre los asistentes y Jesús inmediatamente después de la unción tiene lugar en el marco de una acción de despilfarro y de una acción realizada en él. Por eso es de esperar una doble toma de postura que tenga en cuenta la desatención del cuidado de los pobres y la situación especial. La alusión a la sepultura en v. 8 no introduce ninguna idea nueva; se limita a desarrollar 7c. En v. 7 sólo la frase-ὄταν sería redaccional. Desde el punto de vista formal, ésta abre brecha en la antítesis de 7a y 7c; temáticamente, tiene en cuenta el problema de los pobres 19. Marcos introdujo el paréntesis para evitar interpretaciones equivocadas. También intervino él en v. 9. ¿ü se debe a él la totalidad del versículo? El uso absoluto de *εὐαγγέλιον*, el término preferido *κηρύσσειν*, la coincidencia con 13, 10 hacen casi seguro que la frase-anal! es obra de Marcos 20. El resto es, probablemente, anterior a él, como lo sugiere especialmente la memoria. La mujer aparece en el primer plano al comienzo y al final del relato.

En cuanto a la forma la perícopa es indeterminable. Fue calificada como relato de rabinos 21, tiene rasgos apotegmáticos y de discusión sin ser un apotegma o una discusión. El juicio más acertado es el de escena biográfica 22. La tradición posee numerosos términos infrecuentes y una pléyade de semitismos 23. Esto, pero principalmente su contenido y su localización, permiten reconocerla como tradición cristiana judeo-palestiniana. Tal vez pueda hablarse de una tradición local de Betania. La mención del cuidado de los pobres podría ser un indicio de la proximidad de la fiesta de la pascua, puesto que, según la costumbre judía, esta fiesta debía ofrecer una ocasión especial para acordarse de los pobres.

Narrativamente el relato se caracteriza porque, junto a (al ¿anfitrión?) Simón y a Jesús, se describe de manera vaga a las personas que participan en la escena. Esto vale tanto para la mujer, cuyo nombre no se nos indica, como para los comensales que murmuran. A éstos no se les trata como discípulos ni como adversarios (v. 4: *τινές*) 24.

18. Contra Schenke, *Studien*, 68-76, que traslada decididamente la casa de Simón el Leproso a Jerusalén. Schenk, *Passionsbericht*, 178, cuenta, a su vez, con la posibilidad fantásica de que el servicio de la unción pudo haberle sido enseñado a Simón.

19. Con Lohmeyer 294; Schweizer 127.

20. Cf. Jeremias, *Tea/agia*, 162, nota 42.

21. Lohmeyer, 291.

22. Cf. Bultmann, *Geschichte*, 37.

23. A este respecto, cf. Jeremias, *Sa/bungsgeschichte*, 75-77; Pesch, *Sa/bung*, 278 s.

24. Según Schenke, *Studien*, 94, Mc habría borrado la denominación de un grupo

En cuanto a la estructura, los pasos están marcados por medio de **δέ**, de manera que se dan cuatro secciones: la acción iniciadora (3), la objeción de los comensales (4 s), la respuesta de Jesús (S-8) y su afirmación rotunda (9).

Explicación

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 conclusiones²⁵, 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.

Durante la comida en la que están reunidos hombres hace acto de presencia una mujer²⁶ que trae consigo un recipiente de alabastro lleno de perfume. Sin que se indique el motivo, ella unge la cabeza de Jesús, para lo que, probablemente, rompería el alargado y estrecho cuello de la vasija²⁷. No parece que este hecho de romper sea tan desacostumbrado como para intentar expresar algún motivo: ella no quiso reservarse absolutamente nada; el óleo era totalmente puro; ella quiso realizar una unción de muertos perfecta²⁸. Tan sólo se subraya fuertemente el extraordinario valor del perfume²⁹. En Israel era usual ofrecer perfume al huésped *antes* de la comida para la unción, o hacer que un esclavo le ungiera los pies. Acerca de una unción durante la comida se habla en la literatura rabínica sólo como de una costumbre conocida en el judaísmo babilónico, según la cual, en la boda de una virgen, se derramaba óleo sobre la cabeza de los rabinos presentes³⁰. La unción de la cabeza formaba parte también de la designación de un rey en Israel (cf. 2 Re 9, 6; 1 Sam 10, 1), pero su efecto bienhechor puede describirse de manera completamente general (Sal 133,2; 141, S; 23, S). Puesto que la unción practicada por una mujer desconocida

adversario porque quiso concentrar la confrontación con los adversarios en Jerusalén. Según Dormeyer, *Passion*, 76, Mc suprimió la mención de los discípulos para eximirles de responsabilidad.

25. Klostermann considera el apellido «el leproso» como un apodo.

26. Según Lohmeyer, en los pueblos no habría sido tan estricta la separación entre hombres y mujeres en la vida social.

27. D Θ 565 leen: «ella quebró y destrozó» (καὶ θραύσασα); ἄλάβαστρος ο -ον no es fijo en cuanto al género. De ahí las diversas variantes del texto. Cf. Bauer, *Wörterbuch*, 68, y Plinio, *hist. nat.*, 13, 3: «Los mejores perfumes se conservan en recipientes de alabastro».

28. Cf. Finegan* 64; Blinzler* 408 s; Daube* ¿Existía la costumbre—en la unción de los muertos— de romper el recipiente del ungüento y de colocarlo en la tumba?

29. Los reyes se servían del perfume de nardo: Cant 1, 12; cf. 4, 13; Hen el. 32, 1. Pruebas griegas en Klostermann. Para πιστικῆς, cf. *supra*, nota 13. En el codex D se suprimió la designación concreta del perfume.

30. Cf. Billerbeck 1, 426-428.986.

no tiene relación alguna con la consagración mesiánica del rey, sólo podemos echar mano de la conversación siguiente para interpretar la perícopa.

4-5 Algunos de los presentes murmuran sobre la acción de la mujer y la califican como despilfarro del perfume. El reproche va dirigido directamente contra la mujer, indirectamente contra Jesús, quien permitió que la mujer practicara aquella acción en él. En este punto, se diferencia el reproche de indignación del de los discípulos en Mc 9, 38; 10, 13; Lc 9, 54. Por consiguiente, no debería sospecharse que los acusadores anónimos son los discípulos a pesar de que aquéllos son convertidos en discípulos en Mt 26, 8 y también en la tradición textual secundaria de Marcos³¹. En Jn 12, 4 es Judas Iscariote el que se escandaliza. Se calcula el importe del despilfarro. Más de trescientos denarios constituyen para el hombre sencillo una suma importante (aproximadamente la ganancia de un año). El precio no es irreal. También Plinio califica como ungüentos preciosos aquéllos cuyo precio superaba los cuatrocientos denarios³². ¿Se trata de la protesta contra el lujo «que penetra de repente, como de un mundo extraño y odiado, en una sencilla casa de campesinos» (Lohmeyer)? La opinión de que todo lo que supera las condiciones normales de vida pertenece a los pobres es simpática. Los judíos tenían una asistencia a los pobres bastante bien estructurada³³. Precisamente en la semana de pascua estaban especialmente obligados a hacer beneficencia. ¿De qué manera es compatible el lujo con Mc 10, 21? ¿ü es que no se considera como sería la preocupación por los pobres en esas personas que murmuran? Parece que Marcos pensó así (cf. v. 7b). Pero esto no lo explica todo. El lector debe prestar gran atención a la reacción de Jesús.

6-8 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 interpretación³⁴. 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)³⁵. Natural-

31. Contra Roloff, *Kerygma*, 211. D Θ a ff² i r leen: «Pero sus discípulos se enojaron y dijeron».

32. *hist. nat.*, 13, 3.

33. Acerca de la beneficencia veterojudía, cf. Billerbeck IV, 536-610.

34. Con Jeremías, *Salbungsgeschichte*, 77-82.

35. Cf. Billerbeck IV, 579-607.

mente, 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 ³⁶. 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 (cf. análisis). 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. Es una forma irónica. V. 8 ilumina la situación de manera inequívoca. La unción era una predicción de la muerte de Jesús y una anticipación de la unción de su cuerpo después de su muerte. Se lleva a cabo antes del momento acostumbrado (*προέλαβεν*) y es una acción profética, descubierta por Jesús como tal. Por consiguiente, deducir de ella que en la muerte de Jesús no tuvo lugar otra unción, que ella asegura su «sepultura digna», es apuntar fuera de la diana. La perícopa adquiere su sentido propio dentro de ella misma. El introductorio *ὁ ἔσχεν ἐποίησεν* subraya la iniciativa de la mujer. La frase de relativo (= «lo que estaba en sus manos») es un semitismo y no necesita de complemento alguno ³⁷.

El solemne «yo os aseguro» ha experimentado un cambio de significación mediante la intervención redaccional. Originariamente aseguraba que se narrará, para recuerdo de la mujer, lo que ella había hecho. En el antiguo testamento puede ser referido al recuerdo de Dios o al de los hombres. En la época intertestamentaria, el gracioso recuerdo de Dios en el juicio final adquiere preferencia teológica y éste puede unirse con la presentación del libro del recuerdo: «Os juro, a vosotros, sus justos, que, en el cielo, los ángeles de la gloria del Supremo os recuerdan para bien. Vuestros nombres están escritos por la gloria del Supremo» (Hen el. 104, 1; cf. 103,4; TestJob 40, 4; Dam 20,19). 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. Porque los dichos-

36. Esta preocupación defiende especialmente Meli*.

37. Schenke, *Studien*, 100, desearía añadir *ποίησαι*.

«os aseguro», especialmente los de gran antigüedad, quieren abrirse al acontecimiento escatológico, la interpretación pretende seguir los pasos de su intención. Apuntando a la predicación del evangelio en todo el mundo, Marcos da un significado nuevo a la promesa. Ciertamente que también se ha querido entender la proclamación del evangelio en clave escatológica y de juicio final y se ha pretendido relacionar con la proclamación del ángel del juicio, que tendrá lugar en la última hora (cf. Ap 14,6)38. Tal interpretación fracasa a causa del sentido iterativo del ὅπου ἔσται (= siempre que, dondequiera que) 39 y por la configuración redaccional de esta parte de la frase. Si se piensa ahora en la predicación del evangelio misionero, se ha llegado a un recuerdo tal entre los hombres partiendo del recuerdo en Dios y en el juicio. La mujer entra en el evangelio a causa de la acción llena de sentido que ella realizó en Jesús. Este evangelio es perceptible de nuevo como orientado a la cruz y a la resurrección 40. Si la cruz y la resurrección están en el primer plano, de este modo Marcos da a entender precisamente aquí que el evangelio quiere ser también relato y recuerdo de lo que acaeció en la vida y en la actuación del Jesús terreno 41.

Resumen

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

38. Jeremias, Me 14, 9, que traduce v. 9: «En verdad os digo: cuando (el ángel de Dios) predique a todo el mundo el mensaje (de victoria), entonces se dirá (ante Dios) también lo que ella hizo, a fin de que él se acuerde de ella (bondadosamente)>> (106 s). Con posterioridad corrigió Jeremias su concepción en un sentido que se encuentra próximo a la interpretación presentada arriba. Cf. *Teologia*, 161 s. Pesch, *Salbung*, 279 s y nota 41, ha intentado restablecer la vieja concepción de Jeremias, pero distingue tres interpretaciones *dellogion* diversas y concretas desde el punto de vista de la historia de la tradición. Pesch 11, 335, relaciona ahora el recuerdo con la predicación misionera del evangelio.

39. Cf. Bauer, *Worterbueh*, 1141.

40. Diversos manuscritos nivelan el uso, típico de Marcos, de εὐαγγέλιον mediante influencia de paralelos: εὐαγγ. τοῦτο (C Koiné Θ) ο μιν (sy3).

41. Cf. Stuhlmacher, *Evangelium* 1, 242: «Mc 14, 9 presupone... que al evangelio pertenece ya una tradición narrativa histórica, pero Marcos deja abierto, al mismo tiempo, en qué medida puede atarse el evangelio a esta tradición narrativa y puede considerarse auténtico sólo en conexión con ella». Para la confrontación con Marxsen, *Evangelista*, 123, que quiere entender el motivo del recuerdo como una *repraesentatio*, cf. Roloff, *Kerygma*, 216-220. Carrington 206 ve un juego de palabras, posible en hebreo, entre *šm/šmn* (nombre/aceite), juego que podría haber influido en la perícopa. Remite a Ec 7, 1 Ya pasajes rabínicos. Pero hay que tener presente que el nombre de la mujer no se menciona de manera concreta ni abstracta. Igualmente insegura es la opinión de Pesch, *Salbung*, 282, de que Sal 40, 2s LXX habría acuñado el relato.

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. Al igual que otros dichos-amén del relato de la pasión, v. 9 interpreta acciones humanas en el contexto del sufrimiento. Jesús descubre las acciones de los hombres que salen a su encuentro a lo largo de su *via crucis* (cf. 14,18.30). Sólo le comprende adecuadamente quien le confiesa en esta hora. A pesar de que la acción de la mujer es única e intrasferible, por lo que merece ser mencionada en la predicación del evangelio por el mundo entero, 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.

Juicio histórico

En favor de la credibilidad histórica del núcleo del acontecimiento transmitido hablan su localización precisa, la respuesta de Jesús en tono no sentencioso y la perspectiva del (próximo) juicio en v. 9. En contra de la historicidad sólo puede estar aquel que niegue a Jesús la sospecha de la muerte violenta. La descripción, pretendidamente detallada, del gran valor del perfume (también en la reacción de los comensales) es exageración narrativa. Con todo, cuadra la justificación de Jesús en la medida en que sabemos de él que no fue un asceta estrecho ni cicatero.

Historia de su influjo

En la historia de la interpretación de la perícopa es interesante la discusión sobre el problema de los pobres o sobre la relación del amor a los pobres con el amor a Jesús⁴². El error consiste ya en dejarse llevar por la perícopa a semejante alternativa. La objeción de despilfarro, que parece justificada, es puesta, según Jn 12,4, en boca de Judas. Se empalma con esta devaluación de la objeción insinuada con ello.

Heda concentra el reproche en Judas y pretende excluir de él a «los apóstoles que son buenos y amantes de Jesús»⁴³.

Jerónimo se sirve de la alegoría en la que Judas representa al judío, pero la mujer a la Iglesia: «Hasta hoy se enrabieta Judas porque la Iglesia unge la cabeza de Jesús»⁴⁴.

42. Cf. R. Storch, «*Was soll diese Verschwendung*», en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (FS. J. Jeremias), Göttingen 1970, 247-258.

43. PL 92, 267 s.

44. PL 26, 191 s (Comentario de Mt).

Orígenes ⁴⁵ trae a colación la historia de la unción de Lc 7,36-50. Dado que allí la mujer unge los pies de Jesús, señala él la distinción entre la unción de los pies y la unción de la cabeza. La una se realizó con óleo de baja calidad, la otra con el unguento precioso. La interpretación suscita reparos cuando se equipara el óleo con las buenas obras hechas por egoísmo (limosnas, visita a los enfermos, etc.), pero el unguento con la acción que sirve únicamente a la gloria de Dios (oración, ayuno, paciencia, etc.). Aquí se deprava la tarea social. Inequívocamente pronuncia Teofilacto el juicio negativo ⁴⁶: «Mediante este pasaje deben avergonzarse aquellos que prefieren los pobres a Cristo. Personalmente he llegado a escuchar al orfebre que decía: si esmalto el objeto sagrado y lo doy a los pobres viviré y no seré condenado. Ellos deben escuchar, pues, cómo Cristo prefiere el cuidado de lo suyo a los pobres. Pero el cuerpo de Cristo es precisamente el que está sobre el plato de oro, y su sangre es la que está en el caliz. El que, por consiguiente, retira el plato precioso y se empeña en que el cuerpo de Cristo sea colocado sobre uno de menor precio, al utilizar a los pobres como excusa, ése tal debe saber de qué lado se encuentra».

Crisóstomo da el tono contra esta confusión fatal ⁴⁷: «Si ves a alguien que adorna objetos sagrados y los ofrenda o a alguien que se preocupa de los adornos de los muros o del suelo de la iglesia, no le ordenes que venda o destruya lo que ya está hecho, para no anquilosar su celo. Pero si alguien te pide consejo antes de poner manos a la obra, ordénale que vaya a los pobres». Evidentemente Crisóstomo sabe que el cuidado de los pobres es tarea más adecuada de la Iglesia que la administración de la riqueza. De manera similar exhorta Ambrosio ⁴⁸: «Siempre tienes, pues, al pobre junto a ti. Por consiguiente, haz el bien».

Calvino rechaza, ciertamente, la ostentación, pero reconoce con lucidez exegética que la acción de la mujer en Betania está justificada, por las circunstancias excepcionales. Sin embargo es irrepetible ⁴⁹.

K. Barth ⁵⁰ rechaza la alternativa discutida. No existiría la necesidad de elegir. Pero esto no significaría que se deba ignorar o escamotear lo que opinaban los «amigos de Dios». Nos referimos al acontecer en aquel centro en el que el amor cristiano originariamente es también amor de Dios y de Jesús.

45. GCS 38, 181-186 (Comentario de Mt),

46. PG 123, 645 s.

47. PG 58, 726 (Comentario de Mt).

48. CChr 14, 184 (Comentario de Le).

49. **n**, 302 s.

50. *Dogmatik* IV/2 (1955), 905.

Desde los tiempos de Gregorio Magno se ha identificado a la mujer de la unción de Betania tanto con Maria Magdalena como con la pecadora de Lc 7, 36-50⁵¹. Esta última identificación se vio favorecida porque en ambos casos juega un papel un tal Simón. El enjuiciamiento de Magdalena como pecadora fue la consecuencia de una valoración falsa de Lc 8, 2. La penitente Magdalena tuvo importancia en la liturgia y en la devoción popular (cf. la Magdalena de Sainte-Baume, en el sur de Francia). En la iglesia griega, por el contrario, se ha distinguido siempre entre las tres mujeres.

3. *El ofrecimiento de Judas a los sumos sacerdotes* (14, 10-11)

Baarda, T., *Markus 14, 11: epeggeilata. "Bron" af"Redaktie"?: GThT 73 (1973) 65-75.*

10 Y Judas Iscariote, uno de los doce, se fue donde los sumos sacerdotes para entregárselo. 11 Cuando lo oyeron, se alegraron y prometieron darle monedas de plata. Y él andaba buscando cómo le entregaría en un momento oportuno.

Análisis

El breve texto es, evidentemente, una transición para preparar la escena de la mesa 14, 17 s. En 14,43 ss se cuenta la ejecución de la traición. Y aquí sorprende que se introduzca de nuevo a Judas y sus intenciones. Esto hace suponer que 14,43 ss es más antiguo y que 14, 10 s se ha formado secundariamente de la escena del apresamiento. Lo que aquí se nos dice, aparece descolorido e inmotivado. 14, 10 s empalma ciertamente con los v. 1 s y no tiene relación alguna con lo inmediatamente anterior, sucedido en Betania. La nueva mención de los sumos sacerdotes en v. 10 tiene en consideración la distancia narrativa respecto de 1 s.

En cuanto a la estructura, puede reconocerse en *ἔξῆτει πῶς* una armonización con v. 1b. Muy probablemente, el mismo autor que redactó 1 s e hizo que siguiera la tradición de 3-9, configuró también 10 s. A favor de Marcos hablan, además, la caracterización de Judas como uno de los doce, el empleo teológico de la idea de la entrega (cf. interpretación). Para *εὐκαίρως* hay que comparar el verbo de raíz emparentada, presente en 6, 31, Y que es un texto redaccional⁵².

51. cf. Schmid 254 s; Beda, PL 92, 267.

52. Dentro del relato de la pasión se menciona a los doce sólo en 14, 17, versículo compuesto ciertamente por Mc. Junto a esa mención se encuentra la referencia a Judas como «uno de los doce», en 14, 10 Y43. *ἀπερχομαι* es un término preferido de Mc (cf.

Explicación

Judas Iscariote, cuya acción conocemos por 3, 19, comienza a llevar a cabo sus intenciones. 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. 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 restantes⁵³. 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. En el destino de Jesús actúa la voluntad de Dios. En consecuencia, la intención de Judas de entregar a Jesús no debe entenderse jurídicamente, sino desde la vertiente de la teología. Los anuncios de los padecimientos, en los que la totalidad de la pasión pudo resumirse con el término *παραδιδόναι*, comienzan a cumplirse (cf. 9, 31; 10, 33; 14, 41). En los evangelios se presenta siempre la acción de Judas con *παραδιδόναι*; única excepción es Lc 6, 16, donde se le llama *προδοτής* (traidor)⁵⁴. A Jesús, al que él entrega, se le designa, en la mayoría de las ocasiones, con *αὐτόν*. Los oyentes saben perfectamente de quién se trata. Judas puede llamarse sencillamente «el que lo iba a entregar» (14, 44; Mt 10,4; 26, 25.48; 27, 3). Esta denominación, que hace las veces de un nombre propio, debe tener gran antigüedad, puesto que no encierra reminiscencia veterotestamentaria alguna⁵⁵. Los sumos sacerdotes reaccionan con alegría y prometen dar dinero a Judas. La alegría empalma con 2, ya que el sorprendente ofrecimiento les saca de su atolladero. Ahora pueden concretar el engaño que pretenden utilizar. Debe tenerse en cuenta que el tema del dinero viene después. Por consiguiente, no es el motivo de la entrega (de distinta manera Mt 26, 15), sino que grava por igual a Judas que la acepta y a los sumos sacerdotes que se sirven de esta práctica. La acción de Judas aparece como plenamente libre y así, considerada humanamente, aún más enigmática. Puesto que nada se nos dice de un plan que habría sido trazado, sino que se indica que

Gaston). También Schenke, *Studien*, 119-140 considera 10 s como obra de Mc. Dormeyer, *Passion*, 82-85, querría atribuir 10 (exceptuando *ὁ εἰς τῶν δώδεκα*) y 11a a la tradición y sólo 11b a la redacción. Pero sin 11b se entendería equivocadamente el texto.

53. El artículo falta en C² W^b

54. De manera correspondiente existe en v. 10 la variante textual *ἵνα προδοῖ αὐτόν*: D it sy^s.

55. Cf. Popkes, *Christus traditus*, 174-181.

Judas busca el momento oportuno, queda todo en el aire y se nos da de nuevo a entender que las verdaderas actividades están en manos de otro, de Dios. Ello no suprime las implicaciones y la culpa humana. 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.

Resumen y juicio histórico

Para Marcos es importante no sólo la pretensión teológica sino también el hecho de que un discípulo del círculo más allegado de los seguidores de Jesús realizase la traición. Esta contrasta fuertemente con el desprendimiento que representa la manera de actuar de la mujer; también respecto del motivo del dinero (14, 4). Pero continúa siendo decisiva la confesión del *Christus passus*, bien se afirme o se niegue.

Negar la acción histórica de Judas y calificarla de invento y reproyección rozaría el terreno de las posturas hipercríticas. La idea de que Judas es sólo un tipo y no una magnitud histórica inmediata ⁵⁶ o que él representa la manera de ser judía no tiene el menor apoyo en los textos. Judas es claramente un nombre de persona y no una designación de género. Justamente Marcos utiliza la narración de Judas para advertir a su propia comunidad. Desplazar la traición de Judas al tiempo de la Iglesia primitiva, desde el que habría sido re proyectada ulteriormente al tiempo de Jesús, resulta tan fantástico como la concepción de que el hombre fue un apóstata que, posiblemente, ocasionó a la comunidad primitiva grandes daños por medio de denuncias ⁵⁷.

La tradición de Judas está tan firmemente enraizada en la tradición de la pasión, y Judas como el que entrega es tan tempranamente conocido, que su traición a Jesús no puede discutirse históricamente ⁵⁸. Por otra parte, es completamente imposible dar con los motivos que le llevaron a comportarse de esa manera. Es preciso advertir en contra de reconstrucciones osadas. Así E. Stauffer ⁵⁹ califica a Judas como no galileo, hijo fiel de la sinagoga y cabecilla del sanedrín de Jerusalén. Y opina, en enjuiciamiento anacrónico de la excomunión

56. Ya G. Schliüger, *Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas*: ZNW 15 (1914) 50-59. De manera similar E. Fuchs, *Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus*, en *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 21965, 168-218, 212 nota 1.

57. W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt*, 1961 (FRLANT 79), 58s; G. Klein, *Die zwölf Apostel*, 1961 (FRLANT 77), 36 nota 140.

58. Para la pertenencia de Judas al círculo de los doce, cf. 3, 19 en volumen I. Para la totalidad, también K. Lüthi, *Das Problem des Judas Iskariot-neu untersucht*: EvTh 16 (1956) 98-114.

59. *Jesus-Gestalt und Geschichte*, 1957 (DTb 332) 86 Y 158 nota 4.

de la sinagoga, mencionada en Jn 9, 22, que Judas consideró como obligación suya religiosa la entrega de Jesús como blasfemo y pseudo-profeta.

La suposición, expuesta de nuevo recientemente por Schwizer 60, de 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. También es incierto qué delató Judas. Según Jn 18, 2 comunicó el lugar donde Jesús pasaba la noche. Lo único seguro es que se prestó a los miembros del sanedrín para prender a Jesús. El que se representara su papel en un segundo plano podría confirmarse por el hecho de que, después del apresamiento, no será mencionado más en el proceso contra Jesús.

4. *Los preparativos de la cena pascual* (14, 12-16)

Robbins, K., *Last Meal: Preparation, Betrayal, and Absence* (Mark 14, 12-25), en Kelber* 21-40; Pesch, R., *Das Evangelium in Jerusalem. Mark 14, 12-26 als iiltestes Überlieferungsgut der Urgemeinde*, en Stuhlmacher, P. (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen 1983, 113-155.

12 El primer día de los panes ázimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dicen sus discípulos: ¿Dónde quieres que vayamos a hacer los preparativos para que comas la comida de pascua? 13 Y envía él a dos de sus discípulos y les dice: Id a la ciudad; os saldrá al encuentro un hombre que lleva un cántaro de agua. Seguidle; 14 y allí donde entre decid al dueño de la casa: el Maestro dice: ¿dónde está mi sala, en donde coma la comida de pascua con mis discípulos? 15 El os enseñará en el piso superior una sala grande, ya cubierta y preparada (con alfombras). Haced allí los preparativos para nosotros. 16 Los discípulos salieron, llegaron a la ciudad, lo encontraron tal como él les había dicho. Y prepararon la comida de pascua.

Análisis

Al comienzo de la perícopa sorprende la doble indicación de tiempo. Puesto que hemos visto ya el interés del evangelista por dotar al relato de la pasión de enlaces temporales, es de suponer aquí su intervención. La pascua (ciertamente la fiesta de la pascua) y los panes ázimos fueron mencionados en la introducción redaccional 14, 1 en sentido inverso. Desde el punto de vista judío, la indicación de tiempo que aparece en v. 12 es muy imprecisa, aunque da la impresión de ser lo más precisa posible. Pero tal indicación empalma con v. 1 e intenta

explicar las costumbres judías a gentes que las desconocen (cf. interpretación) ⁶¹. Schenke cree que puede descubrir discrepancias entre la pregunta de los discípulos en 12b y la subsiguiente indicación de Jesús: preguntan todos los discípulos; Jesús envía sólo a dos. Ellos hablan de la pascua de Jesús; él habla de la pascua con sus discípulos. Mientras que la pregunta de los discípulos apunta a la preparación de la comida pascual, la actuación de Jesús está centrada en el hallazgo de una sala para la fiesta. En consecuencia, Schenke se inclina a pensar que 12b y 16c son redaccionales y a determinar el relato fundamental como *hieros logos* que se refiere a un lugar conocido, venerado y también utilizado por la comunidad de Jerusalén ⁶². Con todo, las discrepancias no pasan de ser aparentes. El conferir la tarea a dos discípulos cuadra con el pensamiento del envío. Que Jesús no hable de su pascua, sino de la pascua con los discípulos es igualmente adecuado. El hallazgo de la sala es inseparable de la preparación del banquete. Tenemos que hacer referencia especialmente al significado de pascua = comida pascual en 12b, 14 Y 16 como factor de unión. De suyo, la perícopa está decisivamente orientada hacia la comida pascual. Tiene un paralelo bastante notable en 11, 1b-7a, el encuentro sorprendente del pollino. Pero a su vez ambos relatos son tan diversos entre sí que no se puede derivar el uno del otro ⁶³. No obstante, hay que atribuirlos al mismo autor. Este se sirvió de ellos para enriquecer una narración de la pasión coherente, ya existente con anterioridad.

Modelo estructural de la forma narrativa, definida atinadamente como predicción profética, son 1 Sam 10, 1-10; 1 Re 17,8-16; 2 Re 1 (los últimos también con fórmula de mensajero 1 Re 17, 14; 2 Re 1,3 s), no un tema de fábula ⁶⁴. Coincide con LXX 1 Re 10 hasta en la elección de los términos ⁶⁵. La configuración de la tradición debe ser ubicada en el cristianismo judeo-helenista ⁶⁶, como sugiere el título ὁ διδάσκαλος (sólo aquí en boca de Jesús).

61. También Schenk, *Passionsbericht*, 183, considera ambas indicaciones de tiempo como provenientes de la R. de Mc. Schenke, *Studien*, 152-160.184, desearía adscribir la segunda a la tradición. Según Dormeyer, *Passion*, 91, Mc recibió la perícopa más conjuntada.

62. *Studien*, 160-194.

63. Según Wendling, *Entstehung*, 190, Mc 11, 1b-? es más original que 14, 12-16. De manera similar juzga H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht* *Ik* 22, (7-14) 15-18, 21968 (NTA 19/5) 121 s. Los criterios de juicio parecen, sin embargo, bastante subjetivos.

64. Contra Lohmeyer 299; Bultmann, *Geschichte*, 283.

65. Cf. LXX 1 Re 10: ἀπέλθῃς (2); εὐρήσεις (2s); ἀπαντήσεις (5).

66. Hahn, *Hoheitstitel*, 80, sitúa la perícopa en el ámbito de la comunidad helenista, aunque la terminología se ha originado de presupuestos judeo-palestinos.

12 Desde el punto de vista judío, la dificultad de la doble indicación de tiempo consiste en que ciertamente la fiesta de los panes ázimos puede llamarse pascua a secas ⁶⁷, 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 ⁶⁸. 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 (cf. a 14, 1), 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 inadmisibles de día de preparación y día de la fiesta. En relación con 14, 1, el primer día de los panes ázimos es el indicado allí como día siguiente (= después de dos días) ⁶⁹. La fiesta se destaca como momento de los sufrimientos de Jesús. Al mismo tiempo, con el «primer día» se ha hecho posible una ampliación del tiempo de la fiesta. La pregunta de los discípulos está formulada de manera que centra la atención completamente en la pascua de Jesús. Muchas cosas forman parte de la preparación de la comida pascual. Había que buscar un lugar adecuado, matar el cordero, preparar panes ázimos, preparar la mesa y procurar los accesorios necesarios ⁷⁰. En cuanto al hallazgo de un local para la fiesta, los habitantes de Jerusalén solían comportarse de forma sumamente generosa con los que peregrinaban a la fiesta. Se había desarrollado la tradición jurídica de que las casas de Jerusalén, lo cual no había sido prodigado bajo las doce tribus, eran propiedad del pueblo y, por consiguiente, no podían alquilarse por dinero. Ni siquiera por cojines y almohadas se cobraba alquiler. Los huéspedes ofrecían tan sólo la piel del cordero como contraprestación ⁷¹. Cuando, en los v. siguientes, la preparación de la comida pascual se concentre en la disposición del local, no deberá interpretarse esto sobre el trasfondo de la generosidad de los habitantes de Jerusalén, como propone abiertamente ya Mt 26, 18. Por el contrario, Marcos quiere informar de un acontecimiento maravilloso.

67. Cf. los testimonios en Dalman, *Jesus-Jeschua*, 97, nota 2; Billerbeck 11, 812-815.

68. Cf. Billerbeck IV, 47.

69. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 12, nota 1, opina que en Mc 14, 12 se ha producido un error de traducción del arameo. Si la traducción fuera correcta, debería decir: «el día anterior a los ázimos». Según Ex 12, 3, el cordero pascual debe prepararse ya el 10 de Nisán. En opinión de Billerbeck IV, 43, esta prescripción no estaba vigente ya en el tiempo posterior.

70. Cf. Billerbeck IV, 41-76.

71. Cf. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 99 s; Billerbeck I, 988 s.

Después que los discípulos preguntaron como servidores, Jesús envía a dos de ellos con una tarea especial (cf. 6, 7; 11, 1). 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. La irrepetida autodenominación de Jesús como *didaskalos* está relacionada en Marcos todavía con su función de Maestro, pero adquirió una significación mayor y se convirtió en un predicado lleno de majestad. Su punto de arranque podría haber sido el tratamiento de rabí, con el que el pueblo llamó a Jesús. Está de acuerdo con la majestad del *didaskalos* el que Jesús -en Marcos tan sólo aquí- hable de «mis discípulos». Se interpreta equivocadamente la certeza de la predicción si se la concibe como encantamiento que Jesús ejercía sobre las personas ⁷². 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, 1 ss, junto a su majestad se encuentra su anonadamiento.

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 m.²) ⁷³. *ἔστρωμένον*, que se traduce generalmente por piso de ladrillo (Lutero), enlosado, entarimado (cf. Jos., *Ant.*, 8, 134), 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.

En la sala así señalada ellos tienen que preparar todo. En la frase conclusiva se dirá sobriamente que los discípulos encontraron todo tal como les había anunciado anticipadamente Jesús. La denomina-

72. Contra P. Vielhauer, *Ein Weg zur ntt. Christologie?: Aufsätze zum NT*, 1965 (TB 31), 151, que considera activa aquí la cristología del *theios-aner*.

73. Billerbeck IV, 42.

ción «los discípulos», que no recibe pormenorización alguna, suena ya como expresión técnica y apunta, probablemente, a un estadio posterior de la tradición 74.

Juicio histórico

Pretender extraer detalles históricos de un relato configurado bajo los dictados de la teología es equivocado. Sería errado decir, por ejemplo, que Jesús habría arreglado con anterioridad todo con el propietario de la casa, que habría sido seguidor de Jesús; que los miembros del sanedrín no debían caer en la cuenta de su llegada 75. También la observación de que el que llevaba el agua es Juan Marcos (*κεράμιον* = al arameo *marekah* = alusión al nombre Marcos) debe considerarse como pura fantasía 76. Detrás de la tradición está sólo el conocimiento histórico de que Jesús, antes de su muerte, celebró una comida festiva con sus discípulos. No se puede responder aún a la pregunta de si ésta fue una comida pascual o no. No se puede despreciar en modo alguno la opinión de que esta comida tuvo lugar en la misma casa en la que se reunía después la comunidad de Jerusalén (cf. Hech 1, 13) 77. Pero la intención de la tradición no es la de comunicar tal extremo.

Resumen

Marcos toma la intención narrativa de la perícopa. Esta consiste en poner de manifiesto la necesidad divina de la historia del sufrimiento de Jesús. Su intención es, por consiguiente, dogmática. El evangelista subraya inequívocamente esta idea al unir el sufrimiento y la última cena, con la que aquél comienza, a la pascua. La pascua de Jesús está marcada por su sufrimiento. Con ello nace un sentido completamente nuevo de la celebración de la pascua. Tal vez en la palabra *πάσχα* percibió Marcos también la palabra griega *πάσχω* («sufrir»). La etimología es equivocada, pero la temática no se encuentra distanciada 78.

74. C Koine D ☉ completan *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*. Robbins* 22-28 desearía establecer una relación entre Mc 14, 12-16 Y6, 30-44.

75. Contra Zahn y otros intérpretes antiguos.

76. Contra H. Raschke, *Die Werkstatt des Markusevangelisten*, Jena 1924, 85.

77. Grundmann, 280.

78. Para la unión que hizo la Iglesia antigua de *πάσχα* y *πάσχω*, cf. J. Jeremias, *ThWNT V*, 902 Y nota 62.

5. *La crisis en el discipulado* (14, 17-21)

Achtemeier, P. J., *It's the little things that count* (Mark 14, 17-21, Luke 4,1-13; Matthew 18,10-14): BA 46 (1983) 30-31.

17 Y llegado el atardecer, viene él con los doce. 18 Y estando a la mesa y comiendo, Jesús dijo: Yo os aseguro: uno de vosotros me entregará, el que come conmigo. 19 Entonces comenzaron a entristecerse y a decirle uno tras otro: ¿Acaso yo? 20 Mas él les dijo: Uno de los doce, que moja conmigo en el plato. 21 Ciertamente el Hijo del hombre se va, como está escrito de él, pero ¡ay de aquel hombre por quien el Hijo del hombre es entregado! ¡Más le valiera a ese hombre no haber nacido!

Análisis

A pesar de la brevedad de la perícopa, tenemos que pensar que ella experimentó un desarrollo histórico-tradicional largo. V. 17 sirve de paso. La determinación de tiempo y la mención de los doce hablan en favor de Marcos 79. 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 80. Al evangelista le interesaba propiamente presentar a los doce como partícipes de los sucesos que tendrán lugar a continuación. El mismo habría introducido en v. 20 la caracterización del traidor como «uno de los doce». Puede suponerse que los destinatarios del discurso de Jesús en v. 18 fueron originariamente «sus discípulos». Muy probablemente, Marcos encontró ya la perícopa como parte integrante de un relato de la pasión 81. En esa dirección apuntan la perícopa introductoria de 14, 12-16 y la tensión que existe entre 14, 18-20 y 10 s. En una ocasión se anuncia la acción; en la segunda ocasión, está ya realizada en principio. No obstante, hay que contar con que la perícopa fue una tradición independiente al principio 82, o se compone de dos partes independientes: la escena de la mesa, en la que Jesús anuncia que sería entregado por uno de sus discípulos (18-20), y la exclamación de lamento y de advertencia (21). La escena de la mesa, en la que Jesús se dirige a sus discípulos, fue ampliada -prescindiendo de la añadidura ya mencionada- con dos elementos que se corresponden entre sí: la mención expresa de la comida en el segundo genitivo absoluto y el «el

79. Con Dormeyer, *Passion*, 94 s; Schenk, *Passionsbericht*, 185 s, quien piensa en un resto de tradición.

80. Contra Lohmeyer 300; Schweizer 162; Knox, *Sources* 1, 21. Este último atribuye Mc 14, 17-21 a una fuente de los doce.

81. Schenke, *Studien*, 199-237, considera Mc 14, 17-20 como R. de Mc.

82. Con Bultmann, *Geschichte*, 284; Cranfield 423; Schnackenburg Π , 239.

que come conmigo», que cierra el v. 18⁸³. Este último elemento hace desaparecer el punto culminante que presentó en otro tiempo v. 20b. A la pregunta de si las añadiduras provienen de Marcos o de un redactor anterior a él habrá que responder inclinándose, más bien, en este último sentido.

El nacimiento de la tradición tuvo lugar en el cristianismo judeopalestino, como sugiere la alusión a la costumbre de la comida (20b). En cuanto a la forma, hay que calificarla de oráculo profético puesto en escena.

Estructuralmente, hay que comparar la exclamación con Lc 17, 1 s. De acuerdo con la estructura dada previamente se divide en tres partes: anuncio de un suceso; lamentación contra aquel que pone en marcha el acontecimiento; anuncio del castigo. La parte primera se desvía del esquema en la medida en que el suceso —altamente complicado— es presentado como acción voluntaria del Hijo del hombre (*ὁπάρχει*) y como dispuesta por Dios (*καθὼς γέγραπται*). Las partes segunda y tercera son antiguas y hay que relacionarlas con su judeocristianismo orientado apocalípticamente. Si Hijo del hombre es original aquí, nos encontraríamos en presencia del anuncio más antiguo del padecimiento que utilizó ese título. Posiblemente, sin embargo, «el Hijo del hombre» ha penetrado aquí desde la parte primera secundaria⁸⁴. El oráculo confirma que el problema de Judas preocupó fuertemente a la comunidad.

El análisis creó el fundamento para la desmembración en dos partes: la escena de la mesa (17-20), oráculo del Hijo del hombre (21). En la primera predominan los verbos relacionados con la comida: la crisis se hace presente en la esfera íntima de la participación de la misma mesa. La repetida indicación de la entrega mientras están a la mesa ha sido configurada de manera paralela en 18 y 20: *εἰς*⁸⁵ ...*ὁ ἐσθίων* (ο *ἐμβαπτόμενος*) *μετ' ἐμοῦ*. Frases carentes de predicado —la reacción de los discípulos en 19b y la repetición del dicho de Jesús en, 20a— indican el nerviosismo en que se vio envuelto el grupo. Dentro

83. eL ya Hirsch, *Frühgeschichte* 1,152. Lohmeyer 301, pretende degradar arbitrariamente 18c a la categoría de «nota marginal de un lector versado en la Biblia».

84. Schenke, *Studien*, 269-274, reconstruye la parte primera de la manera siguiente: El Hijo del hombre es entregado (a los ancianos). Según Schenke, el *Sitz im Leben* de la lamentación podría haber sido la confrontación con un cristianismo que disculpaba la acción de Judas porque era necesaria desde la vertiente de la historia de la salvación. A pesar de que en el siglo II puede demostrarse esta tendencia en el grupo gnostizante de los cainitas, que produjo también un «Evangelio de Judas», tal tendencia es demasiado hipotética para Mc 14, 21. Según Bultmann, *Geschichte*, 284, Lc 22, 21 es la versión más antigua del dicho. Acerca de las contradicciones existentes en la argumentación bulmaniana, cf. Suhl, *Funktion*, 51. También Robbins' 33 s valora v. 21 como exclamación independiente y la interpreta a la luz de Sal 22, 6,9 s.

85. La paralelización habría ido aún más lejos si se hubiera leído con Koiné D: *εἰς ἐκ τῶν δώδεκα*.

de la lamentación se da un juego de palabras entre Hijo del hombre y «ese hombre».

Explicación

Al atardecer viene Jesús –eI contexto de la narración indica a 17-20 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 sólo a la comida, sino a todo lo que sigue, hasta la disolución de su círculo (14,50) ⁸⁶. La narración pasa inmediatamente a la comida sin describirla con más detalle. Tan sólo importa el dicho que pronuncia Jesús durante la comida. La introducción «yo os aseguro» da a conocer la importancia de tal dicho. No es seguro si el término ἀνακειῖσθαι (en Marcos aparece también en 6, 26: el banquete para celebrar el nacimiento de Antipas) designa de suyo una comida festiva ⁸⁷. En el contexto se refiere, naturalmente, a la comida pascual preparada por los dos discípulos y cuyos perfiles, sorprendentemente, no se destacan. El dicho de Jesús ilumina de repente el círculo más estrecho en torno a él desde dentro. El anuncio de la entrega alude a la acción de Judas, el traidor. Pero no se apunta a su persona, sino a su acción. Se quiere recalcar que la realiza uno que pertenece al círculo de los doce: «uno de vosotros». La mención expresa a la comunión de mesa debe valorarse como alusión a Sal 41, 10 (cf. Jn 13, 18) ⁸⁸. El salmo trata de uno que está enfermo, es perseguido y del que se distancian los amigos: «Hasta mi amigo íntimo en quien yo confiaba, el que comió mi pan (LXX: ὁ ἐσθίων ἄρτους μου), ha levantado su calcañar contra mí». Es de tener en cuenta que, en los salmos de Qumram, el maestro de justicia acusa utilizando la misma palabra del salmo: «Todos los que comieron mi pan me volvieron la espalda» (IQH 5,23 s) ⁸⁹. En el marco del círculo de los doce hay que destacar que los doce están destinados a estar con Jesús (3,14), a mantener una íntima comunión con él. La reacción de los discípulos es de tristeza. La pregunta que

86. Según Schnackenburg *ŉ*, 238, los doce representan a la comunidad. Para Marcos, sin embargo, ellos están más marcadamente al lado de Jesús o constituyen el puente entre Jesús y la comunidad posterior.

87. Según L. Goppelt, *ThWNT VIII*, 210, el verbo tiene frecuentemente sentido diferenciado y significa: recostarse para la comida.

88. Negado por Schenke, *Studien*, 216. Que los lectores no habrían reconocido la alusión a la Escritura no sirve de argumento. Tal objeción afectaría a muchos pasajes en los que se dan auténticas reminiscencias de la Escritura. Mt 26, 21 ha suprimido la reminiscencia, tal vez porque el salterio no tiene fuerza probatoria teológica para él.

89. eL G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 1963 (StUNT 2), 240.

formulan sucesivamente cada uno de los discípulos no es tanto de rechazo, sino de incertidumbre acerca de la situación personal (¿acaso yo?). Desde esa perspectiva se hace claro el sentido auténtico del anuncio de Jesús. No pretende ser una advertencia al traidor ni está orientada primariamente a la comunidad. Por el contrario, contiene un núcleo dogmático: Jesús ha dado a conocer una disposición de Dios. Frente a ella, el nombre se ve sumido en la inseguridad. Con todo, hay que acentuar de nuevo que ese anuncio no anula la culpabilidad. No se ha reflexionado todavía sobre la influencia conjunta de la voluntad divina y la responsabilidad humana. Ambos aspectos deben quedar uno junto al otro. 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 ⁹⁰. 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. La comunión de mesa es acentuada por una variante que quizás es original: en el *mismo* plato (εἰς τὸ ἓν τρῦβλιον) ⁹¹. Puede traducirse el término griego por fuente, bandeja, plato, plato sopero ⁹². El anuncio presupone que todos los comensales utilizan el mismo recipiente, en el que mojan con un trocito de pan. Esta situación de la comida es compatible con toda comida judía, también con la comida pascual ⁹³. En el último caso se referiría a los aperitivos (*charoset*), durante los cuales había en la fuente zumos de frutos o agua salada ⁹⁴. No es evidente concluir a posteriori que se trata de una comida pascual.

21 La lamentación y el dicho de advertencia conclusivos traen consigo un cambio de perspectiva. Si hasta el presente se centró la atención, en el hecho de la traición, ahora ocupará el lugar central la partida del

90. Para *ἀπεῖσθαι*, cf. 10, 22. En LXX, el verbo liene significados marcadamente diversos: enfadarse (1 Re 29, 4), excitarse (Gén 45,5), lamentar (Is 15,2), estar preocupado (Is 19, 10), etc. En Koiné D ⊕ it Orígenes se prosigue el diálogo en v. 19: «y otro: ¿acaso yo?». Wohlenberg se declaró partidario del carácter primigenio de esta continuación y la refirió a Marcos, que habría estado presente en la mesa (l). ¿Nació esta ampliación bajo la influencia de Mt 26, 25?

91. Ofrecido por B C* ⊕ 565.

92. Cf. Bauer, *Wörterbuch*; Passow s.v. La Vulgata traduce equivocadamente *catinas* (mesa) o traspone la situación banquelil a otro estadio de la cultura.

93. Cf. Rut 2,14: «Acércate aquí, puedes comer pan y mojar tu bocado en el vinagre». Cf. Jn 13,26.

94. La costumbre de que cada participante en la comida pascual tuviera su propia mesita con su fuente no es testificada antes del siglo III. Cf. Jeremias, *Abendmahls Worte*, 64 s. Por consiguiente, el plato común no es objeción alguna contra la comida pascual.

Hijo del hombre. Marchar (*ὄπαιγεῖν*) 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 ⁹⁵, pero en el contexto parece sugerirse una referencia a Sal 41. Viene a continuación la exclamación, resaltada con *δέ* de acuerdo con el estilo (cf. Lc 17, 1b). Va dirigida a ese hombre. La calificación proviene de la biblia griega, donde aparece repetidas veces en anatemas ⁹⁶. Como figura contrapuesta del Hijo del hombre, aquel entrega a éste. El término *παραδιδόνα* adquiere significación teológica en unión con la marcha voluntaria y con el cumplimiento de la Escritura. La maldición sobre el traidor está acuñada previamente en los textos apocalípticos: «Sería mejor para ellos (los pecadores y los negadores del Señor de los espíritus) no haber nacido jamás» (Hen el. 38, 2) ⁹⁷. Alude al juicio final, pero no implica necesariamente la condenación. En el macrotexto del evangelio de Marcos está en tensión con 3, 28, pero recibe de ahí una cierta mitigación.

Juicio histórico y resumen

El juicio histórico de la perícopa oscila entre dos extremos. Por una parte, se la entiende histórica y psicológicamente como advertencia última a Judas ⁹⁸. Y por otra, se la considera como prueba de una profecía, relacionándola con Sal 41, 10 ⁹⁹. Arriba se rechazaron ya ambas posiciones. El carácter teológico de la narración no apunta a decir cómo fueron *realmente* las cosas, sino al trasfondo del destino de Jesús en conjunto. Por consiguiente, la narración es histórica en un sentido más profundo ¹⁰⁰.

Para Marcos es importante el hecho de que los doce son llamados a constituirse en testigos de los padecimientos de Jesús y la realidad de

95. Según Dibelius, *Formgeschichte*, 185, la referencia general a la Escritura responde a un postulado enraizado en la fe pascual.

96. Lev 17,4.9; 20, 3.4.5; Núm 9, 13; Dt17, 5; 29, 20; Jer 20,16; 23, 34. En Hen et 95, 7; 96,8; 98, 13 s; 100,7 pueden encontrarse lamentaciones en el contexto de los padecimientos de los justos. Cf. Herm v 4, 2, 6.

97. Cf. bBer 17a: «El que no cumple los mandamientos por ellos mismos, sería mejor que no hubiera sido creado». -*καλόν* tiene, en v. 21 como en 9, 43.45.47, significado comparativo.

98. Carrington 311; Taylor 539. La exégesis más antigua desplazó ocasionalmente la última cena de Jesús a Betania. Pruebas en Klostermann 145.

99. G. K. Feigel, *Der Einfluss des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte*, Tübingen 1910, 47; Bultmann, *Geschichte*, 284.

100. Lohmeyer,302.

que, con el fracaso de uno de ellos, cada uno de los restantes es puesto en entredicho. Con ello, se desplaza el interés y pasa de la persona de Judas al grupo de los doce. Se puede reconocer un deseo parenético. La estrechísima relación con Jesús no preserva del pecado de la apostasía.

En el contexto, la situación de la comunión de mesa remite a la siguiente situación de la comunión eucarística. A pesar de que Marcos no menciona explícitamente una «comunión de Judas», se ha dado a entender que también los indignos pueden aproximarse a la comida del Señor. Cristológicamente, la perícopa destaca que Jesús va voluntariamente a la muerte. La ida del Hijo del hombre a la muerte aparece casi como un acto de majestad. Su entrega contrasta con la traición de ese hombre.

6. *La institución de la alianza* (14, 22-26)

Schürmann, H., *Die Semitismen im Einsetzungsbericht bei Markus und bei Lukas* (Mk 14, 22-24/L k 22,19-20): ZKTh 73 (1951) 72-77; Vogels, H., *Markus 14, 25 un Parallelen, en Vom Wort des Lebens* (FS M. Meinertz), Münster 1951,93-104; Lohse, B., *Miirtyrer und Cottesknechte*, 1955 (FRLANT 64),122-129; Turner, N., *The Style of St. Mark's Eucharistic Words*: JThS 8 (1957) 108-111; Temple, S., *The two traditions of the Last Supper, Betrayal, and Arrest*: NTS 7 (1960/61)77-85; Emerton, J. A., *Mark XIV 24 and the Targum to the Psalter*: JThS 15 (1964) 58-59; Dockx, S., *Le récit du repas pascal Marc 14, 17-26*: Bib 46 (1965) 445-453; Hahn, F., *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung*: EvTh 27 (1967) 337-374; Gese, H., *Psalm 22 und das NT. Der iilteste Bericht vom Tode lesu und die Entstehung des Herrenmahles*: ZThK 65 (1968) 1-22; Chordat, J. L., *lésus devant sa mort dans l'évangile de Marc*, Paris 1970; Patsch, H., *Abendmahl und historischer lesus*, 1972 (CThM 1); Grassi, J. A., *The Eucharist in the Cospelof Mark*: AEcR 168 (1974) 595-608; Gnilka, J., *Wie urteilte lesus über seinen Tod?*, en Kertelge, K., *Der Tod lesu. Deutungen im NT*, 1976 (QD 73) 13-50; Pesch, R., *Das Abendmahl und lesu Todesverständnis*, 137-187; Merklein, H., *Erwiigungen zur Überlieferung der ntl. Abendmahlstraditionen*: BZ 21 (1977) 88-101.235-244; Emminghaus, J. H., *Stammen die Einsetzungsworte der Eucharistie von lesus selber?*: Bibel und Liturgie 53 (1980) 160-180; Kertelge, K., *Das Abendmahl lesu im Markusevangelium*, en Zmijewski, J.-Nellessen, E. (oos), *Begegnung mit dem Wort*, Bonn 1980,67-80; Blank, J., *Der «eschatologische Ausblick» Mk 14, 25 und seine Bedeutung*, en Müller, P.-G.-Stenger, W. (eds.), *Kontinuität und Einheit* (FS Fr. Mussner), Herder, 1981, 508-518. Más bibliografía, cf. *supra*, p. 253 ¹⁰¹

22 Y mientras estaban comiendo, tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio a ellos y dijo: Tomad. Esto es mi cuerpo. 23 Tomó una copa, pronunció la acción de gracias, se la dio, y todos bebieron de ella. 24 y les dijo: Esta es mi sangre de la alianza que será derramada por muchos. 25 Yo os aseguro: ciertamente, no beberé ya del producto de la

101. Cf. también Patsch* 363-388; F. Hahn, *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls*: EvTh 35 (1975) 553-563.558-560.

vid hasta el día aquel en que lo beba de nuevo en el reino de Dios. 26 Y **después** de cantar los himnos, salieron hacia el monte de los Olivos.

Análisis

El introductorio genitivo absoluto «mientras estaban comiendo» establece la conexión con lo precedente y es secundario ¹⁰². Puesto que el empalme de sucesos de este tipo es infrecuente en Marcos ¹⁰³, hay que atribuirlo al redactor anterior a Marcos, quien estableció la unión con lo anterior. En un primer momento, se transmitió la tradición de manera independiente. Por eso es de suponer que se habrían mencionado en ella el nombre de Jesús (¿y de los discípulos?). En la narración continuada de la pasión, tal mención dejaba de ser necesaria. 1 Cor 11,23-26 confirma la independencia de la tradición. Cuando se habla aquí de la noche en la que Jesús fue entregado no se da a entender la necesidad de presuponer ya la existencia de un relato de la pasión independiente. Se recuerda el acontecimiento. En otros términos: la tradición de la última cena es anterior a un relato continuado de la pasión; al menos de un relato en el que ya estuviera incluida la narración de la tradición de la cena ¹⁰⁴.

En Marcos 14, 22-26 sorprende no encontrar, si exceptuamos ὄμνήσαντες, 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. Afirmar que la tradición de la cena desplazó un relato de la pascua más antiguo ¹⁰⁵ resulta tan poco convincente como el descubrimiento de huellas de un tal relato o del relato de la comida, por ejemplo, en los versículos 23b.25 ¹⁰⁶. El análisis, que debe circunscribirse a las observaciones más importantes, tiene que establecer una comparación con las referencias paralelas Mt 26, 26-30; Lc 22, 15-20; 1 Cor 11,23-26. Aquí puede sorprender Mt 26 porque la investigación de este texto lo ha afirmado de forma casi unánime como derivación secundaria de Marcos.

Mc 14, 22-26 se compone del relato de la institución enmarcado narrativamente (22-24), de una perspectiva marcada por la escatología (25) y de la información de que habrían cantado los himnos y

102. Cf. Schenk, *Passionsbericht*, 190; Schenke, *Studien*, 287. Ambos se declaran partidarios de la R. de Me. Dislinla es la postura de Pesch, *Abendmahl*, 156.

103. Nueva utilización de un suceso mencionado ya.

104. De dislinla manera Pesch, *Abendmahl*, 153.

105. Bultmann, *Geschichte*, 285 s.

106. Cf. los esfuerzos de Dockx*; Dormeyer, *Passion* 100-110; Schenk, *Passionsbericht*, 189-193; Finegan* 66-69.

habrían salido para el monte de los Olivos (26). Lc 22,15-20 invierte la secuencia: la (doble) perspectiva escatológica se encuentra al principio (16 y 18). En Pablo se ha reducido mucho esta segunda y no es citada como palabra de Jesús: «Anunciáis la muerte del Señor *hasta que él venga*» (1 Cor 11, 26b). Si se compara el relato de la institución de Marcos con el de 1 Cor 11, se notará que Pablo ha reducido el marco narrativo al mínimo. Mientras que Marcos dice que él (Jesús) les dio el pan, que todos ellos bebieron, que él les dijo, en Pablo falta toda indicación de complemento. Ni siquiera la exhortación: «¡Tomad!» tiene correspondencia alguna (Mc 14,22). La ausencia de complementos significa que el destinatario del texto es la comunidad en el sentido de que es llamada a la ulterior realización; mientras que en Marcos ella escucha un suceso protagonizado por Jesús y sus discípulos. Ella conoce ya lo escuchado, pero esto se coloca en la distancia de lo informado ¹⁰⁷. El carácter de una etiología cultural de la tradición paulina se refuerza mediante la introducción en 1 Cor 11, 23a, que indica tiempo y nombre de la persona actuante; así como por la orden de repetición, ausente en Marcos. La redacción de Marcos tiene el carácter de informe de una comida. La pregunta acerca de cuál tiene mayor antigüedad debe responderse en sentido positivo por la etiología. Pero esto no significa en modo alguno que el texto paulino sea preferible desde todos los puntos de vista y que lo transmitido no provendría de una acción de Jesús. Pablo (y Lucas) han conservado un detalle que, por estar en contradicción con la praxis de la comunidad en Corinto, debe ser considerado como histórico: Jesús habría tomado la copa después de la comida. «La copa después de la comida» es, tal vez, término técnico judío para el vino después de comer ¹⁰⁸.

En las palabras referidas al pan Marcos difiere de Pablo y de Lucas en que puede prescindir de una fórmula-ὄπερ. Tan sólo la utiliza en las palabras de la copa. Lucas la ofrece igual dos veces: en las palabras sobre el pan y en las de la copa; Pablo sólo en las palabras del pan. ¿Dónde hay que ubicar originariamente esta fórmula? Si se supone que las palabras paulinas y lucanas que interpretan la copa son preferibles frente a Marcos, la fórmula-ὄπερ no puede haber estado aquí. Porque ese dicho sitúa la nueva alianza en primer plano y el carácter artificial del texto de Lucas («Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que será derramada») indica claramente que ha sido compuesto a partir de la versión de Marcos y de Pablo. Las palabras

107. Así ya Kloslermann 146. Cf. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 183-185; Schenke, *Studien*, 314, define Mc 14, 22 ss como anámnesis cultural. Schenke, *Passionsbericht*, 191, habla, en cuanto a la tradición paulina, de un cuño calequético-didáctico.

108. Palsch* 72.

Paulinas sobre el pan —«Este es mi cuerpo por vosotros»— difícilmente pueden ser las más antiguas, porque su carácter griego aparece con demasiada fuerza. El lucano «Esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros» se explica perfectamente como relleno y armonización con la correspondiente utilización en las palabras de la copa (τὸ ἐκχυννόμενον ὑπέρ). Por consiguiente, podría considerarse como el más antiguo el dicho de Marcos sobre el pan, y la fórmula-ὑπέρ está ligada a la palabra sobre la copa 109. La palabra sobre el pan, en la versión de Marcos, no es un enigma si se tiene presente que ella constituye una unidad con la palabra sobre la copa. Más fuertes son las divergencias que existen entre Marcos y Pablo en las palabras referidas a la copa. Ante todo, éstas consisten en que, según Pablo, la copa de la última cena hace entrar en vigor la nueva alianza y el tema de la sangre está subordinado a la idea de alianza, mientras que, según Marcos, la identificación del contenido de la copa con la sangre está en primer plano y el motivo de la alianza está subordinado a este pensamiento.

A favor de la configuración secundaria del texto de Marcos hablan los siguientes motivos: 1. El texto, con su doble genitivo (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης), parece sobrecargado. Esto se mantiene en pie a pesar de que es posible traducirlo de nuevo al lenguaje original arameo (entonces: mi sangre de la alianza) 110. 2. Cuerpo/sangre no constituyen dos conceptos en el marco de una conceptualidad antropológica. Sería necesario carne/sangre 111. 3. La puesta en paralelo del dicho del pan y del de la copa (τοῦτο ἐστίν...) permite concluir que se ha producido una armonización en el lenguaje litúrgico. 4. Sin embargo, no se pone en paralelo lo interpretado en cada uno de los casos. En paralelo con el pan, se esperaría la mención del vino. Pero τοῦτο en v. 24 se refiere a *nonjπlOv* y hace que se transparente el *τοῦτο τὸ nonlπlOv* de la versión paulina 112. 5. El dicho de Marcos sobre la copa insinúa la idea de beber la sangre, pensamiento difícilmente aceptable por la

109. Según Hahn* 358 s, se pasó la fórmula-ὑπέρ de la palabra sobre la copa a la palabra sobre el pan para aligerar a la primera. Palsch* 77; Pesch, *Abendmahl*, 154, la relacionan con la celebración de la eucaristía *sub una*, es decir: con una forma, en la que sólo se degustaba el pan eucarístico. Schenke, *Studien*, 322 s, opina que la expresión-ὑπέρ habría estado unida originariamente con la palabra sobre el pan. De igual manera Merklein* 98, que prefirió a Lc 22. 19b (ciertamente con ὑπέρ πολλῶν). Jeremias, *Abendmahlsworte*, 188 se expresa escépticamente respecto de las palabras de la transformación: «En la mayoría de los casos se trata en ellas de glosas marginales, que posteriormente se introducen en diversos pasajes del texto». En la expresión-ὑνέπ sería distinto, puesto que, literariamente, ésta no puede derivarse de un arquetipo.

110. Cf. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 187. Para la cuestión de los semitismos, cf. Schürmann*, Turner*; Jeremias, *Abendmahlsworte*, 165-179. Es relativizada por éste mismo (187).

111. Con Lohse, *Miirtyrer*, 125, para el texto primigenio arameo hay que suponer *gufa* (no *basar*) como equivalente de *σῶμα*. Para la discusión de este tema, cf. Patsch* 83.

112. Cf. Schenke, *Studien*, 321 s.

sensibilidad judía 113. Tenemos que imaginar el proceso aproximadamente de la siguiente manera. *Al comienzo hay una versión del dicho de la copa, que corresponde en lo esencial a la transmitida por Pablo* 114. Si al principio la acción del pan y la de la copa estaban separadas por la comida, el unir las condujo a una paralelización del texto. Esta tuvo, al mismo tiempo, como presupuesto teológico, una acentuación más fuerte de los dones ofrecidos: cuerpo y sangre de Cristo. Entendidos como ofrenda adquirieron tanta importancia que la idea de alianza pasó a un segundo término en comparación con ellos. Motivos formales a causa de la sobrecarga del texto pudieron llevar a dejar fuera la calificación de la alianza como nueva, ya que la realidad se conservaba aunque no se expresara 115. Por eso, se designó la sangre como derramada por muchos. Esta expresión es preferible a la fórmula de donación «por vosotros», sobre todo si se tiene en cuenta que en Marcos encierra una sonoridad semítica. Hay que compararla con Mc 10, 45b y tal vez reproduciría un artículo de fe arraigado en el cristianismo judeo-palestino 116. Con su reconocimiento tal vez estaba ligada una visión que iniciaba la misión de los gentiles. Sin embargo, si nuestro análisis es correcto, la fórmula-ὕπερ se añadió secundariamente a las palabras de interpretación 117.

Las observaciones narrativas en 23b y 26 dependen de la presentación de la tradición de la cena como relato de comida. Ya que presumiblemente resuena en ellas el motivo de la pascua, deben ser atribuidas, probablemente, a aquel redactor que introdujo 14, 12-16 118. La perspectiva escatológica en v. 25 debe compararse con Lc 22, 18. Lucas da la impresión de ser una reproducción abreviada y helenizada de Marcos, pero podría estar formulada también independientemente del documento-base de Marcos 119. El «yo os aseguro» introductorio, que falta en Lucas, debe considerarse como reforzamiento de la afirmación, añadido con posterioridad. V. 25b, la frase-ὄταν, duplica la indicación de tiempo (aquel día, en el reino de Dios) y

113. Prefieren el texto de Marcos Pesch, *Abendmahl*, 169 s; Pesch Π, 364-377; Patsch* 87; Jeremias, *Abendmahlswoorte*, 181-189. Schenke, *Studien*, 310-319 se inclina a favor del texto de Pablo.

114. Esto es válido *el/m grano salis*. Así Lc 22, 20 es más original en la supresión de la conjunción copulativa y en la colocación de ἐν τῷ αἵματι μου. De manera similar Merklein* 98.

115. Para Patsch* 87, la idea de la nueva alianza es tan importante que no puede él imaginarse su sustitución por «sangre de la alianza». Según él, éste es un motivo decisivo para preferir el texto de Mc.

116. Patsch* 170-182, ha elaborado su «carácter fragmentario».

117. Hahn* 362 s y nota 91, opina que la idea de alianza sería secundaria en Mk 14, 24.

118. πάντες debe verse en el contexto referencial de v. 27.28.31.50, donde aparece también.

119. Cf. Patsch* 92-95; Lohmeyer 303 s; Pesch, *Abendmahl*, 148 s.

tiene, con *καινόν*, un grecismo claro. Tal vez también él sea ampliación ¹²⁰, que se limita a desarrollar lo que está ya contenido en 25a. Al mismo tiempo trae un desplazamiento del acento de una profecía de muerte, que indica la certeza de la resurrección, a un anuncio de esa certeza que presupone la muerte violenta. Marcos tomó la tradición de la cena sin practicar en ella mutaciones esenciales. Su forma es la de la comunidad cristiana judea-helenista.

Explicación

Jesús pronuncia la bendición mientras comían; no para iniciar el 22
banquete. En virtud de nuestro análisis no podemos sacar conclusiones importantes de esta determinación temporal. Tal bendición cuadra con la comida pascual, que Marcos presupone, pero también con la comida de amistad. En la comida de la pascua preceden la bendición del día festivo, la primera copa, los aperitivos de hierbas y zumos, el recuerdo de la pascua, enmarcado por la segunda copa. La comida propiamente dicha comienza con la bendición sobre los panes ázimos. En este lugar nos encontraríamos en la comida pascual. También en la comida de amistad se distingue entre aperitivos y comida propiamente dicha. Mientras que en los aperitivos cada uno pronuncia interiormente la alabanza, la comida principal fundamenta la propia comunión de la comida. Tomar, bendecir, partir, son términos técnicos de la oración judía sobre la mesa. Una conocida bendición de la mesa dice: Bendito eres tú, Señor, nuestro Dios, Rey del mundo, que haces brotar pan de la tierra ¹²¹. Presumiblemente, el judío consideró la eulogía (*beraká*) y el trocito de pan que se le ofrecía, cortado de la torta de pan por el presidente de la mesa para darlo a cada uno de los comensales, como vehículo de bendición. La mención de la donación y de la sorprendente invitación a tomar, dirigen de nuevo la atención al pan partido ¹²². Nuevo respecto de la comida judía es la palabra de interpretación que se refiere no al acto de partir, sino al pan partido y repartido. No existe un sentido simbólico que vea en el romper o en lo roto una alusión a la muerte violenta ¹²³. Además, este símbolo muy

120. CL Berger, *Amen-Worte*, 54-58.

121. CL Jeremias, *Abendmahlsorte*, 103.

122. Según Schenke, *Studien*, 327, la invitación expresa, posiblemente, un cierro reparo frente a las sustancias eucarísticas. Sin invitación expresa, uno no se atreve a comer. *λάβετε* falta en k. Por el contrario, la Koiné añade, además, *φάγετε*. Es una influencia de Mt 26, 26. k formula en paralelo con v. 23 b la frase complementaria: «y todos comieron de él». Más bien hay que responder negativamente a la pregunta de si se conocía la invitación en la comida judía. La inscripción *λάβε εὐλογίαν* sobre un vaso judío de oro apenas es capaz de documentar un uso. A este respecto, cL K. H. Rengstorf, *Zu den Fresken in der jüdischen Katakomben der Villa Torlonia in Rom*: ZNW 31 (1932) 33-60 (57).

123. Contra Klostermann; Jeremias, *Abendmahlsorte*, 215.

general sería ininteligible. La interpretación del pan ázimo en la comida pascual no se realizaba en la eulogia del pan, sino ya en el recuerdo de la pascua. Su referencia era también otra («Este es el pan de la aflicción que nuestros padres comieron en Egipto»). Jesús refiere el pan inmediatamente a sí mismo o a su cuerpo. Puesto que *soma* es un circunloquio que designa a la persona, el término podría traducirse también: esto soy yo mismo ¹²⁴. Los comensales adquieren en la comida una nueva comunión con él. Desde la perspectiva de la palabra sobre la copa se pone claramente de manifiesto que se trata de una comunión con aquel que va a la muerte. Desde aquí, la última cena empalma con las comidas que Jesús celebró con los hombres, con los discípulos, con los pecadores, durante su vida pública. Si allí estaba él corporalmente presente, ahora le representa el pan del que participan los comensales. Jesús no comió del pan. De la palabra sobre el pan recibe *λάβετε* este significado complementario. En unión con la versión que Marcos da de la palabra de la copa, la palabra de interpretación sobre el pan adquiere un sentido que acentúa la desviación de la celebración total de la comida. *Soma*, puesto en paralelo con la sangre que será derramada, es el cuerpo del sacrificio. Quienes lo degustan, se unen no sólo con el *Christus passus*, sino que tienen, además, participación en esa muerte y en la bendición que él dispensa.

23 Viene a continuación la acción de la copa. En la comida pascual, la degustación del cordero se sitúa entre la bendición del pan y del vino. En el ritual se trata de la tercera copa. En un banquete ordinario, la comida separa las acciones del pan y de la copa. Hay que prestar atención al cambio de *εὐλογεῖν* por *εὐχαριστεῖν* ya que en la comida judía se pronuncia una bendición dos veces ¹²⁵. Podría elegirse la oración de acción de gracias porque se pronunciaba al final de la comida. Hay que suponer que *εὐχαριστεῖν* es una referencia a la comida eucarística. La observación de que todos bebieron de la copa viene demasiado pronto. La palabra de interpretación sigue todavía. Presumiblemente debe, a causa del *logion* en 25, evitarse la impresión de que también Jesús bebió ¹²⁶. 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 ¹²⁷. Aunque no se puede excluir

124. Cf. E. Schweizer, ThWNT VII, 1056; J. Behm, ThWNT III, 735; Pesch, *Abendmahl*, 172.

125. Cf. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 123. También aquí cabría esperar *εὐλογεῖν*.

126. No hay que extraer consecuencias teológicas de esta construcción *hysteron-proteron*. Contra Schweizer; Schenk, *Passionsbericht*, 190.

127. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 140; Jeremías, *Abendmahlsworte*, 63 s, se declaran partidarios de la copa común. Y apoyan su opinión en testigos posteriores y en las costumbres de los beduinos de nuestros días. La copa individual es defendida por H. Schürmann, *La supervivencia de la causa de Jesús en la comida postpascual del Señor*, en Id.,

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 ¹²⁹. En conexión con *λάβετε* se dio a entender, más bien, que se degustaron realmente los bienes ofrecidos y que los comensales recibieron participación en ellos. En el contexto más amplio, *πάντες* es una alusión al fracaso de todos, que Jesús anunciará (14, 27.50). La degustación de la comida no preserva del fracaso en la hora decisiva.

En la frase de interpretación referida a la copa, Jesús relaciona ésta con su sangre. Con la copa sólo puede referirse a su contenido, el vino, que será ofrecido como bebida. El color rojo del vino, tal vez puede presumirse ese color, no permite interpretación simbólica alguna ¹³⁰. Sangre de la alianza —en el mundo judío la expresión designa frecuentemente la circuncisión— es alusión a Ex 24, 8. 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 ¹³¹. Según Zac 9,11, los prisioneros serán liberados de la mazmora «en virtud de la sangre de esta alianza». La institución de la alianza confiere redención y salvación. En la palabra de la copa se concretiza la salvación transmitida como expiación universal. Derramar sangre significa lo mismo que ser matado, porque, según la concepción bíblica, la sangre es considerada como portadora de la vida. Desde esa perspectiva se ve claramente que la copa ofrecida regala comunión con el Señor que se entrega a la muerte. Es cierto que, según Ex 24, no se atribuyó fuerza de expiación a la sangre de la antigua alianza. Pero sí en el *targum* contemporáneo ¹³², de forma que se sugería una unión entre alianza y expiación. La pascua tiene, por el contrario, sólo relaciones lejanas entre expia-

¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, Salamanca 1982, 73-104. Según Billerbeck IV, 58 (a Lc 22, 17), los discípulos habóan repartido enlre si la copa de vino ofrecida escanciando de ella cada uno en su propia copa.

128. Se confiere mayor fuerza a esto ulteriormente con el artículo *τὸ ποτήριον* en v. 23 en la Koiné.

129. Contra Schweizer. La concepción se encuentra, ciertamente, extendida. Rechazada por Schenke, *Studien*, 326; Patsch * 72.

130. Contra Jeremias, *Abendmahlswozte*, 215.

131. La variante, atestigüada por diversos manuscritos, «mi sangre de la nueva alianza» (con artículo y sin *ἐν*) debe ser considerada como armonización formal con la tradición de Lucas y de Pablo.

132. *Targum Onkelos y Jerushalmi 1*, sobre el pasaje que nos ocupa.

ción y alianza 133. ἐκχέω (derramar) puede emplearse repetidamente para designar el derramamiento de la sangre sacrificial (Lev 4, 7.18.25.30.34 Y otros) y el sacrificio de libación (Is 57,6). Se discute 134 si la expresión echa mano aquí de Is 53, 12b: «Ya que indefenso se entregó (el siervo) a la muerte». Sin embargo, el concepto de muchos, los destinatarios de la expiación, es un préstamo de Is 53, 11 s 135. Aquí hay que tener presente que, probablemente, se concibió ya la muerte del siervo de Dios como reparación hecha una vez, pero que abole todos los sacrificios expiatorios ofrecidos continuamente 136. 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 137. Designa la universalidad del mundo, al igual que puede llamarse al siervo «luz para todos los pueblos» (cf. Is 42, 6; 49, 7 s). Se desprende que la palabra de interpretación se orienta en dos direcciones: por una parte, la idea de alianza se refiere al círculo de los doce, que puede ser considerado como el fundamento del nuevo pueblo de Dios. Por otro lado, la expiación universal dirige la atención a los impíos y hacia los pueblos gentiles. Así, la alianza abierta de nuevo adquiere significación universal y Cristo, que va a la muerte, aparece como vencedor que comienza a ejercer una soberanía universal. La idea de alianza está marcada profundamente por la concepción de que Dios es rey 138.

- 25 Con un dicho profético, caracterizado en cuanto a la forma por la doble negación, Jesús habla a continuación de su destino personal. En línea con la peculiaridad de muchas expresiones «yo os aseguro», también este dicho abre el futuro con certeza, en un doble avance. En primer lugar, con el anuncio, en forma de juramento, de este no beber más, se caracteriza esta vez como la última 139. No se emite un voto de renuncia 140. Fruto de la vid es un idiomatismo semítico 141. Después

133. Cf. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 216 s y 217 nota 2; Lohse, *Miitryrer*, 126 nota 3. Más optimista es el juicio de N. Füglistler, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, 1965 (StANT 8), 233-265.

134. Positivamente juzga Jeremias, *Abendmahlsworte*, 218, negativamente Thyen, *Sündenvergebung*, 162 s.

135. Hahn* 362 s; Patsch* 180-182.

136. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 1966 (ATO 19), 216.

137. Contra Pesch, *Abendmahl*, 177 s; Pesch N, 360.

138. Según M. Weinfeld, ThWAT 1, 804, uno de los resultados de la nueva investigación sobre *berith* consiste en haber puesto de manifiesto la conexión entre alianza y soberanía regia de Dios.

139. O a f dan mayor fuerza: no volveré a beber (οὐ μὴ προσθῶ πεῖν); cf. Bauer, *Worterbuch*, 1426.

140. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 199-210, ve en el dicho una declaración solemne de renuncia a favor del Israel impenitente. El habría ayunado en la última cena. J. se apoya en Lc 22, 16-18, donde el dicho se encuentra como doble sentencia y está colocado antes de la comida.

141. Cf. Ber 6, 1: «Bendito es Dios que crea el fruto de la vid».

de la «pausa oscura» de la muerte, debe comenzar, en cambio, un nuevo beber en aquel día. Con ello, la comida presente es relacionada con la comida escatológica en la consumación celestial. Aquélla no anticipa a ésta, pero garantiza la seguridad de su venida ¹⁴². La consumación celestial se lleva a cabo con la revelación de la soberanía regia de Dios, que es inminente y no se realizará sin Jesús. De esta manera, la palabra expresa su esperanza futura y la certeza de la resurrección. Ya en los profetas (Is 25, 6), pero también en la apocalíptica, se describe el tiempo mesiánico y salvífico de la consumación como banquete de alegría: «Entonces comen ellos con el Hijo del hombre, se reclinan y se ponen en pie por toda la eternidad» (Hen el. 62, 14; cf. sBar 29, 8) ¹⁴³. Según la expectativa de los monjes de Qumram, el sacerdote-mesías preside en la comida escatológica (IQSa 2,11-22). Pero Jesús no habla de una posición especial que él tendrá en esa comida. Tampoco habla explícitamente de la recuperada comunión de comida con los discípulos (como Mt 26, 29: con vosotros), sino que se refiere escuetamente a su lugar en aquella mesa. En el contexto inmediato puede verse esta profecía cargada de promesa como pareja con el dicho de amenaza 14, 18-21 ¹⁴⁴.

La perícopa se cierra con una nota narrativa. El canto de un himno cuadra con la comida pascual, pero también con la celebración eucarística. Dado que se presupone una comida pascual, tenemos que pensar en el pequeño Hallel (recitación de los salmos 114 ó 115-118) ¹⁴⁵, que tenía lugar al final de la celebración. El concepto himno (*himnon*) para el Hallel es atestiguado sólo precariamente, pero no es de esperar que se elija el término especializado ¹⁴⁶. La ida nocturna al monte de los Olivos, no a 'Betania, prepara 14, 32. No existe razón alguna para atribuir aquí significación teológica alguna al monte de los Olivos ¹⁴⁷. El que le va a entregar conoce la ubicación de Getsemaní. 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

142. Por eso, difícilmente puede interpretarse v. 25 como corrección en el sentido de una reserva escatológica frente a una concepción entusiástica de la eucaristia, como quiere Schenke, *Studien*, 333 s.

143. Cf. Billerbeck IV, 1146 s.l 1154-1159.

144. Dormeyer, *Passion*, 109 y nota 288, se basa a este respecto en un esquema veterotestamentario.

145. Existió una discusión entre rabinos acerca de la amplitud del Hallel. Rabi Híll lel señala Sal 115 como comienzo del pequeño Halle!. Cf. Billerbeck IV, 72.

146. Linnemann· 86 s, considera v. 26 como una expresión de la perplejidad de Marcos, que no podía permitir que una noticia banal viniera a continuación de la comida eucarística. Pero ¿cómo podía designar el Halle! un autor que escribe en griego?

147. Schenke, *Studien*, 352, desearía entender de nuevo el monte de los Olivos como polo contrapuesto a la hostil Jerusalén. Pero, en esta ocasión, Jesús será apresado allí.

Jerusalén. La vertiente sur del monte de los Olivos entraba dentro de tal circunscripción ¹⁴⁸.

Juicio histórico

El enjuiciamiento histórico de la tradición de la última cena tiene que incluir la pregunta de si la última cena de Jesús fue una comida pascual o no. Como hemos visto, las alusiones a una comida pascual o los rasgos que pueden considerarse como próximos a ella no son numerosos —si prescindimos de la tradición posterior 14, 12-16— Y la determinación de ellos no es segura: el plato común, la copa común, el himno. A favor de la comida pascual hablan el lugar de Jerusalén y la noche (1 Cor 11, 23). En contra de la comida pascual pueden invocarse circunstancias que se contarán durante las horas próximas y durante el día festivo de la pascua. Nos referimos a la reunión del sanedrín, el llevar armas (14, 47), el retorno de Simón a la ciudad (15, 21). Y sobre todo: ¿es posible que Jesús fuera ajusticiado en el día festivo de la pascua? Habrá que comentar las mencionadas particularidades en su trasfondo histórico, pero no constituyen impedimento insuperable alguno. La ejecución de Jesús en la fiesta podría, incluso, haber sido intencionada: para que sirviera de intimidación a las masas de los peregrinos a la fiesta. Recientemente se pensó que Jesús celebró una comida de acción de gracias (*todá*) en la que un salvado daba gracias por la reincorporación a la comunidad y por la recuperada paz con Dios ¹⁴⁹. Sal 22, que fue considerado como trasfondo para una *comida-todá*, influyó teológicamente en el relato de la pasión y no puede ser valorado como fuente histórica. Frente a propuestas más antiguas, que hablan de una comida *kiddush* o *haburot*, surgen interrogantes ¹⁵⁰. La comida *kiddush* abría el sábado. Para la comida de fraternidad no es perceptible motivo legal alguno. ¿Habría llamado Jesús a los discípulos —de la presencia de mujeres nada se nos dice— a un banquete festivo ordinario? En tal caso, puede suponerse una comida pascual. Pero habría que cuidarse de convertir la pascua en eje de la interpretación ¹⁵¹.

La comida eucarística de la comunidad deriva de la última comida de Jesús. La investigación distingue repetidas veces entre dos tipos de comida: una comida en la que la comunidad, continuando las comi-

148. Cf. Billerbeck II, 833 s.

149. Gese* 19-21; Schweizer 165. Se llega a dudar de si existió una *comida-todá*.

150. Cf. Cranfield 422.

151. Según Jeremías, *Abendmahlsworte*, 214 s, Jesús se entendió en la celebración de la cena como escatológico cordero pascual que representa la consumación de todos los sacrificios pascales realizados hasta aquel momento. Para el tema de la comida pascual, Cf. 35-78.

das que Jesús celebró con los hombres, espera ansiosamente, con alegría escatológica, al que viene; y otra comida en la que recordaba la muerte de Jesús, cuyos frutos salvíficos le fueron aplicados a ella en la comida y bebida ¹⁵². Detrás de ambos tipos están la mirada escatológica (14, 25 par), por una parte, y las palabras de interpretación sobre el pan y la copa, por otra. Sin embargo, ambos tipos no pasan de ser aspectos que pueden unirse y formar una unidad. En las palabras de interpretación sobre el pan, cuya forma fundamental está recogida en 14,22, hemos reconocido que el pan partido y repartido representa a Jesús y que los comensales mantienen, al comer, la comunión con él. Ya en esta idea se da una conexión con las comidas que celebró Jesús durante su vida pública con los discípulos, amigos y pecadores. Hay que hacer conciliable esta palabra con las intenciones de Jesús al igual que la palabra de interpretación sobre la copa, cuya forma fundamental fue para nosotros la versión paulina. La idea de la alianza escatológica estaba viva en el judaísmo (cf. Jub 1,16-28; Bar 2, 35; Dam 6,19; 8,21). Está íntimamente relacionada con la idea de que Dios será rey; y, por consiguiente, está abierta a la expectativa de la soberanía de Dios, predicada por Jesús ¹⁵³. Naturalmente, sólo se atribuirá a Jesús la posibilidad de concluir una nueva alianza con Israel, llevada a cabo mediante su entrega a la muerte, si se acepta que él tuvo certeza de su muerte y que estuvo revestido de la conciencia de su condición de enviado mesiánico. La idea del Dios misericordioso, idea que él trajo a los hombres, sólo puede ser un juicio contra su interpretación positiva de la muerte en el sentido de una muerte salvífica, si se unilateraliza esta imagen de Dios y se pone sordina a su llamamiento a decidirse y a convertirse, llamamiento presente en su predicación ¹⁵⁴. En conexión con la forma del decurso histórico de la cena, presentado aquí como posible, esta comida aparece como importante todavía en su realización total y los dones ofrecidos no pasan aún a primer plano como sacrificio. Esta figura «presacramental», que tomó consistencia en la mirada retrospectiva a la cruz y a la resurrección, es, probablemente, prepasual ¹⁵⁵. V. 25, al principio, tenía más el conte-

152. Cf. E. Schweizer, ROO 31, 16 s.

153. Cf. O. Quell-J. Behm, ThWNT, II, 105-137.

154. Contra P. Fiedler, *Pecado y perdón en el cristianismo*: Concilium 98 (1974) 215-224; Id., *Jesús und die Sünder*, 1976 (BBETH 3), especialmente 271-277. Para el mensaje de Jesús, Fiedler desarrolla la concepción radical del Dios misericordioso y compasivo partiendo de los puntos de apoyo veterotestamentarios (especialmente de Oseas). Cf. también A. Vogtle, *Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu*, en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu-Deutungen in NT*, 1976 (QD 74), 51-113, especialmente 88-104, el único que atribuye Mc 14, 25 a Jesús.

155. Con ello corrijo o amplío la opinión expresada en Onilka* 50. Merklein* 235-243 adscribe a Jesús la idea de la expiación universal, unida con las palabras de interpretación sobre el pan, y como palabra de la copa Mc 14, 25. Considera la idea de la alianza como introducida después de pasqua en la tradición de la eucaristía.

nido de profecía de la muerte. Mediante su mirada centrada en aquel día, mantiene firme la tensión escatológica.

Resumen

Si ya el redactor anterior a Marcos consideró la tradición de la última cena como un componente de la pasión, Marcos la introduce en el evangelio, que se orienta hacia la cruz y la resurrección. Cierra la serie de comidas que Jesús celebró con pecadores (2, 15 ss) y con el pueblo (6, 35 ss; 8, 1 ss) e introduce a los discípulos en la pasión. Con ello se provoca ejemplarmente su confirmación y al lector se da a entender que él, con su participación en la misma comida, se encuentra situado en idéntico camino.

Ciertamente, en Marcos los doce son quienes tienen la prerrogativa de concelebrar por primera vez la cena del Señor. Con ello se pone el cimiento a lo que continuará y se establece el recuerdo retrospectivo de aquella primera celebración. Los doce, como patriarcas de la nueva alianza, la han transmitido. Para el evangelista, el aspecto universal podría haber sido más importante que la idea de expiación. Jesús murió por los pueblos a los que se debe llevar ahora el evangelio (13, 10).

Historia de su influjo

Como es imposible presentar aquí la historia de la interpretación del texto de la última cena, lo que equivaldría a tener que presentar la parte de la historia de los dogmas que afecta a la eucaristía, tarea que nos desborda por completo ¹⁵⁶, tocaremos tres problemas que ocuparan a los intérpretes de tiempos anteriores y que se prestan para poner claramente de manifiesto cómo el planteamiento, presa de intereses especulativos, pudo desviar de la comprensión del texto ¹⁵⁷. En un momento se cargó el acento sobre la pregunta de si Jesús mismo gustó los dones eucarísticos. Ireneo de Lyon ¹⁵⁸ responde afirmativamente a la cuestión cuando cita v. 25. Le siguen Hilarío ¹⁵⁹ y Agustín ¹⁶⁰. Crisóstomo ¹⁶¹ opina que Jesús comió y bebió para que los discípulos no preguntaran asustados al escuchar sus palabras: ¿tenemos que beber sangre y comer carne? También según Jn 6, 66 muchos se habrían escandalizado al escuchar la palabra de la promesa. Tomás

156. Cf. F. Hahn, art. *Abendmahl*, PThH 21, 32-64 (abundantes indicaciones bibliográficas 62-64).

157. Cf. Vogels* 93-104.

158. *Adv. Haer.*, 5, 33, 1. heneo parte de Mt 26, 29.

159. PL 9,1065 (*In Me.* cap 30, 2).

160. PL 34, 37 (*De doctrina christ.*, 2, 3,4).

161. PG 58, 739 (Comentario de Mt).

de Aquino ¹⁶² titula uno de los artículos de su *Suma*: «¿Tomó Cristo su cuerpo y su sangre?». Y, en la parte positiva de su respuesta, cita el dístico de origen desconocido: *rex sedet in coena turba cinctus duodena, se tenet in manibus, se cibab ipse cibus*. En el siglo XIX, los autores católicos se escandalizan porque creen que la concepción contradiría la idea de la *communio* ¹⁶³.

La segunda cuestión, que se ha mantenido viva hasta en los comentarios de nuestro siglo, es la que se refiere a la «comunidad de Judas». Es orientadora la información ofrecida por Hilario ¹⁶⁴, que soluciona teológicamente lo que es un problema histórico. Considera imposible que haya bebido en la mesa de la cena con el Señor uno que no consiguió entrada para el banquete celestial en el reino eterno.

En tercer lugar, los comentaristas se ocuparon de la promesa de Jesús de que volvería a beber de nuevo en el reino de Dios. Y se desgaja de muy diferentes maneras la punta escatológica de esta promesa. Está extendida la creencia de que aquel día en el que comenzará un nuevo beber debe ser relacionado con el tiempo que va de la resurrección a la ascensión de Jesús. Los evangelios y también Hech 10,41 informan de que el Resucitado se sentó a la mesa con sus discípulos ¹⁶⁵. Otros identifican aquel día con el tiempo de la Iglesia, en el que los comensales, comiendo y bebiendo en la mesa eucarística, logran la comunión con el Señor ¹⁶⁶. Según Calmet ¹⁶⁷, Jesús llama a su resurrección su reino porque, con la fundación de la Iglesia, ha comenzado ya su soberanía. Esta interpretación, muy extendida en la edad media, atestigua una forma de escatología presente en la que no sólo se intercambia el reino de Dios con el reino de Cristo, sino que, además, este último es equiparado a la Iglesia. Una concepción cerrada del mundo hizo que el dinamismo de la idea de *basileia* escatológica al final de los tiempos pasara a un segundo plano. Ireneo que defendió la doctrina del milenarismo, utiliza la promesa de Jesús, junto con Rom 8, 19, como argumento escriturístico principal a favor de su concepción escatológica. El último de sus cinco libros *Adversus Haereses* se cierra con el comentario de la *Vzta venturi saeculi*. Al final del decurso del mundo se encuentra un reino mesiánico terreno en el que los que consiguieron la resurrección comerán y beberán de nuevo con Cristo ¹⁶⁸. Otros exegetas en la Iglesia antigua mantienen firmemente la referencia a la eclosión definitiva del reino de Dios ¹⁶⁹.

162. p. 3, qu. 81, art. 1.

163. Cf. Vogels* 98 s.

164. O. c.

165. EvHebr, Crisóstomo, Teofilacto, Eutimio Zigabeno. Cf. Vogels* 96, 99 s.

166. Euquerio de Lyon, Bruno de Segni. Cf. Vogels* 100-102.

167. Citado según Vogels* 100.

168. *Adv. Haer.*, 5, 33, 2.

169. Gregorio Nazianceno, Agustín, Beda. Cf. Vogels* 101.

7. *Dispersión y nueva reunión del círculo de los discípulos* (14, 27-31)

Kosmala, H., *The Time of the Cock-Crow*: ASTI 2 (1963) 118-120; Wilcox, M., *The Denial-Sequence in Mark XIV 26-31, 66-72*: NTS 17 (1970/71) 426-436; Steinseifer, B., *Der Ort der Erscheinungen des Auferstandenen*: ZNW 62 (1971) 232-265; Lorenzen, T., *Ist der Auferstandene in Galiläa erschienen?*: ZNW 64 (1973) 209-221; Pesch, R., *Die Verleugnung des Petrus*, en *NT und Kirche* (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1974, 42-62; Van Iersel, B., *«To Galilee» or «in Galilee» in Mark 14, 28 and 16, 7?* ETL 58 (1982) 365-370; Derrett, J. D. M., *The reason for the cock-crowings*: NTS 29 (1983) 142-144.

27 Y Jesús les dice: Todos vosotros os escandalizaréis, pues está escrito: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas. 28 Pero después de mi resurrección iré delante de vosotros a Galilea. 29 Entonces Pedro le dijo: Aunque todos se escandalicen, yo no. 30 Y Jesús le dice: En verdad te digo que tú hoy, en esta noche, antes de que el gallo cante dos veces, tú me habrás negado tres. 31 Pero él insistía: Aunque tenga que morir contigo, no te negaré. También todos los demás decían lo mismo.

Análisis

La perícopa tiene muchas conexiones referenciales. El anunciado fracaso de todos debe verse en unión con la huida de todos (14, 50). En 14,66-72 se narrará detalladamente la traición de Pedro. El anuncio de que Jesús irá delante de ellos a Galilea se convertirá en realidad en 16, 7. Estas conexiones múltiples permiten reconocer el carácter integrador de la perícopa y dan pie para suponer que fue creada para unir entre sí las tradiciones individuales o para configurar más firmemente su unión. Surge la pregunta acerca de la relación que existe entre 14, 27-31 Y 14, 66-72. La afirmación de que 14, 27 ss es más antiguo¹⁷⁰ arranca de que en v. 27 s tendríamos ante nosotros una tradición antigua que explica teológicamente la huida histórica de los discípulos a la vista de la cruz y presenta el fracaso de Pedro como ejemplo del fracaso de todos los discípulos¹⁷¹. La narración 14, 66-72 habría sido configurada a partir de la predicción. De esa manera, la acción de Pedro habría adquirido carácter personal, mientras que en 14,27 ss actuaría como portavoz de los discípulos. Frente a esto, hay que decir que en 14, 27 ss están entrelazados los futuros comportamientos de todos y el de Pedro, pero, sin embargo, mantienen el carácter personal. Todos son interpelados por Jesús (27), todos reac-

170. Linnemann* 85-93; Wilcox* 434.

171. También Lohmeyer 311 s; Schweizer 167; Lorenzen* 213 suponen una antigua tradición en 28 ó 27 s. Basarse para *esto* en Jn 16,32 s quita fuerza de convicción a la hipótesis de que allí se reelaboró tradición sinóptica o de Me.

cionan (31b). Esta inclusión confiere unidad al conjunto 172. Pedro acepta, ciertamente, lo que Jesús dice a todos, pero se distancia de los demás con su palabra y con su futura acción, así como es interpelado individualmente por Jesús ($\sigma\upsilon$ acentuado en 30). V. 30 es secundario respecto de 14, 66 ss. La acción que se preconiza a Pedro experimenta, mediante la palabra de Jesús, una interpretación necesaria para la comunidad. V. 30 no puede existir sin 14, 66 ss. La correspondencia entre anuncio y realización tal vez llegó incluso a ser reforzada con posterioridad. El doble canto del gallo ($\delta\acute{\iota}\varsigma$ en 30) vuelve a aparecer en 14, 72 ($\acute{\epsilon}\kappa$ δευτέρου) de manera repentina. Tal vez provenga esto de Marcos, porque el segundo canto del gallo tenía significación especial entre griegos y romanos. La segunda indicación de tiempo «en esta noche» (Quinto a «hoy») es anterior al evangelista ya que, en contra de la intención de Marcos, se basa en la división judía del día 173. El introductorio «yo te digo» podría, por el contrario, provenir de Marcos 174. El término πάντες crea la correspondencia entre 27 y 50. No debería discutirse que el escándalo de los discípulos se materializa en la huida, puesto que el *factum* de la huida, concebido desde un principio como distanciamiento del Maestro que padece, es descifrado teológicamente 175. πάντες empalma también con v. 23b. V. 27b y 28 interrumpen el hilo. La respuesta de Pedro no se refiere en modo alguno a la cita escriturística ni a la promesa. La ruptura no se explica diciendo que 29 ss penden de 27 s como tradición más antigua, sino afirmando que 27b. 28 constituyen una inclusión redaccional 176. En v. 28 se percibe la mano de Marcos especialmente en Galilea y en el preceder de Jesús (como en 10, 32) 177. Pero 27b.28 constituyen una unidad inseparable. La intervención de Marcos pone de manifiesto simultáneamente que 27a.29-31 son anteriores a Marcos y son partes de un relato de la pasión.

En cuanto a la forma, hay que calificar a la perícopa como profecía puesta en escena. Pero en cuanto a la estructura no se identifica con 14,18-21. La diferencia consiste en que allí se repite el mismo anuncio pero sometiéndolo a una transformación, y con ello es fortalecido, mientras que aquí se dirige la atención hacia dos acontecimientos distintos. La pregunta de los discípulos «¿acaso yo?», en 19, está emparentada estructuralmente con la reacción de Pedro en 29 (<<pero

172. Dormeyer, *Passion*, 115; Schenk, *Passionsbericht*, 228, consideran v. 31 como R. de Mc.

173. Según Schenk, *Passionsbericht*, 227, «en esta noche» es, tal vez. R. de Me.

174. Con Schenk, *Passionsbericht*, 227.

175. Puesto en duda por Schenke, *Studien*, 364; negado por Linnemann* 89.

176. Cf. Hirsch, *Frühgeschichte* 1,155; Wendling, *Entstehung*, 170; Suhl, *Funktion*, 64; Schenke, *Studien*, 354-460, considera la totalidad de la sección 14,27-31 como R. de Me.

177. Otros argumentos filológicos en Schenk, *Passionsbericht*, 226 s.

yo no») (en ambas falta el verbo). Pero también existen diferencias aquí (forma de la pregunta/afirmación; expresión de la inseguridad/de la seguridad subjetiva). Por consiguiente, no puede ponerse en entredicho desde 14, 27-31 la independencia histórico-tradicional de 14, 18-21, propuesta arriba.

Explicación

27-28

De camino hacia el monte de los Olivos (cf. v. 26), 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 judía¹⁷⁸; y en los evangelios va unido a Jesús (6, 3: ἐν ἀντίῳ; cf. par 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 Biblia¹⁷⁹, habla del juicio que caerá sobre el pastor y el rebaño y que conducirá a la desaparición de éste. El pastor es ya en Zacarías una figura positiva, mesiánica, y no puede interpretarse a la luz de Zac 11, 16 s¹⁸⁰. En el texto masorético se dice «mi pastor, hombre de mi compañía». La imagen del pastor se utiliza repetidas veces en el nuevo testamento en relación con la muerte de Jesús (cf. Jn 10, 11; 1 Pe 2, 24 s). La muerte del pastor y el fracaso de los discípulos como contenido de la afirmación profética caracterizan el conocimiento de Jesús acerca de las disposiciones de Dios, a las que él se doblega. Pero tampoco aquí queda eliminada la culpa de los discípulos¹⁸¹. Mas la dispersión de los discípulos no es el final, como tampoco la cruz es el final de Jesús. Por el contrario, oímos hablar inmediatamente de la resurrección de Jesús y de un nuevo comienzo en el discipulado. Los v. 27b.28 son, considerados estructuralmente, un anuncio de la pasión y de la resurrección, pero formulan ambas cosas desde un punto de vista especial¹⁸². El interés apunta hacia la suerte de los discípulos. «Después de mi resurrección» es una indicación de tiempo, pero, en cuanto tal, es fundamento para el establecimiento de una nueva relación entre

178. Cf. G. Stühlin, ThWNT VII, 343 s.

179. Se cita según LXX Q. Cf. J. de Waard, *A Comparative Study of the OT Text in the Dead Sea Scrolls and in the NT*, 1965 (STDJ 4), 38.

180. Contra Suhl, *Funktion*, 63.

181. Según Jeremías, *Teología*, 344 s, v. 27 indicaría que los discípulos serían arrastrados al sufrimiento de Jesús. Según J., el dicho proviene de Jesús. Pero se anuncia la dispersión del círculo de los discípulos, a los que presenta como culpables. La cita es la única cita veterotestamentaria expresa en el relato de la pasión de Marcos.

182. En el fragmento Fayyum falta v. 28, según Grundmann, por motivos dogmáticos; para asegurar la preferencia de Jerusalén frente a Galilea.

Jesús y los doce. Como Resucitado, irá delante de ellos a Galilea. Se ha entendido esto como retorno del Resucitado a la vida terrena, en la cual éste pondrá en escena una marcha victoriosa hacia Galilea, donde se debe realizar plenamente su actuación, en la parusía. Es de suponer la referencia a la parusía ya que no se habla de aparición alguna. Si se interpretaba el versículo como palabra del Señor en este sentido ¹⁸³, sin embargo Marxsen toma la idea de la parusía en el plano de la historia de la redacción ¹⁸⁴. En éste se percibe la conexión entre los versículos 28 y 16, 7. Recibimos allí la enseñanza complementaria de que los discípulos verán al Resucitado en Galilea. Por eso no puede entenderse literalmente el preceder, sino sólo en el sentido de que él estará en Galilea temporalmente antes que ellos. En consecuencia, Marcos presupone la presencia de los discípulos en Jerusalén en los días que siguieron al viernes santo y esa presencia permite a iniciativa de Jesús que se reúnan de nuevo en Galilea después de la catástrofe. La significación histórica de esto deberá discutirse en conexión con 16, 7. Pero contra la tesis de la parusía hay que objetar ya que ésta no es mencionada expresamente en v. 28 como se menciona la aparición del Resucitado. Ir por delante (*προάγειν*) no es término técnico del lenguaje pastoril ¹⁸⁵, pero, en conexión con la cita de Zac 13, 7, continúa la imagen del pastor y del rebaño. En Marcos insinúa el seguimiento (10, 32). Con esa imagen se ha dado a entender que el seguimiento será posible otra vez después de la pascua, que el Señor lo restablecerá graciosamente. Entonces ellos, los que fueron ciegos ante la cruz y respecto de la cruz, le entenderán mejor y serán capaces de llevar a cabo las tareas ya encomendadas de proseguir la obra de Jesús, de predicarlo (cL 3, 15). De esta manera, Galilea, tierra del comienzo, será también la provincia del nuevo inicio. Marcos no convierte con ello a Galilea en un signo teológico ¹⁸⁶. Como fue el embrión primitivo de la actuación de Jesús, de igual manera ahora respecto de los acontecimientos de la pascua (cf. a 16, 7).

En su respuesta, Pedro no se refiere a la promesa, sino únicamente **29-31** al anuncio de la apostasía de la fe. Ciertamente, él aparece de nuevo como el portavoz de los doce, pero, como es evidente, habla tan sólo por interés personal. Quiere saberse personalmente excluido de la crisis que amenaza y asegurado de que él la superará. Su conducta autosegura indica que el círculo de los discípulos comienza ya a

183. W. Michaelis, *Die Erscheinungen des Auferstandenen*, Basel 1944, 61-65; Jeremias, *Theologia*, 345; ya Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung* 433, nota 1.

184. *Evangelista*, 79 ss. Lohmeyer dice respecto del pasaje que «la obra de la resurrección debe ser consumada», pero con ello piensa en lo mismo que Marxsen, que elaboró la tesis de Lohmeyer.

185. Así Pesch, *Verleugnung*, 52 nota 31. In 10,4 emplea *ἐμπροσθεν πορεύεσθαι*.

186. De distinta manera Schenke, *Studien*, 458.

disolverse. En lugar de confiar en la gracia, construye él sobre sus propias posibilidades. La respuesta de Jesús se dirige personalmente a él. Por ello su fracaso es más que la simbolización de la apostasía de todos. El introductorio «yo te digo» y el cúmulo de determinaciones de tiempo confieren al anuncio el carácter de inevitable¹⁸⁷. Esas determinaciones se corresponden con la manera judía de computar el día, según la cual el nuevo día ha comenzado ya con la puesta del sol. El segundo canto del gallo, por el contrario, tiene numerosos paralelos en la literatura greco-romana y señala la salida del sol¹⁸⁸. Esto podría ser una alusión simbólica al cambio de pensar de Pedro, que ciertamente se producirá demasiado tarde y en un momento en que depende por completo de la gracia de Dios. Porque antes se separará de Jesús. El compuesto ἀπαρνέομαι, que da mayor fuerza al verbo-base (distanciarse, negar), aparece en el relato de la negación sólo en el recuerdo retrospectivo expreso del dicho de Jesús en 14, 72 (verbo simple en 14, 68.70) Y puede encontrarse en la biblia griega sólo en Is 31, 7 (para el distanciamiento de los ídolos). El que Pedro niegue a Jesús en el patio de la casa del sumo sacerdote es para algunos intérpretes un delito demasiado insignificante¹⁸⁹. Pero hay que valorarlo como expresión del comportamiento global del discípulo en la pasión, donde éste no está junto a Jesús y confirma esto públicamente, en cierto modo como anti-confesión.

La respuesta de Pedro da testimonio de una autoconfianza crecientemente. El narrador subraya esto con «pero él insistía» (ἐκπερισσῶς)¹⁹⁰. El discípulo es consciente del martirio que amenaza. Y lo formula casi en forma paulina, como un morir con Jesús. Naturalmente, no se trata de un acontecimiento que resulta de la comunión con Cristo fundada sacramentalmente, sino de la consecuencia última del seguimiento (cf. 8,34)¹⁹¹. A la comunidad no pudo pasar inadvertido el martirio que Pedro padeció con posterioridad, de manera que ella fue capaz de sacar consuelo del fracaso de Pedro en la pasión de Jesús. Si los restantes discípulos aprueban la autoconfiada afirmación de su

187. Mt 26, 34; Lc 22, 34; Jn 13, 38 redujeron las indicaciones de tiempo, coincidiendo los dos últimos. La reducción repercutió en la tradición del texto de Mc y llevó a numerosas variantes. De nuevo es interesante el fragmento Fayyum. Allí el anuncio de Jesús dice: «El gallo cantará (κοκύξει) dos veces». Entonces se interrumpe el texto.

188. Ammianus Marcellinus, *rer. gest.*, 22, 14, 4: unde secundis galliciniis videtur primo solis exortus. Más documentación para el segundo canto del gallo, ya en Klostermann. La prohibición rabínica de tener gallos en Jerusalén, dada por motivos de pureza (los gusanos sacados por los gallos a la luz del día hacen impuroj, no fue seguida estrictamente. Por consiguiente, Marcos no cae en anacronismo cultural alguno. Cf. Billerbeck 1, 992 s.

189. Cf. Schenk, *Passionsbericht*, 227.

190. Para el término, cf. 6, 51.

191. Para la utilización del término, cf. 2 Cor 7, 3, sin embargo συναποθάνειν está referida allí a la comunión de los apóstoles con la comunidad.

portavoz, demuestran también que su comunión se resquebraja. Van desmembrados a la pasión y no saldrán airosos.

Resumen

Mediante los v. 27b.28, Marcos desplaza el acento de la perícopa trasladándolo de la suerte de Cristo a la de los discípulos o pone de manifiesto qué consecuencias importantes derivan de la suerte de Cristo para los discípulos. El pastor golpeado, matado, será motivo para que se disuelva la comunidad. Esto sucede a causa de su incompreensión de la cruz. Pero ésta trae el cambio. El Cristo resucitado irá a Galilea delante de los doce para fundar allí, de nuevo, la comunión con ellos. Mediante la experiencia de la cruz y de la resurrección de Jesús, el camino de la cruz se abrirá para ellos como camino de salvación¹⁹² y, a partir de entonces, comenzará a ser posible en toda su plenitud el seguimiento, que es siempre seguimiento de la cruz. La catástrofe en la que se vieron envueltos los que pretendieron buscar la seguridad en sí mismos les fuerza a reconocer que el seguimiento y la condición de discípulo son un regalo que viene de Dios. La existencia cristiana será imposible para aquel que se abandone a sí mismo. Estamos salvados cuando Cristo nos alarga su mano. Pero todo depende de que agarremos esa mano o no.

Para Marcos, el grupo de los doce tiene la misión de proseguir la obra de Jesús. Como acompañantes de éste, son testigos de su actuación. Pero comienzan a ser testigos inteligentes después de la cruz y de la resurrección, en la gratuita restitución de su condición de discípulos por medio del Resucitado.

8. *El fracaso de los discípulos en la agonía de Jesús (14, 32-42)*

Kuhn, K. G., *Jesus in Gethsemane*: EvTh 12 (1952/53) 260-285; McCasland S. V., «*Abba Father*»: JBL 72 (1953) 79-91; Kenny, A., *The Transfiguration and the Agony in the Garden*: CBQ 19 (1957) 444-452; Héring, J., *Zwei exegetische Probleme in der Perikope von Jesus in Gethsemane, en Neotestamentica et Patristica* (FS O. Cullmann), 1962 (NT. S 6), 64-69; Bornan, T., *Der Gebetkampf Jesu*: NTS 10 (1963/64) 261-273; Lescow, T., *Jesus in Gethsemane*: EvTh 26 (1966) 141-159; Barbour, R. S., *Gethsemane in the Tradition of the Passion*: NTS 16 (1969/70) 231-251; Unnik, W. C. van, «*Alles ist dir möglich*» (Mk 14, 36J, en *Verborum Veritas* (FS G. Stihlin), Wuppertal 1970, 27-36; Kelber, W. H., *Mark 14, 32-42: Gethsemane*: ZNW 63 (1972) 166-187; Mohn, W., *Gethsemane (Mk 14, 32-42)*: ZNW 64 (1973) 194-208; Galizzi, M., *Gesù nel Getsemani*, 1972 (BSRe14); Stanley, D. M., *Jesus in Gethsemane*, New York- Rarnsey 1980.

32 Y vienen a una propiedad de nombre Getsemaní. Y dice a sus discípulos: Sentaos aquí mientras yo hago oración. 33 Y toma consigo a Pedro, a Santiago y a Juan y comenzó a horrorizarse y a angustiarse. 34 y les dice: Mi alma está triste hasta la muerte. Permaneced aquí y velad. 35 Y él se distanció un poco, se arrojó al suelo y oraba que, a ser posible, pasara de él la hora. 36 Y decía: Abba, Padre, todo es posible para ti. Aparta de mí este cáliz, pero no (se haga) lo que yo quiero, sino lo que tú. 37 y viene y los encuentra dormidos; y dice a Pedro: Simón, ¿duermes? ¿No pudiste velar una hora? 38 Velad y orad para que no entréis en tentación. El espíritu (es) ciertamente dócil, pero la carne débil. 39 Se alejó de nuevo y oraba repitiendo las mismas palabras. 40 Volvió de nuevo y los encontró dormidos. Pues sus ojos estaban cargados y no sabían lo que le respondían. 41 Viene por tercera vez y les dice: ¿Continuáis durmiendo y descansáis? Ya pasó. Ha llegado la hora. Mirad: el Hijo del hombre será entregado en las manos de los pecadores. 42 ¡Levantaos! ¡Vámonos! Mirad: el que me entrega se ha aproximado.

Análisis

Los juicios emitidos sobre la perícopa desde la vertiente de la historia de la tradición pueden compendiarse en tres grupos. El primer grupo, del que Lohmeyer forma parte, considera la perícopa como «un todo cerrado»¹⁹³ que Marcos tomó sin introducir cambio alguno. Un segundo grupo, que inició Kuhn *, ve en ella dos tradiciones que narran independientemente el suceso en Getsemaní, pero están imbricadas la una en la otra. La tradición A, a la que Kuhn asigna v. 32.35.40 s, estaría acuñada cristológicamente. Está marcada «por el contraste de los discípulos, que no tienen ni la más remota idea, y la certeza de Jesús, reconocida en la oración, de que ha llegado la hora del Hijo del hombre y de que, según el plan de Dios, se cumple ella en su entrega en manos de los pecadores»¹⁹⁴. La tradición B, a la que se asignan los v. 33 s.36-38, perseguía una tendencia parenética. Se presenta a Jesús orante no por el interés en trazar una biografía, sino para proponerlo como «modelo que muestra cuál es la manera correcta de actuar para superar la hostilidad»¹⁹⁵.

Finalmente, un tercer grupo, encabezado por Bultmann, parte de un núcleo fundamental de la perícopa que fue enriquecido secundaria-

193. 313. Pesch Π, 386 asume el juicio.

194. 274.

195. 284 s. Schenk, *Passionsbericht*, 193-206 aquilata más el análisis de Kuhn indicando mitades y tercios de versículo. Criterio de determinación importante para él es el presente histórico. Hay que poner en duda la validez de este criterio. La interpretación moderna de los tiempos (H. Weinrich) ha puesto de manifiesto que el cambio de tiempos es normal en el ámbito literario como en el no literario (manera narrativa del pueblo).

mente 196. No es posible afirmar la unicidad de la tradición, pero resulta extremadamente difícil descomponerla, como pnt'hllll los resultados diversos de cada uno de los esfuerzos 197.

Hay que partir de la observación de que numerosos rasgos narrativos aparecen dos veces. En dos ocasiones pide Jesús a los suyos que vigilen: una vez a la totalidad de los discípulos (32) y otra a los 11 elegidos (34). Se menciona dos oraciones de Jesús, una formulada en estilo indirecto y otra en directo (35 s). La conclusión de la perícopa está sobrecargada (41 s). De manera especial sorprende que se mencione dos veces la entrega de Jesús. Aquí hay que considerar el cambio de Hijo del hombre como predicado al pronombre primera persona. No es posible utilizar como medio de la descomposición la orientación narrativa dirigida a la persona de Jesús (preocupación cristológica) y la intencionalidad parenética. El que divide así, tiene que admitir que el núcleo de la perícopa, sea cual fuere su delimitación, también tuvo en cuenta ya la parénesis 198. Además, existen modelos veterotestamentarios de la unión del doliente con sus amigos. Piénsese en el paciente Job y sus amigos (Job 2 ss). Habrá que mirar con reservas también la opinión de que las tres veces que Jesús se acerca a los discípulos dormidos es secundaria. La regla de la triplicidad está en consonancia con la manera narrativa popular. Lc 22, 39-46, donde se habla sólo de un encuentro, se debe a la estilización lucana. Además, se ha llamado la atención sobre los paralelos que la perícopa tiene con el relato de la transfiguración 9, 2-8 199. Al mirar detenidamente tales paralelismos, vemos que se reducen a la elección de los tres, a la actuación de Pedro como portavoz y a la observación «y no sabían 10 que le respondían» (cf. 9, 6a). La preferencia de los tres, que coincide con 5,40; 9, 2, es obra de Marcos en 14, 32. Su inclusión es artificial y proviene de una preocupación que abarca toda la historia de la pasión. Juntamente con 33a se habrá incluido el dicho en 32b. También la frase causal en 40b, formulada en su segunda parte de manera análoga a 9, 6 a, provendría del evangelista. Conocemos ya su inclinación a poner frases aclaratorias. Esta frase sirve aquí para destacar el fracaso de los discípulos, con 10 que expresa una preocupación típica de Marcos. La oración formulada indirectamente en 35b y v. 41b (a partir de ἤλθεν) coinciden en que introducen la hora

196. *Geschichte*, 288 s.

197. Si se compara los resultados de los análisis de Schenk, *Passionsbericht*; Schenke, *Studien*, 461-560; Dormeyer, *Passion*, 124-137; Lescow*, Kelber*, Mohn*, Linnemann* 11-40 se ve que las coincidencias no van mucho más allá de la atribución del lugar geográfico Getsemaní a la tradición. Se atribuye todos los versículos o semiversículos en parte al estrato A, en parte al estrato B y en parte a la R. de Me.

198. Schenke, *Studien*, 548.

199. Kenny*.

escatológica, que, como el predicado de Hijo del hombre, está enraizada en la mentalidad apocalíptica. Debería atribuirse la paternidad de ambos puntos al mismo redactor anterior a Marcos, que fue también el responsable de la coloración que dio en 14, 21 a la tradición sirviéndose de datos apocalípticos tradicionales. No podemos decidir con seguridad si v. 38 constituye una unidad. Por consiguiente, ese tema debe quedar abierto ²⁰⁰. Con todo, es posible entenderlo como unidad. Más importante es determinar la relación de la perícopa con la siguiente escena del apresamiento. En ella v. 43 empalma directamente con v. 42, aunque también aquí el genitivo absoluto puede ser redaccional. La indicación geográfica de Getsemaní en 32 debe unirse al apresamiento de Jesús, de forma que éste empalme con la agonía de Jesús. Si ambas perícopas están unidas ²⁰¹, es mejor renunciar a determinar la forma de 14,32-42 ²⁰². El v. 38 la sitúa, naturalmente, en las proximidades de un apotegma biográfico. Su patria es la comunidad cristianajudeo-palestinense. En favor de tal afirmación hablan la indicación geográfica Getsemaní, el bilingüe Abba -ὁ πατήρ, la expresión espíritu/carne, emparentada con Qumram.

La perícopa está totalmente marcada por Jesús como su sujeto. Si prescindimos de v. 32a, los discípulos son sujeto de la acción sólo en v. 40b, al que hemos calificado de redaccional. El venir, ir, nuevo retorno de Jesús, etc., confieren dramatismo interno al relato. Los verbos destacados son: orar (cuatro veces), velar (tres veces) y dormir (cuatro veces). Orar, velar y dormir establecen el contraste entre Jesús y los discípulos. La acción tiene en cuenta la regla de la triplicidad, pero, en las repeticiones segunda y tercera, la descripción es más sobria. La perícopa se subdivide en cinco pequeñas secciones: llegada a Getsemaní y selección de los tres (32-34); oración de Jesús (35 s); conversación con Pedro y los otros discípulos en el primer retorno (37 s); nueva oración y segundo retorno (39 s); tercer retorno, adoctrinamiento y partida (41 s) ²⁰³.

200. Schenke, *Studien*, 512-525, atribuye 38b a la tradición, 38a a la R. de Mc. De manera similar Schenk, *Passionsbericht*, 202-204. Según Dormeyer, *Passion*, 129 s, la totalidad del v. 38 es redaccional y Mc ha echado mano de un proverbio en 38b. Para Kuhn*, v. 38 es una unidad y está subordinada al estrato B, postulado por él. Linnemann* 32, que habla de una forma primigenia y de tres elaboraciones, adscribe v. 38 (como unidad) a la segunda elaboración de la redacción primigenia.

201. De manera similar Schenke, *Studien*, 463-471. Mohn* 202-204, quiere separar.

202. Dormeyer, *Passion*, 136, determina el documento-base de Mc como «contienda de oración», entendida como «género épico». Al texto de Mc 10 califica como leyenda. Con este término de la ciencia literaria se atina perfectamente en lo ejemplarizante de la actuación de Jesús.

203. Resulta casi imposible descubrir la triple estructura triple 32-34.35-41 a.41 b-42 constatada por Lohmeyer 313 s.

Jesús y los discípulos llegan juntos a Getsemaní. Se califica a Getsemaní como *xwpíov*, lo que corresponde a los términos lugar, término municipal, distrito, terreno o propiedad rústica ²⁰⁴. Es preferible esta última significación. Jn 18, 1 habla de un jardín. Hay que situar Getsemaní en el monte de los Olivos (Jn 18, 1: al otro lado del torrente Cedrón). El nombre es hebreo (no arameo) y, por consiguiente, presumiblemente antiguo. No es segura su derivación etimológica ²⁰⁵: lagar de olivar (*gat shemanim*); menos probable, valle de aceite o lagar de los signos (entonces por influencia del griego *σημεῖον*). Lagar de aceite como nombre para un lugar donde se prepara el aceite no está documentado en otra parte ²⁰⁶. Dalman piensa en una cueva, ciertamente para armonizado con el lugar de la tradición de los peregrinos ²⁰⁷. Sin embargo, tal vez sea atinada la tradición juánica del jardín. Jesús deja atrás a los discípulos para orar a solas. De su oración en soledad hemos escuchado ya en 1, 33; 6, 46. Que habría sentido la tentación de la posibilidad de huir, significaría abofetear la historicidad de la escena ²⁰⁸. Mediante la selección de los tres discípulos preferidos, la escena adquiere, más bien, el carácter de revelación y se sitúa en las proximidades de 9, 2 ss (o de la resurrección de los muertos 5, 40 ss) ²⁰⁹. Los tres se constituyen en testigos del suceso o fueron destinados para ello, ya que sólo se mantienen vigilantes en su comienzo.

Para Marcos, la revelación en Getsemaní es una especie de contrapeso a la revelación sobre el monte o en la casa de Jairo. Uno llega a entender quién es Jesús sólo después de conocer Getsemaní. Jesús comienza a horrorizarse y a angustiarse delante de los tres. No se indica el motivo de la angustia. Pero se habla el lenguaje de los salmos de padecimiento, aunque los dos términos griegos elegidos sean infrecuentes ²¹⁰ (ef. Sal 31, 10: «Tenme piedad, Yahvé, que en angustias estoy... pues mi vida se consume en aflicción»; también 22, 15; 39,

204. Prsigke-Kiessling, s. v.

205. Cf. Dalman, *Orte und Wege*, 340 s.

206. «Casa del molino de aceite» se llamó al lugar donde se elaboraba el aceite.

207. La tradición de los peregrinos señala una cueva de 17 metros de largo por 9 de ancho a la que sólo puede accederse a través de un paso angosto. Cf. C. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959, 387-399.

208. Contra Grundmann.

209. Según Barbour* 236 s, la selección de los tres discípulos en Mc remite en cada caso a un suceso que manifiesta la filiación divina de Jesús.

210. *ἐκθαμβεῖσθαι* sólo es conocido en el NT por Mc; y en LXX sólo aparece en Eclo 30,9. *ἀδημονεῖν* (literalmente: estar separado del pueblo, después: horrorizarse) lo utiliza Simaco Sal 61, 3 en la oración de un exiliado. En su lugar, Codex D trae *ἀκηδεμονεῖν*, que no es atestado en ninguna otra parte y es indeterminable en su sentido. Cf. Bauer, *Warterbuch*, 60.

13; 42, 12; 43, 5 etc.). En un lenguaje que jamás permite entrever un caso con perfiles biográficos, individuales, estos salmos pusieron a disposición una serie de plegarias de lamentación en la que puede reconocerse quien se ve en la estrechez y la miseria ²¹¹. El describir aquí y en lo que sigue al Jesús doliente con palabras tomadas del salterio persigue una intención: la de presentarlo como el Justo doliente.

Dirigiéndose personalmente a los tres les hace partícipes de su tribulación profunda. Utiliza palabras que recuerdan Sal 42, 6.12; 43, 5 (allí un estribillo), pero que no pueden calificarse de cita. Van más allá de las palabras del salmo. Añaden «hasta la muerte». Apoyándose en Jn 4, 9, hay que interpretar esto como deseo de morir. La angustia que se abate sobre Jesús es tan grande que la muerte podría significar liberación. Es curioso que en los Salmos de Qumram se transmite un dicho del maestro de justicia que alude de igual manera a Sal 42, 6. Ya la idea de la muerte: «Mi alma estaba confusa sobre mí hasta la aniquilación» (1 QH 8, 32)²¹². Jesús anima a los tres discípulos para que perseveren y velen. Como vigilantes, no deben dormir, sino prestar apoyo a su Maestro en los apuros de muerte. Además se prepara v. 38. Ellos deben velar por la cuenta que les tiene. Sólo más tarde podrá determinarse el sentido preciso del velar ²¹³.

35-36

Jesús se aleja un trecho de sus tres discípulos ²¹⁴ para orar. Quiere estar sólo en la oración. Ya desde el antiguo testamento se conoce la separación entre el que ora y sus más allegados (Abrahán: Gén 22, 5; Moisés: Ex 19, 3; el profeta: Jer 15, 17)²¹⁵, así como también los sumisos gestos de oración, el arrojarse al suelo (Abrahán: 17, 3; cf. Lc 17, 16). Para la oración de Jesús es aconsejable partir del v. 36 (cf. análisis). Aquí tenemos, en cuanto a contenido y a forma, una oración completa, que se divide en *invocatio, pars epica y prex* ²¹⁶. Especial

211. Cf. G. v. Rad, *Teología del antiguo testamento* 1, Salamanca 61986, 486 s.

212. 1 QH 8,4-40 lo adscribe al Maestro. Cf. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 1963 (StUNT 2), 249-264, especialmente 254 nota 15.

213. Constituye un rasgo grotesco en la interpretación zelota-política de Jesús el que Eisler. IHΣΟΥΣ ἦ, 528 y nota 6 entienda equivocadamente la orden de velar como indicación militar. Lohmeyer 319 compara la angustia de muerte de Jesús con el midrash Pesiqta Rabbati 36 (162a), donde se indica similares angustias de muerte del mesías doliente. Ciertamente el texto es muy posterior y, por consiguiente, inadecuado para establecer una comparación con el NT. Sin embargo, a la vista del amplio rechazo de la idea de un mesías doliente en el judaísmo es interesante. ¿Incluyen aquí concepciones cristianas?

214. La extendida variante *προσελθών*= se acercó (concretamente hasta los tres), representada en C Koiné D Θ, desfigura la imagen.

215. La soledad del orante en los salmos de sufrimiento (Sal 27, 10; 31, 12; 69, 9) está motivada de otra manera. Allí huyen los amigos por la deshonra que ha caído sobre el orante. Pero este motivo no aparece aquí. De distinta manera Schenke, *Studien*, 549.

216. Cf. v. Unnik*.

atención merece el tratamiento. El arameo Abba 217, originariamente una forma de balbuceo, solía utilizarse en tiempo de Jesús tanto como tratamiento, para el *status emphaticus* («el padre»), así como también para la forma «mi o nuestro padre», pero refiriéndolo únicamente al padre terreno. Si el tratamiento de Dios como Padre no es demostrable en el antiguo testamento (exceptuando Ec10 23, 1 Y4LXX), si está escasísimamente documentado tanto en el judaísmo palestinese como helenista, deberá ser considerado como propio de las comunidades cristianas (cf. Gá14, 6; Rom 8,15). Arraiga en la oración de Jesús y expresa su incomparable relación con Dios. Confirma esto el hecho de que, según los evangelios, Jesús jamás se une con los discípulos mediante la expresión «nuestro Padre». Por el contrario, al referirse a Dios, le llama «Padre, mi Padre» (Mt 11,25 s; 26, 39.42)²¹⁸. El bilingüe Abba- ὁ πατήρ documenta el bilingüismo de la comunidad palestinese trasmisora. En la *pars epica*, Jesús ensalza la omnipotencia del Padre. La expresión «todo es posible para ti» es una fórmula utilizada en las oraciones²¹⁹, pero aquí apunta a aquella omnipotencia de Dios con la que él dirige la historia de los hombres. En la *prex* se recurre a la imagen del cáliz que, durante la comida, ofrece el anfitrión a los comensales. Dios alarga a Jesús el cáliz de la desgracia. Por eso no es destino estúpido y oscuro el sufrimiento que se abate sobre él. Si en la teología judía martirológica se aplicó la imagen al sufrimiento en el martirio, en el antiguo testamento expresa la ira de Dios que viene, con el juicio, sobre personas individuales o sobre colectividades de pueblos²²⁰. Aquí se mezclan ambos aspectos, de manera que, con el sufrimiento, Jesús acepta la ira que debería golpear a otros. Caso de que la petición pudiera dar la impresión de cierta inseguridad en la postura de Jesús frente al sufrimiento²²¹, la oración es la expresión de la subordinación completa de su voluntad a la divina²²². También este motivo se encuentra ya en el salterio (Sal 40, 9; 103,21; 143, 10), pero, en el evangelio, recuerda la tercera petición del padrenuestro (Mt 6, 10; 26, 42). En el v. 35 se ha formulado en estilo indirecto una petición similar a la de v. 36. La frase condicional «a ser posible» (cL 13,22) deja de nuevo todo en manos de Dios. En lugar del cáliz entra la hora, pidiendo Jesús que pase. Con la hora

217. Cf. Jeremias, *Teología*, 80-97.

218. McCasland* traduce ὁ πατήρ atinadamente por «mi Padre».

219. Mc 10, 27. Documentación extrabíblica en Bauer, *Worterbuch*, 410.

220. Cf. *supra* a Mc 10, 38.

221. Según Jeremias, *Teología*, 167, Jesús habría pedido que viniera el reino de Dios sin que él tuviera que padecer.

222. Por consiguiente, no es posible constatar, entre v. 35 y 36, una diferencia profunda en la postura de Jesús frente a la voluntad de Dios. Contra Schenke, *Studien*, 499 (de otra manera en 546).

puede expresarse en la literatura del entorno de Israel el momento señalado, la hora del destino 223, la hora de la muerte 224; en la Biblia, la hora del juicio aniquilador (Est 10, 3 h; cf. 3 Mac 5, 13)225. El concepto adquiere un rango especial en la apocalíptica. En Daniel significa el momento de la consumación, pero en cuanto tal es unívocamente definido por *συντέλεια* 226. La hora que Jesús espera no es, pues, el último día. Se piensa en el momento, fijado por Dios, de un acontecimiento apocalíptico de desgracia, que indica el inmediato final (d. Ap 9, 15; 11, 13; 14, 7.15)227. En v. 41 se indica como contenido de esta hora la entrega del Hijo del hombre en manos de los pecadores. Con v. 35 se ensalza cristológicamente la agonía de Jesús y se la interpreta apocalípticamente. La muerte del Hijo del hombre introduce el juicio. En el relato de la crucifixión se profundizará este aspecto (cf. 15, 25.33 s).

37-38

La escena se vuelve hacia los discípulos. Jesús los encuentra dormidos. Su palabra cargada de reproche se dirige exclusivamente a Pedro 228. En el contexto, es una referencia retrospectiva a las palabras arrogantes pronunciadas por Pedro en v. 30 s o significa una alusión a su futura negación. El uso, infrecuente, de Simón puede considerarse como confirmación del carácter palestinese de la tradición 229. La incapacidad para velar una hora -par Mt 26, 40 añade atinadamente: conmigo- indica que el discípulo no está preparado en su interior para el camino de padecimiento de su Maestro. El contraste entre dormir y velar recuerda amenazadoramente la advertencia recogida en la parábola del portero, en 13, 35 s. Con ello se hace perceptible el velar como postura escatológica. No obstante, el encuentro con el Jesús doliente no es la parusía 230. Podría ser considerado como el preludio de ésta o como una decisión que tendrá repercusión sobre la suerte del hombre en la parusía de Cristo; de manera especial en la del discípulo, que cargó con una responsabilidad especial (como el portero). En la exhortación a velar y a **orar**, dirigida a todos los discípulos, la perícopa alcanza su punto culmi-

223. Así interpretan Wellhausen, Linnemann* 27.

224. En Diodor Sic. 15, 87, 6, dice el agotadísimo Epaminondas: «Es la hora de morir».

225. Cf. G. Dellng, ThWNT IX, 675-677.

226. LXX Dan 11,40.45. Observado atinadamente por Linnemann* 27 nota 40.

227. Cf. Mohn* 203, que remite a Rom 13,11. Pesch II, 390, no reconoce la calidad apocalíptica de la hora.

228. Algunos manuscritos (D ⊕ it) hacen que la interpelación vaya dirigida a todos los discípulos: «No pudisteis...». Se debe esto a influencia de par Mt 26,40.

229. Cf. Lohmeyer 316 nota 1.

230. Cuando Schenke, *Studien*, 558 dice: «Me 14,32-42 hace ver claro que lo que los cristianos esperan en la parusía puede suceder precisamente en la pasión», corre el peligro de que sus palabras sean interpretadas equivocadamente en el sentido de la anticipación de la parusía.

nante parenético y su carácter apotegmático. Velar y orar constituyen una unidad indestructible. En la oración se da a conocer la postura de vigilancia. Sólo entonces podrán escapar de la tentación que les sale al paso y podrán superar la prueba que ella representa. La idea de que la tentación prueba al hombre es acentuada por la literatura sapiencial (Sab 3, 5; 11,9; Ec10 2, 1; 33, 1; 44, 20 YLibro de Job). En los evangelios, igual que en Job, la tentación proviene de Satán (Job 1,6-2,11; Mt 4, 1 par) ²³¹. El escapar a la tentación será el contenido del orar, no su finalidad (en coincidencia con Mc 13, 18; 14,35) ²³². El deseo insistente se aclara mediante una frase de carácter didáctico que habla de los peligros a los que se encuentra expuesto el hombre. Este es un ser compuesto de espíritu y de carne. En el espíritu hay prontitud; en la carne debilidad. La fuente de la tentación no está en esa constitución. Aquélla viene de fuera, pero encuentra su punto de apoyo en ésta, más concretamente en la carne. Se trata de vencer a la carne, que tiende al pecado, que es negligente, que busca el camino de la comodidad. Se trata de subordinarla al espíritu. Sólo aquí hablan los sinópticos de espíritu y carne (los demás lugares pertenecen a Pablo o a 1 Pe 3, 18; 4, 6). Esos dos conceptos son veterotestamentarios, pero se diferencian del antiguo testamento en su coloración ascética. Sin embargo, Sal 51, 14, al que se alude, habla de un espíritu pronto, con el que Dios equipa al hombre. Sal 51 jugó un papel también en los manuscritos de Qumram ²³³. En ellos encontramos una concepción antropológica muy próxima a la que tenemos aquí. Según esa concepción, y de acuerdo con la predestinación divina, el hombre, pero sólo el destinado a la comunidad, tiene el «espíritu de la verdad», que obra el bien. El es la fuerza que arrastra hacia el obrar recto. Si, a pesar de esto, el piadoso cae en el pecado, será consecuencia de su condición carnal. El cae mediante el «pecado de la carne» (1 QS 11, 12). Por consiguiente, carne no es, como en el antiguo testamento, sólo síntesis de la limitación de la criatura, sino también posibilidad de ser malo y de pecar ²³⁴. En Marcos están ausentes la idea de predestinación y el dualismo rígido ²³⁵ unido a aquélla.

231. Schenk, *Passionsbericht*, 203. determina la tentación apocalípticamente recurriendo a Hen et, 92, 2; Ap 3, 10. Pero es más específica de la sabiduría.

232. Con Klostermann, de distinta manera Schenk, *Passionsbericht*, 202 s. Completamente fuera de tono es la opinión de Héring* 64 s, según la cual debería decir: que yo no entre en tentación.

233. Kuhn* 281.

234. Cf. Kuhn* 274-285. Para la diferencia Mc 14, 38/Pablo, *ibid.*, 275 s.

235. En Qumram faltan las antítesis espíritu-carne (recogidas en una frase). Tampoco se habla de «carne débil». Pero «carne de la maldad» significa objetivamente lo mismo. Falta una equivalencia de *πειρασμός*. Cf. Schenk, *Passionsbericht*, 203. Según Braun, *Qumran* 1, 55, «carne» está en Qumram más cerca del pecado que *σάρξ* en v. 38.

39-40 Se repite la escena. En la segunda ocasión se hablará todavía del orar de Jesús 236. D. Daube querría interpretar el sueño de los discípulos desde un pasaje de la *mishná* según el cual termina la comunión de la pascua cuando todos son presa del sueño 237. También sin esta referencia, las repeticiones indican enfáticamente el fracaso. Lo que se dice de los discípulos no debe entenderse como exculpación de éstos. Sus ojos cargados son signo de su ceguera espiritual 238. El que no sepan qué responder indica claramente que no tienen nada que argüir en favor de su exculpación (9, 6).

41-42 En la tercera ocasión se menciona tan sólo el retorno de Jesús a los discípulos 239. Sus primeras palabras están cargadas de reproche tanto si se las entiende como pregunta (tal como sucedió en la traducción) como si son consideradas como constatación exclamativa 240. En este último caso: dormid, pues, y descansad. El descanso, que él les concedió en otra ocasión (6, 31), se convierte en pecado en esta situación. El término ἀπέχει es enigmático. Pertenece al lenguaje comercial, que significa «haber recibido». ¿Hay que completarlo con un sujeto? ¿Judas, que recibe las monedas, o Dios, que ha recibido la oración de Jesús 241? Bastantes manuscritos añaden τὸ τέλος (en tal caso: ha llegado el final) 242. Probablemente hay que hacer una traducción impersonal, pero no como la Vulgata: «basta ya» (sufficit), sino en referencia al tiempo: ya pasó. Entonces Jesús señalaría haber conseguido, en la agonía, claridad plena acerca del camino que le señala el Padre. La falta de inteligencia de los discípulos se destaca tanto más claramente. Es esa claridad, puede anunciar de forma soberana el suceso que vendrá a continuación. Ha llegado la hora que él pidió que pasara y está dispuesto a aceptarla. Si arriba vimos la hora en un horizonte apocalíptico, ahora tenemos que acentuar que Jesús se enfrenta a ella en libertad. No se convierte en esclavo de un plan salvífico divino, sino que se entrega a la voluntad del Abba con amor libre. El *logion* del Hijo del hombre varía la forma más antigua de 9, 31: entregado en manos de los hombres. El contraste Hijo del

236. Codex O e it suprimen «repetiendo las mismas palabras».

237. Pes 10, 8. El pasaje se refiere directamente a la comida. por supuesto, se trata de impedir que la comida pascual degenere en una orgia. Las intenciones son, por consiguiente, distintas. Cf. D. Daube, *Evangelisten und Rabbinen*: ZNW 48 (1957) 119-126, aquí 121.

238. Con Kelber* 179 s contra Lohmeyer.

239. Kelber* 185 ve en el número tres una correspondencia con los tres anuncios de la pasión y con las tres negaciones de Pedro. Mohn* 207 une el número tres con v. 30 y entiende el sueño de los discípulos como negación de Jesús.

240. Asi Schenke, *Studien*, 533.

241. Propuestas de Bauer, *Warterbuch*, 168; Dormeyer, *Passion*, 132.

242. O Θ it sy. Lohmeyer habla de una *lectio absurda*; Cranfield mantiene la posibilidad de una glosa que estaría motivada por Lc 22, 37.

hombre-pecadores es más pregnante aún. En LXX Sal 35, 11; 70, 4; 81, 4 el piadoso pide a Dios que tenga a bien rescatarlo de la mano del pecador o de los pecadores. En Marcos, el contraste empalma con la tradición del Hijo del hombre. En 8, 38 se contraponen el Hijo del hombre y esta generación adúltera y pecadora. Si Jesús fue amigo de los pecadores (2, 15-17), ahora será entregado a sus perversas maquinaciones. Pero la formulación pasiva da a entender que Dios es el verdadero protagonista. El introductorio «mirad» indica que la entrega se realiza ahora. Lo que se anunció antes se convierte ahora en realidad. Los discípulos, que deberían haber entendido ya, no están preparados. La invitación a ponerse en pie y a marchar no es ya una llamada al seguimiento. A pesar de que sería necesario ahora, no puede esperarse ya. El que le va a entregar, que es uno de ellos, uno de los doce (14, 20), se ha aproximado. Debe contemplarse su acción desde la perspectiva del *παράδοται*. Su impiedad entrega al Maestro en las manos de los pecadores y está incluida en la providencia de Dios. El anuncio de Jesús pone en marcha los acontecimientos.

Joicio histórico

A favor de la historicidad de la tradición no puede esgrimirse el argumento de que aquí se narraría la humillación de Jesús y que la comunidad no sería capaz de imaginar tal cosa. Como hemos podido ver, en el padecimiento de Jesús se describe precisamente su grandeza²⁴³. A un acontecimiento histórico apuntan Getsemaní, nombre de lugar, y el apresamiento de Jesús, ligado a ese lugar. Si el Maestro pasó allí su última noche, es fidedigno el recuerdo de una oración intensa en la sospecha anticipada de su destino. Si pasamos a los detalles, veremos que la oración y el relato fueron orquestados teológicamente mediante la utilización del salterio²⁴⁴. Pero la expresión Abba debe ser considerada como algo específico de la terminología utilizada por Jesús en la oración; no hay motivo para ver limitado su uso a esta oración. El que Abba se encuentre exclusivamente en este pasaje del relato de la pasión es un testimonio a favor de la imagen que la comunidad primitiva conservó de Jesús. Y esto estaría de acuerdo con la actitud con que Jesús se dirigió a la pasión.

243. CE Schenke, *Studien*, 543.

244. Fracasarán los intentos de reconstrucción histórica detallada. Así Bomanquiere distingue entre dos oraciones especiales de Jesús. Pasó la última noche en oración tranquila. Pero en una oración precedente oró con desasosiego pidiendo que los discípulos fueran preservados de perder la fe. Lc 23, 31 s recuerda esto. En la pericopa de Getsemani se entremezclan ambas oraciones. Jeremias relaciona v. 36 con la espera inmediata por parte de Jesús. Para E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums I*, Stuttgart 1921, ISO, el tratamiento «Simón», en v. 37, es un detalle histórico.

Resumen

Al tomar la tradición, Marcos recoge también las intenciones de ésta y subraya determinados acentos. La perícopa supone un cierto corte en el decurso de los acontecimientos de la pasión en cuanto que v. 31 ofrece el último anuncio de los sufrimientos. A partir de este momento, Jesús no será ya el que actúa, sino el que sufre. La selección de los tres le sirve al evangelista para destacar la importancia del acontecimiento en el proceso de revelación. En la pasión se revela el Hijo de Dios. Por consiguiente, y a pesar de que ambos aspectos derivan de fuentes histórico-tradicionales completamente diversas, es legítimo ver en el evangelio una conexión entre el tratamiento Abba, utilizado por Jesús, y la confesión del centurión afirmándole como Hijo de Dios. El pronuncia este Abba como Hijo. Y como este Hijo da a conocer su grandeza en su camino de la cruz. Marcos desarrolló posteriormente el contraste entre el Jesús orante y los discípulos dormidos. Con ello desarrolló también la orientación parenética (v. 4üb). Ante la cruz, los discípulos son ciegos e incapaces de hablar. Tienen que pasar por el amargo viernes santo no porque representen a una comunidad reticente o herética ²⁴⁵, sino porque ellos, y con éstos el lector del evangelio, tienen que aprender que el cristiano vive de la gracia. Tiene que sacar fuerzas de ella para decir sí a la hora de Getsemaní. El cristiano se abre a la gracia en la oración constante. Sin oración deja que se adormezca su salvación. Como orante, permanece vigilante y abierto para los desafíos de la hora.

Historia de su influjo

La perícopa fue valorada parenética y cristológicamente. En el marco parenético, Jesús es modelo y solidario con los hombres en los apuros de la muerte: «¿Qué clase de voz fue esta si no el sonido de nuestra enfermedad? Muchos enfermos fueron consolados desde entonces en relación a la muerte» ²⁴⁶. Calvino ²⁴⁷ habla de la verdadera valentía que se pondría de manifiesto cuando hay que tomar una decisión. Aquí salen a la luz los sentimientos más íntimos. Autores modernos acentúan el orar de Jesús como diálogo del hombre con su Creador, como lucha de la obediencia ²⁴⁸ que triunfa, o, en

245. Es preciso ser cautelosos respecto de conclusiones histórico-redaccionales acerca de situaciones históricas de comunidades. Según Kelber* 186 y nota 61, Mc escribe contra una comunidad, denominada cristianos de Pedro, que tiene su sede en Jerusalén y ha traicionado la cristología de la pasión. De igual manera, aunque con mayor prudencia, Schenke, *Studien*, 558-560.

246. Beda, PL 92, 276.

247. n.329.

248. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* n, Neukirchen 1962, 65.

conexión con la perícopa, recomiendan la oración como medio para mantenerse firmes en la tentación ²⁴⁹. Parece haberse equiparado en gran medida al espíritu pronto, al que se contraponen la carne débil, con el Espíritu divino que se regala al cristiano ²⁵⁰.

En el plano cristológico, se valora la agonía de Jesús como expresión de su verdadera humanidad ²⁵¹. Como hombre fue víctima de los acosos de la muerte ²⁵², se vio convulsionado «hasta lo más profundo de su condición humana» ²⁵³.

Beda utiliza la perícopa como arma contra los herejes gnósticos, los maniqueos, Valentín y Marción ²⁵⁴.

A bastantes les parece problemático el *εἰ δυνατόν* en la oración de Jesús y en la petición de que pase el cáliz. Calvino ²⁵⁵ toma la afirmación dialéctica de Cirilo, padre de la iglesia griega: Cristo soportó la cruz en cierta medida no con voluntariedad, pero sí voluntariamente según la voluntad del Padre y para nuestra redención. Como palabra de Dios y Dios, en modo alguno temió la muerte. Pero como Encarnado, permitió que la carne padeciera lo suyo. Por eso, temió, como verdadero hombre, la muerte que estaba ya en puertas.

Calvino añade por su cuenta una diferencia que existiría entre Jesús y nosotros: «En nosotros no hay sentimiento alguno que esté libre de pecado porque todos sobrepasan la medida y meta adecuadas. Pero Cristo fue sacudido por la tristeza y el miedo y, sin embargo, no se rebeló contra Dios».

K. Barth ²⁵⁶ fuerza un poco más la tensión existente ya en la perícopa. Jesús puso en entredicho, en Getsemaní mismo, el camino que se le señalaba. Tres puntos caracterizarían la narración: el empleo de Abba en la oración; la soledad de Jesús, que está sin amigos ni ayuda; y la respuesta de Dios, que llegará sólo en el lenguaje de los hechos. Por consiguiente, sólo con reservas podría llamarse la oración de Jesús conversación con Dios. Se trataba de que Dios había establecido, de manera clara, una alianza con la muerte; de que la ejecución del juicio divino había sido sustraída de las manos de Jesús y puesta en las de sus jueces sumamente molestos; y que debía ser ejecutado en él mismo. Hágase tu voluntad significa que Jesús, con la generación mala, debía recibir sólo el signo de Jonás.

249. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg '1959, 359 (ed. cast. citada).

250. Cf. Calvino *Ń*, 336; Beda, PL 92, 277; Policarpo 7, 2 relaciona v. 38 con la vigilancia respecto de la herejía.

251. Orígenes, c. *Ce/so* 2, 24.

252. Teofilacto: PG 123, 653.

253. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* 1, München 1969, 683.

254. PL 92, 275.

255. *Ń*, 330.

256. *Dogmatik* IV/1, 1953, 291-298.

Mientras Barth describe la necesidad histórico-empírica de la muerte, A. Schweitzer ²⁵⁷, con su imagen liberal de Jesús, arranca de la necesidad dogmático-escatológica: «Como el Señor había enseñado a los suyos en el padrenuestro a pedir ser preservados del *πειρασμός*, como en su temor por los tres íntimos hace que éstos pidan, de igual manera suplica él mismo, e incluso en el último momento, cuando sabe que la chusma que le apresará está ya de camino. Para él no existe la historia natural, sólo la voluntad de Dios. Y ve a ésta incluso por encima de la necesidad escatológica».

9. Judas entrega a Jesús (14, 43-53a)

Rostovtzeff, M., *Οὐς δεξιὸν ἀποτέμνειν*: ZNW 33 (1934) 196-199; Knox, J., *A note on Mark 14, 51-52*, en *The Joy of Study* (FS F. C. Grant), New York 1951,27-30; Beleher, F. W., *A Comment on Mark XIV. 45: ET 64 (1952/53) 240*; Doeve, J. W., *Die Gefangennahme Jesu in Gethsemane*: StEvI (1959) 458-480; Vanhoye, A., *Lafuite dujeune homme nu (Me 14, 51-52)*: Bib 52 (1971) 401-406; Sehneider, G., *Die Verhaftung Jesu*: ZNW 63 (1972) 188-209; Neirynek, F., *Lafuite dujeune homme en Me 14,51-52*, en *Evangeliea*, Leuven 1982, 215-238.

43 Y de pronto, mientras él habla todavía, se presenta Judas, uno de los doce; y con él, un grupo con espadas y palos de parte de los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos. 44 El que le iba a entregar había convenido con ellos una señal y les había dicho: Aquel a quien yo bese, ése es. Prendedlo y conducidlo con cautela. 45 Cuando llegó, se aproximó inmediatamente a él y dice: Rabbi, y le besó cariñosamente. 46 Mas ellos pusieron sus manos sobre él y le apresaron. 47 Pero alguien de los que estaban presentes, desenvainó la espada, golpeó al siervo del sumo sacerdote y le cortó su oreja. 48 Y Jesús tomó la palabra y les dijo: Como contra un salteador habéis salido con espadas y palos para apresarme. 49 Diariamente estaba con vosotros en el templo y enseñaba, y vosotros no me habéis apresado. Pero (sucedió) para que se cumplieran las Escrituras. 50 Y todos le abandonaron y huyeron. 51 Un joven, cubierto con un lienzo sobre el cuerpo desnudo, le seguía. Y le detienen. 52 Pero él, dejando el lienzo, huyó desnudo. 53a Y ellos condujeron a Jesús al sumo sacerdote.

Análisis

No hay que entender la perícopa como una pieza independiente, sino como continuación de la narración de Getsemaní. El anuncio de la llegada de Judas (42b) se cumple inmediatamente (43). No se detalla

más quiénes acompañan a Jesús. Por lo anterior sabemos que se trata de los discípulos. También sabemos que el apresamiento se realiza en Getsemaní. Pero la perícopa requiere también una continuación. El oyente desea saber lo que sucede cuando llevan a Jesús ante el sumo sacerdote. Si difícilmente puede dudarse de que la tradición se inserta en un contexto de la pasión más amplio, sin embargo habrá que suponer que ha sido rellenada histórico-tradicionalmente. En concreto, se delimita de diversas maneras este relleno. La coincidencia es casi total sólo en que v. 43-46 representan un conjunto homogéneo ²⁵⁸. En v. 43, Marcos habría establecido un enlace con lo precedente mediante el genitivo absoluto «de pronto, mientras él habla todavía» (cf. 5, 35). También la caracterización de Judas como «uno de los doce» proviene, como en 14, 10.20, de él. No puede decidirse de manera segura la cuestión de si, por el contrario, también él introdujo a los escribas y ancianos, presentando así la totalidad de las fracciones del sanedrín ²⁵⁹. Tal vez se encontraban ya en el documento-base. En múltiples ocasiones se consideró la escena de la espada (47) como añadida; frecuentemente se razonó tal valoración diciendo que ella no atrae hacia sí reacción alguna ²⁶⁰. Pero la huida de todos -mencionada en 50- cuadra perfectamente con ella. La toma de postura de Jesús en v. 48 s se muestra así como añadidura. Sorprende también que Jesús nada diga en ella acerca de la acción de Judas (Mt 26, 50; Lc 22,48 llenaron ese silencio). Sus palabras son dirigidas a un público que no se circunscribe tan sólo a los presentes en el prendimiento. Pero tales palabras no son totalmente propias de Marcos ²⁶¹. Sólo 49a puede ser considerado indudablemente como propio de él. La alusión a la enseñanza en el templo establece un lazo entre las «discusiones de Jerusalén» y la historia de la pasión (cf. 12, 35: διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ, y 12, 12). El resto es una ampliación anterior a Marcos. Lo mismo hay que decir de la huida del joven desconocido

258. Lohmeyer 321; Schweizer 173; Schneider* 193. Pesch Π, 397 s, supone, sin que llegue a convencer, un texto unitario.

259. Según Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 158, los escribas son una glosa posterior. Schenke, *Christus*, 118, supone que originariamente el texto decía «por parte del sumo sacerdote». Schenk, *Passionsbericht*, 207, expresa sólo de manera general una sospecha en contra de la originalidad de las indicaciones trimembres.

260. Ya Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 159. Schenk, *Passionsbericht*, 210, dice que puede probarse la paternidad de la R. de Mc respecto de τῶν παρεστηκότων. Probablemente, habría entrado esto a ocupar el lugar de un anterior καὶ νεανίσκος. El que golpeó con la espada sería el joven de v. 51 s. Esto es pura suposición.

261. Dormeyer, *Passion* 141-143; Schneider* 202-204; Schenk, *Passionsbericht*, 213, consideran v. 48 s como de la R. de Mc. Pero la fórmula de coordinación no es típica de Mc. El plural αἱ γραφαί aparece sólo aquí y en 12,24. cf. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 159. Puede continuar abierta la cuestión de si ἐλθὼν εὐθύς en 45a pertenece a la R. de Mc, como afirma Schenke, *Christus*, 118 apoyándose en Schneider* 200. Probablemente no es verdadera esa afirmación.

(51 s) 262, considerada casi unánimemente como un apéndice. En la huida, con trazos caóticos, resuena un motivo apocalíptico (cf. Ap 6, 15 s; 12,6; Hen et. 62,10; Mc 13,14-20). Volvemos a comprobar que el núcleo de la tradición fue entretejido con motivos apocalípticos antes de ser tomado por el evangelista.

La perícopa se caracteriza por la presencia de muchas personas: el grupo de los esbirros, el siervo del sumo sacerdote, Jesús, los discípulos (= «todos» en v. 50), uno de los presentes, el joven que huye. Mas la persona principal, al menos en la primera parte (en 43-45 sujeto de las frases) es Judas. Los verbos importantes son, de acuerdo con la escena, apresar (*κρατεῖν* 4 veces) y huir (2 veces). Jesús es el apresado; los discípulos los que huyen. El joven desconocido ocupa aquí una posición intermedia entre Jesús y los discípulos: también a él le cogen, pero logra huir. La estructura de la narración presenta una dramatización creciente. En parte sólo el texto griego permite descubrir tales aspectos. La huida general de los discípulos gana intensidad en el epílogo, donde el desconocido seguidor se desprende del lienzo y escapa desnudo. Judas conviene en besar (*φιλεῖν*) a Jesús. Y cuando lo besa, añade gestos de cariño: un abrazo o como se quiera traducir la forma intensiva *καταφιλεῖν* 263. Igualmente viene y se acerca inmediatamente a Jesús (*ἐλθών-προσελθών*). De nuevo se indica el énfasis, la prisa de su actuación. En cuanto a los tiempos empleados, predominan las formas de pasado. El presente predomina sólo al comienzo de la perícopa (43-45). En v. 51 se vuelve a utilizar el presente, de manera que 51 podría actuar como comienzo de perícopa y 51 s como una pequeña perícopa 264. V. 44 ofrece una ulterior información necesaria en perfecto. No deja de tener importancia el que expresiones en el decurso del acontecimiento estén marcadas por *δέ* (traducido arriba por «pero») en lugar de *καί*; el prendimiento de Jesús (46), la herida con la espada (47), que ha sido pensada como continuación dramática del prendimiento, la puesta a salvo del joven mediante la hurda (52).

La perícopa se divide en dos secciones mayores: la actuación traidora de Judas (43-46) y las reacciones al prendimiento de Jesús (47-52); concretamente, la herida con la espada y huida. Las palabras de Jesús (48 s) se destacan como un pequeño bloque incrustado 265.

262. Schenke, *Christus*, 122, atribuye v. 51 s a la R. de Mc. Schneider* 205 habla «tanto de una narración tradicional como también de formulación marcada». Esta visión tiene significación fundamental.

263. Belcher* va demasiado lejos cuando entiende *καταφιλεῖν* como beso de arrepentimiento. Más bien habría que pensar que la narración pretendía lo contrario.

264. En *The Greek NT*, se separa v. 51 s como una perícopa independiente. Hay que rechazar esto ya que los v. comentan v. 50.

265. Lohmeyer 321, creyó poder descubrir en la perícopa un cambio de perspectiva frente a lo precedente. La sección es narrada, ficticiamente, desde el punto de vista de un hombre de los que siguen a Judas. Sólo una persona así podría saber de las conversaciones

V. 53a indica la ejecución de lo que se pretendía y marca la terminación. La conducción de Jesús empalma con 44 c.

Explicación

Mientras Jesús está hablando y anuncia la aproximación del traidor, llega Judas. Como «uno de los doce», está él allí como el discípulo impío. Se caracteriza su acompañamiento como envío de las tres fracciones del sanedrín. Con ello se ha dado a entender que la instancia judicial judía oficial y suprema interviene contra Jesús. El momento de la medianoche parece estar en contraste a tal efecto. Pero por temor al pueblo no se atreven a prenderlo de día (12, 12). Ahora se presenta la ocasión propicia, indicada por Judas (14, 11). La tropa, cuyo número no se indica ²⁶⁶, está armada con espadas y palos. Estos últimos servían como bastones para golpear y, con ellos, se podía, incluso, matar a una persona ²⁶⁷. 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 sábados, 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 ²⁶⁸. La tropa armada da a entender que se esperaba encontrar resistencia por parte de Jesús y de sus discípulos. Mediante un beso, Judas quiere dar a conocer a Jesús. Esto presupone varias cosas: primero, que Jesús se encuentra en el grupo de sus discípulos; segundo: que no es conocido para la gente y que se quiere, sobre todo, apresarle a él, no a los discípulos. Puesto que el beso como saludo entre alumno y rabi era corriente, la señal para reconocerle es altamente oscura, no llama la atención. Para las personas que llevan armas, el beso no es una «manera ingeniosa para evitar la resistencia» ²⁶⁹, sino la presentación gráfica de lo vergonzante de la traición. Según Prov 27, 6, engañosos

secretas de Judas o conocer al siervo del sumo sacerdote. Pero mediante las palabras de Jesús y la caracterización de Judas como «uno de los doce» se insiste en la perspectiva del discípulo.

266. C Koiné Θ hablan de ὄχλος πολὺς. Se debe esto a influencia de Mt 26, 47.

267. Jos., *Bell.*, 2, 176, narra una acción policial de soldados romanos, en tiempos de Pilato, que están armados con garrotes de madera. Según Eusebio, *h. e.*, 2, 23, 18, Santiago el Justo es golpeado con un ξύλον.

268. Cf. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 89 s.

269. Así Klostermann.

son los besos del que odia 270. En la literatura rabínica se interpretó el beso fraterno de Esaú (Gén 33, 4) como beso de falsedad: «Labios incandescentes y un corazón malo, porque él no quería besarle, sino morderle» 271. La preocupación de Judas para que se condujese a Jesús adoptando medidas de seguridad es claro exponente de su cobardía. ἀπάγω se utiliza principalmente para designar la conducción a la cárcel 272. Rápidamente se acerca a Jesús. 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) Ya aquí quiere recordar la familiaridad del discípulo con Jesús. Difícilmente puede entenderse como burla de las pretensiones de maestro 273; más bien, caracteriza lo vergonzoso de la acción. El beso cariñoso (κατεφιλήσεν) pone de manifiesto al mismo tiempo cómo se abusa vergonzosamente de la relación de amistad. Una vez que las gentes saben quién es Jesús, lo apresan. Al no comenzar a contar su conducción hasta v. 53a, se ha creado espacio libre para los sucesos intermedios.

47 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 274. 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 275, de manera que podría haberlo hecho cualquiera de los discípulos, como corrigen Mt 26, 51; Lc 22, 49. Según Jn 18, 10, fue Simón Pedro. ¿Por qué Marcos no habla de un discípulo? ¿Habrían influido consideraciones de tipo político en su manera de escribir? 276. ¿ü se debió a la perspectiva narrativa, que cuenta desde el punto de vista de los esbirros? Es más probable que las referencias paralelas introdujeran a los discípulos en este lugar para quitar hierro a su huida. Entonces, en el tumulto y por descuido, alguno de los guardias habría cortado la oreja del siervo del sumo sacerdote. «Siervo del sumo sacerdote» es una denominación honorífica 277. Tras ese nombre tal vez se esconde el jefe de la tropa. El sumo

270. Joab mata a Amasá al darle un beso de hermano (2 Sam 20, 9).

271. ExR (71 b) en Billerbeck 1, 996.

272. Cf. Mc 14,53; 15, 16 Y Preisigke-Kiessling 1, 149.

273. Así Dormeyer, *Passion*, 147. En el texto Koine, Judas dice: «Rabi, Rabi». La duplicación, de igual manera en una *varia lectio* a Hech 19, 34, se entiende como reproducción directa del discurso. Cf. Bl-Debr § 493, 1.

274. τις falta en **NA** it sy, τῶν παρεστηκότων en D a.

275. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 90.

276. Así Lagrange; S. G. F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968"

77. Schenk, *Passionsbericht*, 210-212, identifica al que golpea con la espada como el joven de v. 51 y a éste con Pedro.

277. Se llama siervo del rey a David (1 Sam 29, 3) Y a Naamán (2 Re 5,6).

sacerdote envió la tropa para prender a Jesús. La pérdida de la oreja era considerada como una nota vergonzosa. Ya los asirios y babilonios conocieron el castigo de cortar la oreja²⁷⁸. El episodio del golpe de espada entró originariamente en el relato para contar, con una cierta alegría, lo vergonzoso del castigo que recibió el jefe o un personaje importante entre los que apresaron a Jesús.

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. V. 48 echa mano de v. 43 verificando su contenido²⁷⁹. Su peculiaridad radica en que es el único lugar del relato de la pasión en el que Jesús se defiende. Precisamente ahí se pone de manifiesto también su carácter secundario. La conducción se asemeja a la de un *ληστής*²⁸⁰. Este término designa a los ladrones que saquean en la calle (LXX Os 7, 1), que cometen robos en las casas utilizando la violencia (Abd 1, 5), derraman sangre (Ez 22, 9 AB). Sirve para designar también al miembro de una banda, al levantisco y, en Josefo, también al zelota²⁸¹. Se trata de una comparación, no de una anticipación de la acusación contra Jesús²⁸². Por consiguiente, nada se puede extraer del dicho para la futura motivación del juicio. Mientras que el ladrón huye de la luz, Jesús ha enseñado a la vista de todos, en el templo. No se aprovechó la oportunidad de apresarle allí. Y se sirven ahora de la oscuridad de la noche para cogerlo como si fuera un ladrón. La enseñanza en el templo es una referencia a las «discusiones de Jerusalén» (12, 27-40). V. 49 no se dirige exclusivamente a los esbirros, sino que encierra una mayor amplitud de destinatarios; habla a Jerusalén. La enseñanza de Jesús no ha tenido éxito alguno ya que las autoridades de Jerusalén comienzan ahora a eliminarlo²⁸³. La frase elíptica (hay que añadir: sucedió), que se refiere de manera general al cumplimiento de las Escrituras, no tiene ejemplo en Marcos respecto de la idea de cumplimiento. El plural «las Escrituras» recuerda el principio cristológico de fe en 1 Cor 15, 3 s (*κατὰ τὰς γραφάς*). Con ello se alude

278. Rostovtzeff* cita un documento egipcio del siglo II a. C. que informa de una disputa entre dos hombres, en la que uno amputa la oreja derecha al otro. Según Lc 22, 50; Jn 18, 10, el sirvo pierde la oreja derecha. La deshonra es aún mayor.

279. V. 48 no es una frase interrogativa. Con Tischendorf, Westcott contra *The Greek NT*.

280. *συλλαμβάνω* se utiliza en el lenguaje judicial para indicar la acción de apresar, prender. Preisigke-Kießling II, 505.

281. Passow s. v. y M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961 (AGSU 1), 42-47.

282. Contra Lomeyer 323 nota 2.

283. Según Lc 22, 52, Jesús habla directamente a los jerarcas, a los que Lc, en consecuencia, hace presentes en el monte de los Olivos.

propriadamente al sentido del suceso externo. El apresamiento secreto sólo podía verse coronado por el éxito porque Dios lo quería así. En un principio no existió una referencia a un pasaje escriturístico concreto 284; sin embargo, en el contexto de Marcos, es atinado pensar en 14,27. Entonces habría que incluir la huida de los discípulos en el cumplimiento de la Escritura.

50-53a Fue golpeado el pastor; se dispersan las ovejas. La huida de todos sólo puede referirse a la de los discípulos. πάντες dio siempre la impresión de indeterminado 285, 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 286. Pero no existe alusión concreta alguna a un pasaje sálmico. En el Talmud se lee: «A la puerta del comerciante de aceite hay muchos hermanos y amigos; a la puerta de la cárcel no hay ni hermanos ni amigos» (bSchab 32a). El episodio del joven que huye desnudo, transmitido únicamente por Marcos, redondea la imagen de la huida. Pero, ¿en qué sentido? ¿Nos encontramos ante una reminiscencia histórica detallada, ante el recuerdo de una persona que fue conocida aún por la comunidad más primitiva, o con el narrador mismo que se esconde aquí, como los antiguos pintores que se pintaban a sí mismos en una esquina de sus cuadros? 287. Otros exegetas opinan que se trata de una reflexión sobre la Escritura presentada en la acción. Tal reflexión estaría relacionada con Am 2, 16: «Incluso el más valiente de los luchadores tendrá que huir desnudo en aquel día» (se piensa aquí en el día del juicio de Yahvé) 288. Pero hay que tener presente que Amós no juega papel alguno en todo el resto de la elaboración teológica de la pasión. Probablemente, nos encontramos ante 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 289. Para Marcos, la escena ilumina el fracaso de los discípulos. El joven que abandona su lienzo en la huida no tiene que provocar una sonrisa, sino espanto 290. La camisa de

284. Klostermann piensa en Is 53, 7; Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 159, en Is 53, 12.

285. Bultmann, *Geschichte*, 289.

286. Sal 27, 10; 31, 12; 38, 12; 41, 10; 69, 9.

287. Dibelius, *Forngeschichte*, 183; Wellhausen. J. H. McIndoe, *The Young Man at the Tomb*: ET 80 (1968/69) 125, vuelve a pensar en Marcos. Klostermann piensa que el joven es un discípulo que pertenece a Jesús desde hace poco tiempo. συνακολουθῶ (en el resto del NT sólo en Mc 5, 37; Lc 23, 49) no incluye necesariamente la idea de seguimiento. O lee: «Elles seguía» (ἠκολούθει αὐτούς). Pesch II, 402, piensa en un hombre que, tal vez arrastrado por su curiosidad, se ve envuelto casualmente en el acontecimiento. Considera la escena como hecho histórico. Pero ¿quién habría observado a un curioso?

288. Por ejemplo Schenk, *Passionsbericht*, 211.

289. Pruebas tomadas de la literatura apocalíptica, cf. *supra*, p. 314.

290. Θ syP sustituyen ἐπι γυμνοῦ con γυμνός. Hay que completar con σώματος.

lienzo fue considerada, tal vez, como preciosa 291. No existe la menor relación con el joven de la tumba, ni siquiera en sentido alegórico 292.

Así, al final de la escena de! apresamiento, Jesús se encuentra solo, sin discípulos. Tiene que recorrer su camino difícil en la más absoluta soledad. Los esbirros le conducen al sumo sacerdote. Con ello se cumple el deseo de Judas (44c) y termina su tarea viéndose coronada por el éxito.

J nicio histórico

Punto de partida para el enjuiciamiento histórico de la perícopa es el apresamiento de Jesús en Getsemaní. 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 (σπειρα) 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 293. 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 294. En esta tropa no debemos ver la guardia levítica del templo, a la que tan sólo competía el servicio dentro del templo, sino la policía del templo 295 que se encontraba bajo las órdenes del sanedrín. Nada podemos decir acerca de la magnitud de la tropa, del número de personas que la componían 296. 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

291. Cranfield. Según Lohmeyer, el joven era acaudalado.

292. Fantasiadamente Vanhoye* 405, para quien el joven es «una enigmática interpretación anticipada de la suerte de Jesús». Pero Jesús no huye. Si se considera la cuestión con detenimiento, la coincidencia entre los v. 51 s y el relato de la tumba se da únicamente en el término νεανίσκος. Todo lo demás es diferente. El joven lleva aquí un σινδών, allí túnica resplandeciente (16, 5). Con un σινδών se envolverá el cadáver de Jesús (15, 46). El joven no entra allí en contacto con ello.

293. Cf. Blinzler* 99 s y nota 79 y 80.

294. Contra P. Winter, *Zum Prozess Jesu*: *Altertum* 9 (1963) 157-164, aquí 159 s.

295. Blinzler* 126-128.

296. Fantástico E. Stauffer, *Geschichte Jesu*: *HistMun* 4 (1956) 126-189, aquí 168 s, que calcula unos mil hombres.

sería necesaria una orden de arresto escrita 297. Sobre la manera de proceder el sanedrín tendremos que hablar en conexión con la perícopa siguiente. Además, es seguro que sólo fue apresado Jesús, no sus discípulos. En ninguna parte se encuentra indicación alguna que dé pie a pensar en el apresamiento de los discípulos. Por el contrario, hay que sostener la fidelidad histórica de la tradición en que se dice que los discípulos huyeron cuando fue apresado Jesús. El posterior relato de la negación de Pedro no representa una excepción. En unión con 16,7 habrá que discutir el tema de adónde huyeron: si fueron, concretamente, a Galílea, 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. Dos consideraciones pueden dar a entender por qué las autoridades actuaron de noche. Por una parte, por consideración al pueblo, especialmente a los galileos que peregrinaban a la fiesta, entre los que había simpatizantes de Jesús. En segundo lugar, se actuó con prisa. La acción dependía también de Judas Iscariote. Si la traición de éste es tradición creíble (ef. *supra* a 14, 10 s) los discípulos y la comunidad posterior sólo disponían de una prueba inequívoca: su aparición con la tropa de apresamiento en Getsemaní. Por consiguiente, la clase de su traición y su contenido concreto sólo podía describirse como la fórmula Jn 18,2 s o como la narra la tradición de Marcos. Pretender decir algo más concreto sobre sus manifestaciones a las autoridades sería entrar en el ámbito de la especulación 298.

Resumen

Marcos continúa las líneas trazadas ya con anterioridad. La certeza de Jesús acerca de la suerte que le aguarda y, con ello, su soberana postura vuelven a subrayarse empalmando aún más estrechamente con el anuncio recogido en v. 42. El evangelista introduce la enseñanza en la autodefensa de Jesús recogida en v. 48 s. Nadie pudo refutar la enseñanza de Jesús. Ella es creíble y segura. No obstante, el templo, y con él Jerusalén y los judíos, no la recibieron. Es ya

297. CL Lohmeyer 324, que opta por una medida policial.

298. Según W. Grundmann, *Geschichte Jesu Christi*, Berlin 1957, 334 s, Judas delató la pretensión de Jesús a ser calificado como Hijo de Dios; según H. Preisker, *Der Verrat des Judas und das Abendmah!*: ZNW 41 (1942) 151-155, la celebración de la Cena como celebración de la victoria del nuevo Reino; según M. Black, *The Arrest and the Trial/ vñ Jesus and the Date of the Last Supper*, en *NT Essays* (FS T. W. Manson), Manchester 1959, 19-33, aquí 32, una celebración de la comida pascual ilegal en cuanto a la forma y al tiempo, que Jesús habría festejado con sus discípulos.

imparable el juicio sobre él. Los discípulos han fracasado en la pasión. Judas fue uno de los doce. Marcos lo recuerda. La huida del joven desnudo es para el evangelista tan sólo expresión de la insensatez y falta de conocimiento de los discípulos en esta hora. Y puesto que con anterioridad pudo afirmar que la Escritura ya había hablado de la huida de todos (14, 27b), está haciendo una exhortación a la gracia (28) que debe alcanzarles de nuevo. El que se halla confrontado con la pasión no debe huir de la cruz. Puede confiar en la gracia 299.

10. *El sanedrín condena a muerte a Jesús*
(14, 53b-65)

Maurer, C., *Knecht Cottes und Sohn Cottes im Passionsbericht des Markusevangeliums*, ZThK 50 (1953) 1-38; Robinson, J. A. T., *The Second Coming-Mark XIV*, 62: ET 67 (1955/56) 336-340; Glasson, T. F., *The Reply to Caiaphas (Mark XIV, 62)*: NTS 7 (1960/61) 88-93; Braumann, G., *Markus 15, 2-5 und Markus 14, 55-64*: ZNW 52 (1961) 273-278; Winter, P., *On the Trial of Jesus*, 1961 (SJ 1); Benoit, P., *Les outrages à Jésus Prophète (Me XIV 65 par)*, en *Neotestamentica et Patristica* (FS O. Culhmann), 1962 (NT. S 6), 92-110; Winter, P., *Markus 14, 53b. 55-64 ein Gebilde des Evangelisten*: ZNW 53 (1962) 260-263; Goldberg, A. M., *Sitzend zur Rechten der Kraji*: BZ 8 (1964) 284-293; Reichrath, H., *Der Prozess Jesu*: Jud 20 (1964) 129-155; Perrin, N., *Mark XIV, 62: The End Product of a Christian Peshet Tradition?*: NTS 12 (1965/66) 150-155; Borsch, F. H., *Mark XIV, 62 and I Enoeh LXII 5*: NTS 14 (1967/68) 565-567; Gnllka, J., *Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus naeh Markus 14, 53-15, 5*, en *EKK. V 2*, 1970, 5-21; Schneider, G., *Cab es eine vorsynoptische Szene «Jesus vor dem Synhedrion»?*: NT 12 (1970) 22-39; Donahue, J. R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, 1973 (Cambridge/Ms.); Légasse, S., *Jésus devant le Sanhédrin*: NRTh 5 (1974) 170-197; Donahue, J. R. "Temple, Trial and Royal Christology (Mark 14, 53-65)", en *Kelber** 61-79; Biguzzi, G., *Me 14,58: un tempio ἀχειροποιήτος*: RivBib 26 (1978) 225-240; Genest, O., *Le Christ de la passion*, Tournai-Montréal 1978; Beasley Murray, G. R., *Jesus and Apoealptic: With special referenece to Mark 14,62*, en Lambrecht, J. (ed.), *L'Apoealypse johannique et l'Apoealptique dans le NT*, Leuven 1980, 415-429; Lührmann, D., *Markus 14,55-64*: NTS 27 (1980/81) 457-474; *Analyse de la verédiction. Procès de Jésus devant le Sanhédrin, Mare 14,55-65*: *Sémiotique et Bible* 27 (1982) 1-11; Bammel, E.-Moule, C.F.D. (eds.), *Jesus and the Politics of His Days*, Cambridge-London-New York 1984, 385-402³⁰⁰

53b Y se reúnen todos los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas. 54 y Pedro le siguió de lejos, hasta dentro del patio del sumo sacerdote, y se sentó juntamente con los servidores y se calentaba a la luz. 55 Pero los sumos sacerdotes y todo el sanedrín buscaban un testimonio contra Jesús, para matarlo, y no encontraban ninguno. 56 Porque muchos testificaban en falso contra él, pero sus testimonios no coincidían. 57 Se levantaron algunos, testificaron en falso contra él y dijeron: 58 Nosotros

299. Dormeyer, *Passion*, 148, considera las posturas de Judas y de Jesús como indicación a la comunidad para que expulse a los miembros insidiosos.

300. Cf. también Blinzler* 453-464.

le oímos decir: Yo destruiré este templo hecho con las manos, y, en tres días, edificaré otro no construido con manos. 59 Y tampoco así coincidía su testimonio. 60 Y el sumo sacerdote se puso en pie, (se situó) en el centro, preguntó a Jesús y dijo: ¿No respondes nada? ¿Qué es lo que éstos atestiguan contra tí? 301.61 Mas él guardaba silencio y no respondía nada. Le preguntó de nuevo el sumo sacerdote y le dice: ¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito? 62 Pero Jesús respondió: Sí lo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir con las nubes del cielo. 63 Y el sumo sacerdote se desgarró sus túnicas y dice: ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? 64 Vosotros habéis escuchado la blasfemia. ¿Qué opináis? Todos sentenciaron que era reo de muerte. 65 y algunos se pusieron a escupirle, le cubrieron la cara y le golpeaban y a decirle: ¡Profetiza! Y los criados le abofeteaban.

Análisis

La perícopa propiamente dicha del juicio de Jesús en el sanedrín comprende los vv. 53.55-64. V. 54 prepara la negación de Pedro (66-72), v. 65 informa de una burla. Ambos versículos requieren un comentario propio. Puesto que 54 y 66 ss forman una unidad, mientras que la continuación de 55-64 se encuentra en 15, 1, el interrogatorio en el sanedrín y la escena de la negación están ensamblados el uno en la otra (*sandwich-agreement*). La narración del evento del sanedrín mereció los juicios más encontrados. Unos la consideran como formación secundaria que atribuirán parte a Marcos 302, parte a un estadio narrativo más antiguo 303. Algunos llegan a suponer que fue entretejida a partir de la nota sumaria de 15, 1 304. Otros llaman la atención sobre la estructura paralela del interrogatorio de Pilato 15, 2-4 Y opinan que fue configurada de manera análoga a ésta 305. A favor del carácter secundario habla el hecho de que el relato interlume un contexto continuado y el que esté compuesto con motivos veterotestamentarios. Pero los argumentos no son convincentes. En cuanto a 15, 1 se pondrá en evidencia que el versículo presupone el relato del sanedrín. La interrupción del contexto es artificial ya que el *sandwich-agreement*, que encontramos de manera similar en 3,20-35; 5,21-43, se debe a la redacción de Marcos. Alusiones veterotestamentarias, de manera especial aquellas referidas a los salmos del Justo doliente, dejan su impronta en bastantes partes del relato de la pasión y

301. ef. BI-Debr § 299, 1 Y 298, 4.

302. Winter, ZNW 53 (1962) 260-263; Schulz, *Stunde*, 131.

303. Hahn, *Hoheitsstiel*, 195.

304. K10stermann 155; Bultmann, *Geschichte*, 290; Schille* 200 s.

305. Finegan* 72; Braumann*.

constituyen el cañamazo que confiere unidad a ésta. Por el contrario, sorprende la estructura paralela de 14, 60-62 Y 15, 2-4. En ambas ocasiones Jesús guarda silencio ante la pregunta del que le juzga; en ambas ocasiones toma postura decidida cuando se le pregunta acerca de su dignidad mesiánica. Silencio y preguntas están intercambiados: ante el sumo sacerdote, Jesús guarda silencio al principio; ante Pilato, al fin!. Podría explicarse las coincidencias diciendo que ambos relatos provienen del mismo narrador.

Otra línea de investigación opina que la perícopa del sanedrín se compone de dos relatos independientes. Así, según Linnemann, hubo un relato que narraba el silencio de Jesús ante el sanedrín y otro que contaba la condena del Mesías. Schenk distingue un estrato en presente histórico y otro relato marcado por lo apocalíptico ³⁰⁶. El complicado procedimiento de composición aditiva es improbable en la manera de trabajar del evangelista. Las formas temporales se demuestran como criterio insuficiente para la detección de un estrato: además Schenk tiene que estar reconstruyendo o suponiendo constantemente una forma de presente histórico.

Un tercer grupo de exegetas supone un relleno histórico-tradicional de la perícopa. Entraremos en sus argumentos de la mano del texto.

V. 53b, con su forma verbal presente, es un nuevo comienzo típico y, por consiguiente, tradicional ³⁰⁷. 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 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 (cf. explicación). 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 v. 57-59 como añadidura ³⁰⁸. Se esgrimen los motivos siguientes: los versículos traen una forma especializada de los falsos testimonios de 56. V. 59 repite 56b, pero debe tener otra significación, puesto que se ha señalado ya expresamente en 58 el testimonio común. Y sobre todo, v. 58 mantiene una cierta concurrencia con la escena en

306. Linnemann* 109-135; Schenk, *Passionsbericht*, 229-243. Ambos autores cuentan además con intervenciones redaccionales de Me.

307. De distinta manera Schenke, *Christus*, 32.

308. Bultmann, *Geschichte*, 291 s; Hahn, *Hoheitstitel*, 177 nota 3; Schweizer 176; Donahue, *Temple*, 66; ya Wendling, *Entstehung*, 173.

61 s. Esta escena es, para el informador, suficiente para que sea pronunciada una sentencia de muerte. En Lc 22, 66 ss falta el dicho del templo, que, en contraposición, aparece en Hech 6, 14. Si los v. 57-59 han sido introducidos, habrá que preguntar por quién. Seguramente por el mismo redactor que coloca de nuevo *ellogion* del templo en 15, 29 como burla al pie de la cruz. No puede responderse la pregunta sin un análisis *dellozion*. Se encuentra éste no sólo en Mc 14, 58 par; 15, 29 par, sino también en Hech 6, 14 Y Jn 2, 19. Mt 26, 61 es una debilitación secundaria de la versión de Marcos: «puedo destruir» (en lugar de: destruiré)... Jn 2,19 es una acomodación a la situación dada y reinterpretación cristológica al hilo de la cristología juánica. Pero Hech 6, 14 podría haber conservado una forma breve *dellozion*, más antigua, que simultáneamente indica dónde nació: concretamente en los círculos del cristianismo judeo-helenista de Jerusalén, que había entrado en conflicto con el judaísmo ortodoxo a causa del templo (cL Hech 7,48-50) 309. Este judeocristianismo está influido también por lo apocalíptico (cL Hech 7, 56). Por consiguiente, adscribiremos v. 57-59 a la redacción anterior a Marcos, que reelaboró apocalípticamente las tradiciones de la pasión e insertó aquí la discusión del templo. Las expresiones «con manos-no construido con manos», que faltan en Mt 26, 61, cuadran en este entorno.

Además, es importante la pregunta de si la respuesta de Jesús en v. 62 experimentó una ampliación que introdujo una combinación de Sal 110, 1 Y Dan 7, 13 310. La panorámica escatológico-apocalíptica interrumpe el contexto, ya que se pregunta a Jesús acerca de su dignidad mesiánica y escuchamos un sí claro como respuesta. El cambio de sujeto del yo al Hijo del hombre no puede pasar inadvertido. Si se sugiere una ampliación, puede indicarse que tenemos en Mc 13,26 un dicho similar de la venida del Hijo del hombre y en 12,35-37 una interpretación cristológica de Sal 110, 1. Marcos podría haber llevado a cabo la unión de ambas ideas y haber creado v. 62b. Sin embargo, hay que señalar que el empalme de la idea de exaltación sacada de Sal 110 con la cristología del Hijo del hombre es atípica de Marcos. También *dynamis*, singular caracterización de Dios, nos hace pensar en la tradición. Puesto que en Hech 7, 55 s encontramos un

309. ef. Schenke, *Christus*, 35 s. Según Dormeyer, *Passion*, 160, la forma original del *logion* decía: Destruiré este templo y edificaré otro. Schenk, *Passionsbericht*, 238, se declara partidario de una redacción que conocía sólo la primera parte, negativa, de la frase. Lohmeyer 326, considera las expresiones «hecho con manos-no construido con manos» como añadidura segura de la comunidad primitiva.

310. Supuesto por Wendling, *Entstehung*, 173 s; Suhl, *Funktion*, 54-56; Schenke, *Christus*, 39-44; Schenk, *Passionsbericht*, 234, que cuenta con la recepción de un testimonio. En parte se atribuye 62 b a Mc y en parte a una redacción anterior a Marcos. Grundmann 302 nota 15, refiere SallIO, 1 a la última; por el contrario, Dan 7,13 a Mc. La hipótesis de Donahue, *Temple*, 66, de que v. 61 s son de la R. de Mc es rechazable.

mundo conceptual similar, Mc 14, 58 apuntó ya en este sentido, es aconsejable atribuir v. 62b a la llamada redacción anterior a Marcos. Esta redacción estuvo, pues, interesada en presentar la pasión como un acontecimiento que precede al fin. Con la confesión de Cristo, repetida como mofa al pie de la cruz (15, 32), se crea un puente con la escena de la crucifixión. V. 65, la escena del ultraje, tiene su paralelo en 15,16-20. Por consiguiente, se ha armonizado el interrogatorio en el sanedrín y ante Pilato. De esa manera se ha logrado que ambos concluyan con el ultraje a Jesús. Pero ambas escenas de burla tienen en cuenta su situación peculiar. En una ocasión, se invita a Jesús a profetizar como Mesías; en la otra ocasión es ultrajado como rey de los judíos. Se ha configurado v. 65 mediante la utilización de motivos veterotestamentarios. Es completamente imposible la detección de su forma primigenia, subyacente. Esto se ha puesto claramente de manifiesto en los intentos realizados hasta el presente³¹¹. En definitiva, hay que decidir sobre si se debe contemplar la perícopa del interrogatorio ante el sanedrín como tradición particular o como parte de un relato de la pasión. De seguro que Marcos la encontró unida a una narración conexas, como ponen de manifiesto las repeticiones de los *logia* del templo y de Cristo como ultrajes dirigidos al Crucificado. Pero prescindiendo de esto, existen desde el comienzo grapas de unión, al menos en lo que se refiere a la coordinación con lo que precede. El sumo sacerdote (47.53.60 s), juntamente con los miembros del sanedrín, constituyen la grapa decisiva. Si éstos mandaron prender a Jesús y que fuera llevado ante ellos, siempre se debió narrar en conexión con ello la suerte que Jesús corrió a merced de ellos. Más tarde tendremos que ver si existe alguna conexión con lo que vendrá después.

El interrogatorio se lleva a cabo en presencia del sumo sacerdote durante la noche. Esto último aparece claro sólo por el relato de la negación, situado en paralelo (72). Un gran número de personas toma parte en la escena, como solía suceder en un proceso judicial: sumos sacerdotes, ancianos, escribas, testigos, alguaciles y Jesús, que tiene que enfrentarse sólo a todos ellos. Protagonista principal es el sumo sacerdote (tres veces sujeto de la frase). En dos ocasiones cambia la acción de un grupo mayor a otro menor: a los muchos que dan falso testimonio, siguen algunos (56 s). Después que todos le han condena-

311. Benoit' 100-106 ve tres tradiciones diversas fundidas entre sí: una escena de mofa según el modelo del siervo de Dios, otra segunda según el ejemplo de Pollux y Diodoro, y una tercera que retuvo un suceso concreto de aquella noche: concretamente una bofetada del sirviente. Schenk, *Passionsbericht*, 241 s, propone la frase: «Ellos le golpearon y le decían: ¡Profetiza!» y la considera como la forma primigenia. Podríamos continuar con otros ejemplos.

do, le insultan algunos (64b.65). La aparición de los testigos especiales está armonizada con la del sumo sacerdote (*ἀναστάντες/ἀναστάς*); naturalmente está subrayada la significación del último: él se coloca en el centro. Rica en conclusiones es la quintuple unión de los verbos con *κατά* (55.56.57.60.64). La maniobra tan impresionantemente exhibida *contra* Jesús alcanza su culminación en el *κατέκριναν αὐτόν*, en la sentencia de muerte. Tal vez se deba a pura casualidad la quintuple aparición del nombre de Jesús. Entre los v. 55 y 64 se da una inclusión creada mediante la intención de matarlo y a través del juicio de que él es reo de muerte. Con ello, la muerte de Jesús es el tema. Y con ello se sitúa el proceso de Jesús en una doble perspectiva. La sentencia responde a una decisión tomada con anterioridad. Subraya esta impresión el hecho de que el testimonio buscado contra él (55) merezca la calificación de falso. La conducción del interrogatorio del sumo sacerdote se caracteriza formalmente por una estructura de triplicidad. Dirige tres preguntas a Jesús. La tercera de ellas es la más importante. El se dirige al sanedrín con tres frases, dos preguntas y una afirmación (63b.64a). La afirmación formula el punto de acusación, la blasfemia, que provoca la sentencia de muerte. La presentación se sirve de nuevo, como tendremos oportunidad de poner de manifiesto, de motivos del salterio ³¹². Es aconsejable la desmembración siguiente: exposición (53 s), el interrogatorio de los testigos (55-59), las preguntas dirigidas al acusado (60-62), la sentencia (63 s), la mofa (65).

Explicación

53b-54 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 ³¹³ como quién es el sumo sacerdote en funciones. Marcos no nos dice su nombre. Es más importante el oficio que la persona: la instancia es más significativa que la información de nombres (cf. Hech 4, 6). En la exposición se introduce también el relato de la negación. De esta manera se sincroniza el proceso de Jesús y la negación del discípulo. Pedro, continúa teniendo su «nombre de oficio», interrumpe su huida y sigue a Jesús. Para no dar pie a la interpretación equivocada de que se trata de un

312. LXX Jer 33, 10-17, el proceso de Jeremías, no ha trascendido. Mención de Dormeyer, *Passian*, 172.

313. Determinados testigos del texto completan de acuerdo con el sentido al menos (con expresiones diversas): «se reúnen *junto a él*» (= el sumo sacerdote). En la literatura rabínica no se mencionan sesiones del sanedrín en la casa del sumo sacerdote. cf. Billerbeck 1, 1000 s.

verdadero seguimiento, se introduce la expresión «de lejos». Para que el seguimiento sea verdadero es necesario estar dispuesto a ir con Jesús a la cruz. El discípulo logró llegar al patio de la casa del sumo sacerdote. De paso se ofrece ahora la información sobre el lugar donde tiene lugar el proceso. Los servidores reunidos en el patio son aquellos hombres que apresaron a Jesús y aguardan ahora nuevas instrucciones 314. El patio interior de la elegante casa ciudadana está separado de la calle mediante edificios rectangulares. Un atrio une la casa (68) con la calle. Se calientan a la lumbre. Las jerosolimitanas noches de primavera son frescas (cf. Jer 36, 22). Pedro se une a los sirvientes. El hablar de luz en vez de fuego está documentado también en otros lugares (cL Lc 22, 56; 1 Mac 12, 29) 315, pero prepara el suceso narrado en v. 67.

El informe se centra en el proceso. Si anteriormente se han nombrado las tres fracciones, «todo el sanedrín» (también 15, 1) produce la impresión de una reunión plenaria oficial y regular de las supremas autoridades judiciales, de la Gran Casa del Juicio (*beth diyn hamigdol*). De acuerdo con la información transmitida en la *mishná*, que vale para los tiempos de Jesús, se componía de 70 miembros, a los que se sumaba, como miembro septuagésimo primero, el sumo sacerdote en el cargo 316. Puesto que el sumo sacerdote era elegido generalmente del grupo de los pontífices, de tendencia saducea, que tenían influencia política también en otros sectores de la organización ciudadana, se entiende que se mencione expresamente a éstos. La finalidad de su reunión es encontrar un testimonio contra Jesús con el que puedan ordenar su ejecución. Es imposible medir esta intención con medidas jurídicas. Como jueces, los miembros del sanedrín no fueron convocados a prestar testimonio, sino que su tarea consistía en examinar las declaraciones de los testigos que se presentaban. La intención de matar, expresada antes del comienzo del proceso, hace que éste aparezca como ilegal. El lenguaje utilizado aquí se basa, más bien, en motivos conocidos por los salmos que hablan del Justo doliente: «Porque hombres orgullosos se levantan contra mí, gentes sin escrúpulos maquinan para quitarme la vida» (Sal 54, 5). «El impío espía al justo y trata de matarlo» (37, 32; LXX: *καὶ ζητεῖ τοῦ θανατῶσαι αὐτόν*) 317. En el plan de matar a Jesús se concluye definitivamente una intención que ha detenninado el evangelio desde 3, 6 (cf. 11, 18;

55-59

314. La mención de los criados no supone, frente a 14, 43 ss, la introducción de ningún grupo nuevo de personas. Las gentes que apresaron a Jesús son designadas allí desde el punto de mira del que las envió (43).

315. Más documentación de la literatura griega en Bauer, *Worterbuch*, s. v.

316. Sanh 1,6; Scheb 2, 2.

317. Cf. Sal 63, 10; 70, 3; 86, 14; 109, 16; 38, 13 YGnilka* 12; Ruppert* 48-52.

12, 12; 14, 1). Fracasas los esfuerzos por encontrar un testimonio suficiente de cargo. El imperfecto en v. 55b expresa el vano esfuerzo prolongado³¹⁸. Jesús, como el Justo doliente, se encuentra indefenso ante las maquinaciones de sus poderosos enemigos. 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 nos 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. Unas 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; Sanh 5, 3). 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. El que se les presentara como falseadores no significa que este dicho ocasionara dificultades a la comunidad³¹⁹. La caracterización está en la línea de v. 56. *Ellogion* se refiere al templo y da noticia de la intención de Jesús de destruir el templo y edificar otro. 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; Ren et. 61, 8; 91,13). Sólo en el Targum se atribuye al mesías la nueva construcción (TgIs 53,5)³²⁰. En ocasiones se habla de la destrucción que precederá (Tob 14, 4) o se indica únicamente que la casa antigua tiene que ser eliminada (Ren et. 90, 28)³²¹. El tono amenazante de juicio, presente en el *logion* de Jesús, falta en la esperanza judía. La violenta destrucción del templo antiguo tiene mucho que ver con el culto judío. Este

318. Imperfecto para la descripción de modo. Cf. B1-Debr § 327.

319. Contra Schweizer.

320. Eventualmente también en 4 Esd 13, 36.K. Berger, *Die koniglichen Messiastraditionen des NT*: NTS 20 (1973/74) 1-44, aquí 21, pretendería demostrar una tradición mesiánica en el reflejo negativo de la espera-anticristo y caracterizarla como tradición-Salomón (referencia a 2 Mac 2, 8).

321. Dormeyer, *Passion*, 160, recuerda el anuncio de la profanación del templo en Dan 9, 27; 11, 31; 12, 11.

deja de tener importancia ³²². La afirmación adquiere especial fuerza mediante la contraposición: hecho con manos-no construido con manos ³²³. La primera parte tiene menos valor. Según la biblia griega, los ídolos son hechos por mano de hombre ³²⁴. De acuerdo con Hech 7,48 s, el Altísimo no habita en casa construida por mano de hombre, sino que toda la creación es su morada (cf. 17,24). No es claro a qué se refiere la nueva construcción de un templo no construido con manos. En repetidas ocasiones se ha interpretado esta expresión aplicándola a la comunidad cristiana, para lo que se ha recurrido a Pablo y a una concepción similar en los manuscritos de Qumram ³²⁵. Pero los tres días sugieren que se está pensando en la resurrección de Cristo. El Señor exaltado sustituirá el templo o lo inutilizará. Si tampoco este falso testimonio sirve para lo que el sanedrín quería, la discrepancia de la declaración, respecto del dicho claramente transmitido, tiene otro sentido. 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.

Viene a continuación el interrogatorio del acusado. Lo realiza el sumo sacerdote como presidente de la asamblea. Por esto se coloca él en el centro. En contraposición con el proceso romano, el sumo sacerdote no actúa como juez único ³²⁶. La primera pregunta se refiere al silencio de Jesús. La segunda exige una toma de postura sobre las afirmaciones de los testigos. También esta segunda pregunta quedará sin respuesta. 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, 7 ³²⁷. 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 ³²⁸. Este último es, por consiguiente, título de rey y designa la elección del

322. Linnemann* 132 infravalora *ellagian* cuando lo considera como expresión de la temeridad «en una época en la que todavía no se han descubierto los explosivos».

323. Para par contrapuesto, cf. 2 Cor 5, 1; Col 2, 11; Heb 9, 11.24; Ef 2, 11; Hech 7,48; 17,24; Sib 14,62; Filón, *VitMas* 2, 88; Op *Mund.*, 142 y más casos.

324. Cf. G. Klinzing, *Die Undev.ung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT*, 1971 (StUNT 7), 202-204.

325. Schweizer; Dormeyer, *Passian*, 161; todavía Gnilka* 19-21.

326. Para Blinzler* 179 esto es el motivo ¡lar el que Mc no menciona el nombre del sumo sacerdote. Que el nombre no habría interesado en Roma, donde se escribió el evangelio, es un argumento demasiado subjetivo.

327. Cf. TestB 5, 4: «El piadoso se compadece del que blasfema y guarda silencio».

328. En Φ k está fuera $\acute{\omicron}$ χ ριστός de manera que la pregunta se refiere únicamente a la filiación divina de Jesús. En Lc 22, 67-70 están separadas la pregunta que se refiere a la condición mesiánica y la relacionada con la filiación divina.

Mesías por Dios, no su descendencia de Dios. Existen paralelos judíos de la descripción de Dios como Bendito 329; 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 reñón de David, como se pone de manifiesto en 4 Qflor 1, 11³³⁰. El interrogante del sumo sacerdote es formulado en el sentido de la confesión cristiana. La comunidad tiene que percibir que se está dilucidando su causa. Por eso puede Jesús responder con claridad afirmativa la pregunta 331. Esto no habría sido posible sin más desde el trasfondo de la coloración política de la esperanza judía acerca del mesías. Una reflexión, que suena a actividad de escriba, continuará la confesión mesiánica de Jesús. Tal reflexión se refiere a dos pasajes veterotestamentarios: Sal 110, 1 Y Dan 7, 13³³². Sal 110, 1 es, en el nuevo testamento, la prueba clásica en favor de la exaltación de Jesús. A la diestra de Dios gobierna él en su lugar. El arcaico nombre de Dios «Poder» (*gebura*) designa en la literatura rabínica la divinidad que se revela; especialmente la divinidad que se revela por medio de la palabra. Puesto que aquí no se detecta ese matiz, se supone que «Poder» en el judaísmo apocalíptico fue una circunlocución para dar a entender la divinidad que aparece majestuosa para el juicio³³³. Por medio de Dan 7, 13 se establece la unión entre la confesión de mesías y el predicado de Hijo del hombre. Como aparición celeste, el Hijo del hombre viene con las nubes del cielo. F. Hahn³³⁴ creyó que la entronización de Jesús como mesías está unida aquí con su venida para la parusía. Hay que rechazar esta interpretación porque la expresión «sentado» presupone que se ha realizado ya la entronización. Jesús aparecerá como el Entronizado. Esta perspectiva de futuro no indica una espera inmediata especial³³⁵. Desde Dan 7, podría pensarse que la venida del Hijo del hombre es, como allí, una venida al trono de Dios y por tanto un aspecto de su exaltación. Pero como la

329. Pruebas en Billerbeck 11, 51; Bauer, *Worterbuch*, 638.

330. Sobre la discusión, cf. Tödt, *Menschensohn*, 34; P. Vielhauer, *Aufsiitze zum NT*, 1965 (TB 31), 203-206. Ruppert* 54 establece una conexión entre la pregunta acerca del Hijo de Dios y Sab 2, 13. Grundmann la considera dirigida al sumo sacerdote mesiánico.

331. Bajo la influencia de Mt 26, 64, Ⓞ arm Orígenes escriben debilitando: «Tú has dicho que yo lo soy».

332. El texto de Dan se apoya en Teodocion.

333. Goldberg* 289.293. Faltan hasta ahora pruebas apocalípticas. Documentación rabínica y de otras fuentes en Billerbeck 1, 1006 s; Bauer, *Worterbuch*, 412; Dalman, *Worte Jesu*, 164 s. Es usual la fórmula «de la boca de la omnipotencia».

334. *Hoheitstitel*, 127-131.

335. Contra Suhl, *Funktion*, 54-56, con Griisser, *Parusieverzogerung*, 174.

venida sigue al trono, aquella se refiere a un suceso que apunta a los hombres. Los miembros del sanedrín, que están sentados para juzgar a Jesús, lo verán como representante de Dios y como Juez-Hijo del hombre en la parusía 336. Allí será confirmada por Dios la confesión de Mesías pronunciada ahora en humildad. La falta de claridad de la frase se basa en la utilización de citas escriturísticas que tuvieron importancia cristológica 337. La escena de reconocimiento que tendrá lugar (ὄψεσθε) puede haber estado influenciada por Sab 5,2³³⁸ o, más bien, por Zac 12, 10: «y fijarán sus miradas en aquel que traspasaron» 339. La propia confesión de Jesús, no un falso testimonio de otros, se convertirá en motivo de su sentencia condenatoria. El se constituye en modelo para la confesión valiente de la comunidad.

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. 2 Re 18,37; 19, 1). Originariamente, este gesto era señal de luto y de dolor (2 Sam 1, 11 s; 2 Re 2, 12). A causa del plural *χιτῶνας* se pensó que el sumo sacerdote llevó los ornamentos del cargo en el proceso. Pero éstos fueron guardados por los romanos en la ciudadela del templo en lo años 6-37 d. C. Así adquirió importancia el tema para el enjuiciamiento histórico del proceso 340. Sería excesivo esperar de nuestro relato detalles de este tipo. El plural puede indicar las vestiduras en sentido completamente general. Según Lev 10, 6; 21, 10 no se permitía rasgar las vestiduras sacerdotales; según Ez 42, 14; 44, 19 no estaba permitido sacar el ornato sumosacerdotal fuera del templo 341. La valerosa confesión de Jesús libera a los miembros del sanedrín del esfuerzo por encontrar un testimonio concordante de cargo contra Jesús. El sumo sacerdote hace constar como delito la blasfemia que todos los presentes han escuchado. Al responder a la pregunta de en qué consistía la blasfemia, habrá de cuidarse de no entrar con excesiva precipitación en el plano histórico. En la discusión rabínica tardía se

63-64

336. Robinson* relaciona el ver mencionado con el futuro que comienza con la pasión de Jesús. De manera similar Schenke, *Christus*, 43, que habla de la soberanía del Exaltado sobre la comunidad. Con ello, el ver pierde considerablemente lo amenazante.

337. Codex D suprime *καὶ ἐρχόμενον*. Para la argumentación de la Escritura, θf. Ap 1,7; 14, 14; Hech 7, 55 s. Perrin* ve Mc 14,62 envuelto en una tradición-peshet cristiana. Borsch* remite, para la prueba de un contexto retrospectivo, a Hen el. 62, 5: «Ellos tiemblan, bajan su mirada y el dolor se apodera de ellos cuando ven al Hijo del hombre sentado en el trono de su gloria».

338. Ruppert* 54.

339. En Bern 7, 9 s se describe la escena del nuevo reconocimiento.

340. Cf. Winter, *Trial*, 16-20.

341. Cf. Winzler* 160 nota 71; J. Maier, *Ein neues Buch über den Prozess Iesu*: Jud 17 (1961) 249-253, aquí 251. Jos., *Ant.*, 18,90 llama al ornato del sumo sacerdote *τὴν στολήν τοῦ ἀρχιερέως*.

amplió los contenidos de la blasfemia. Mientras que según Lev 24,16; Núm 15,30 el ultraje del nombre de Dios es blasfemia, posteriormente podía ser calificado de blasfemo también el que hablaba irrespetuosamente contra la *torá* 342. No deja de ser problemática la pretensión de trasladar estos datos al relato de Marcos. Numerosos autores entienden que la blasfemia consiste en que Jesús se coloca en el lugar perteneciente a Dios 343. Para el relato primigenio (cL el análisis), la confesión mesiánica de Jesús constituía fundamento suficiente para constatar la blasfemia: «Si una pretensión mesiánica del título mesiánico más solemne (Hijo del Bendito = Hijo de Dios) no es blasfemia, no sé qué puede serlo» (E. Hirsch) 344. Hay que tener presente aquí que la situación refleja la confesión cristiana 345. Para los judíos, el confesar a Jesús crucificado como Mesías e Hijo de Dios era blasfemia. Así judíos y cristianos se dividen en este punto con suma claridad. La pretensión de Jesús adquiere aún mayor fuerza mediante el dicho apocalíptico del Hijo del hombre. Los miembros del sanedrín, cuyo parecer ha requerido el sumo sacerdote, declaran por unanimidad que Jesús es reo de muerte. Ya Lev 24, 16; Núm 15, 30 prevé la pena de muerte para la blasfemia contra Dios (lapidación). En contraposición a las referencias paralelas, Marcos piensa en una sentencia formal de muerte (*κατέκριναν*; cL 10, 33).

65 El proceso se cierra con el escarnio de Jesús, en el que toman parte algunos miembros del sanedrín —el indeterminado *τινες* no permite otra referencia 346— y los servidores. De esta manera nacen dos pequeñas escenas. La primera es narrada con mayor detalle: se escupe a Jesús, se le cubre el rostro, se le golpea con el puño (*κολαφιζειν*) y se le exhorta a que profetice 347. El escupir expresa desprecio profundo (cf. Núm 12, 14; Dt 25, 9; Job 30, 10). Sólo en este punto coincide la descripción con Mc 15, 19 (cL 10, 34). Para explicarlo se ha hecho referencia a paralelos contemporáneos. Diodoro cuenta acerca del esclavo Eunus de Apamea, que más tarde sería el cabecilla de la gran insurrección de esclavos que tuvo lugar en Sicilia en el siglo II a. E, que él se presentó como adivino y profeta. Su dueño le permitía que

342. Cf. Billerbeck I, 1010-1012; Blinzler* 152-156. W Θ añaden: «<Vosotros habéis escuchado la blasfemia de su boca>».

343. Lohmeyer, Grundmann; Schulz, *Stunde*, 134. Cf. Mc 2, 7.

344. *Frühgeschichte* I, 162.

345. Cf. Burkill, *Revelation*, 289 s.

346. Blinzler* 164 discute esto.

347. D a f syP ofrecen un texto cambiado: «y algunos comenzaron a escupirle en el rostro y a golpearlo, etc.». Se deja fuera el tapar la cara. Benoit* 97-99 prefiere este texto. Según Blinzler* 164 s, este texto breve es acomodación a par Mt 26, 67. Hay que aceptar este juicio. También la invitación a profetizar está armonizada en diversos manuscritos con par Mt 26, 68: «<vaticinanos (ψψ, Cristo (1242), ¿quién es el que te ha golpeado (X Θ 33 565 7(0))>».

interviniera en los banquetes para entretener a los invitados y que representara su papel de profeta y de futuro rey ³⁴⁸. Pollux cuenta de una especie de juego de la gallinita ciega y de otro juego en el que el golpeado tenía que adivinar con qué mano había sido golpeado ³⁴⁹. Aunque tales recuerdos puedan ser útiles para la reconstrucción histórica de una mofa, sólo se entenderá el relato sinóptico si se tiene presente el modelo presentado en Is 50, 6; 53, 5 (LXX). Como el siervo de Dios, que aparece aquí como prototipo del Justo doliente, Jesús tiene que soportar el ultraje. La invitación a profetizar no se refiere a adivinar quién le golpea (así Mt 26, 68; Lc 22, 64), sino, de manera general, al poder profético y mesiánico de Jesús. En el contexto empalma con el dicho profético referido al templo. Se esperaba que el portador escatológico de la salvación estaría equipado con sabiduría y conocimiento especial ³⁵⁰. De los criados se dice tan sólo que daban bofetadas a Jesús. Probablemente hay que reducir a esto el sentido de *ῥάπισμα*, que puede significar también los golpes con bastón ³⁵¹. Nada se nos dice de una reacción de Jesús. Permite indefenso que caiga sobre él esta deshonra.

13. Excursus: EL PROCESO DE JESÚS Y EL DERECHO PROCESAL JUDÍO

El proceso de Jesús y el derecho procesal judío constituyen un punto de discusión antiguo en la investigación y un «punto candente» en el diálogo judeo-cristiano. Según Marcos no se puede evitar la impresión de que el sanedrín pronunció una condena formal de muerte sobre Jesús. ¿Qué perfiles tenía el derecho procesal judío en tiempos de Jesús? ¿En qué medida puede tener vigencia el derecho codificado en la *mishná*, que no fue recopilado hasta finales del siglo II d. C.? No tenemos información completa sobre el derecho sadouceo vigente. Puede partirse de que se tomaron principios jurídicos del antiguo testamento. Si se compara el relato de Marcos con el derecho de la *mishná*, se desprenden varias irregularidades ³⁵²: 1. No se puede celebrar durante la noche un proceso capital. 2. Ni en sábado ni en día de fiesta pueden tener lugar los juicios. 3. No

348. Cf. Benoit* 96; G. Rudberg, *Die Verhöhnung Jesu vor dem Hohenpriester*: ZNW 24 (1925) 307-309, Y Diodoro Sic., *Bibl.* 34 (35), 2.

349. Cf. W. C. van Unnik, *Jesu Verhöhnung vor dem Synhedrium (Mk 14, 65 par)*: ZNW 29 (1930) 310 s, Y Pollux, *Gnom.* 9, 113 Y 129.

350. Volz, *Eschatologie*, 222.

351. Con Bauer, *Wörterbuch*, 1456. *ῥάπισμασιν αὐτὸν ἔλαβον* es griego completamente vulgar y probablemente latinismo: *verberibus eum acceperunt*. Cf. BI-Debr § 5, 3b Y 198, 3.

352. Cf. E. Lohse, ThWNT VII, 866; D. R. Catchpole, *The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial*, en Bammel* 47-65, aquí 58 s. Pesch II, 416 s desearía, en conexión con E. Rivkin, Beth Din, Boulé, *Sanhedrin: A Tragedy of Error*: HUCA 46 (1975) 181-199, distinguir entre el sanedrín como órgano judicial del sumo sacerdote nombrado por el prefecto romano para investigar los casos de importancia política que ponen en peligro el orden público y el gran Consejo Supremo. En el proceso de Jesús habría entrado en funcionamiento sólo el primero. Dejando a un lado el hecho de que, si hubiera sido así, la iniciativa habría estado completamente en manos de los romanos, lo que contradicen los datos neotestamentarios, esta diferenciación es históricamente dudosa.

puede pronunciarse una sentencia de muerte en el día del juicio oral. Debe pronunciarse a partir del día inmediatamente siguiente (Sanh 4, 1). 4. Como blasfemia que debe ser castigada con la muerte se considera tan sólo el pronunciar el nombre de Dios (Sanh 7, 5). Estas determinaciones se insertan en el concepto del derecho de la *mishná*, que configuró de forma más humanitaria y suave las prescripciones del proceso. Antes del año 70 tal vez habría sido más severa la praxis judicial. Investigaciones detalladas sobre la historia del derecho han confirmado que fue observado no el derecho mishnaico-farisaico, sino el saduceo³⁵³. Por supuesto que tampoco esas investigaciones nos aclaran demasiado la praxis jurídica positiva. Así se nos cuenta que la hija de un sacerdote fue condenada a muerte por fornicar y que fue quemada con un haz de leña. Tenemos aquí una interpretación literal de la prescripción recogida en Lev 21, 9 Y que está en contra de Sanh 7, 2. La celebración de juicios en sábado o en día de fiesta está prohibida ya en la *halajá* más antigua, de manera que debería estar vigente esta prescripción en tiempos de Jesús. Es verdad que arriba tan sólo pudimos sospechar que la noche del proceso fue la noche de pascua. Hech 4, 3-5 habla a favor de no comenzar el juicio antes de la mañana; lo que reflejaría la costumbre jurídica vigente antes del año 70. Por el contrario, se piensa que los saduceos mantuvieron la opinión de que pueden celebrarse juicios durante la noche en caso de necesidad, ya que no estaban prohibidos en pasaje alguno del antiguo testamento. Aunque se llegara a hacer desaparecer las irregularidades mencionadas anteriormente, no se habría demostrado positivamente que el sanedrín pronunciara formalmente una sentencia de muerte. Hay que tener en cuenta el carácter teológico y la intención narrativa del relato de Marcos. Habría que recurrir a éstos, si se considera Me 14, 55 ss como relato del proceso, para explicar la ausencia de testigos de descargo, exigidos incondicionalmente en un proceso oficial. Hay que añadir, además, que las referencias paralelas no hablan expresamente de una *sentencia* de muerte.

Por otro lado, es importante la pregunta de si el sanedrín, mientras Judea fue provincia romana, disfrutó de la jurisdicción de sangre o no (*ius gladii*); de si estaba autorizado para pronunciar una sentencia de muerte y ejecutarla. Si se responde afirmativamente esta pregunta con el erudito judío P. Winter³⁵⁴, toda la culpa de la muerte de Jesús recae sobre los romanos.

Según Blinzler³⁵⁵ el sanedrín tenía, ciertamente, autoridad para pronunciar una sentencia de muerte, pero no podía ejecutarla. El *ius gladii* estuvo exclusivamente en manos de los romanos.

En opinión de otros autores, las autoridades judiciales judías supremas **podían** dictar sentencia de muerte en crímenes capitales religiosos, no en los civiles³⁵⁶ O se supone que las autoridades tenían que dirigirse al procurador romano para ejecutar una sentencia de muerte si el procurador se encontraba en Jerusalén. Finalmente, otros piensan que, en el caso del proceso de Jesús, el sanedrín habría cedido su autoridad a Pilato para que Jesús muriera en la cruz³⁵⁷. Es insostenible la distinción entre procesos religiosos y civiles en este punto, porque prácticamente significaría una autoridad sin límites. La autoridad religiosa, sumamente cuidadosa de sus competencias, podía fácilmente introducir lo religioso en los procesos civiles. No es creíble que se produjera una transmisión voluntaria de las competencias a los romanos ya que se vería reducida aún más su propia autoridad. Una noticia transmitida por Josefo permite concluir que el emperador confió a Coponio, primer procurador de Judea, la jurisdicción de sangre plena e indivisa³⁵⁸ Esta continúa en manos del procurador, exceptuando la interrupción de 41-44 d. C., bajo Agripa 1, hasta el estallido de la guerra judía. En la literatura judía se lamenta repetidas veces la

353. Cf. Blinzler* 216-229.

354. *Trial*, 75-90.

355. *229-244.

356. E. Stauffer, *Jerusalem und Rom*, 1957 (DTb 331) 121.

357. Schniewind 158.

358. *Ant*, 18, 2; *Sell.*, 2, 117.

circunstancia de que, en los decenios anteriores a la destrucción del templo, se privó a los judíos de los «juicios sobre vida y muerte»³⁵⁹ Con todo, se nos cuenta que, en los años 6-70 d. C., las autoridades judías llevaron a cabo algunas ejecuciones. Entre ellas se cita la de Esteban, la de Santiago de Zebedeo, la de Santiago el hermano del Señor y la ya mencionada de la hija de un sacerdote. Todos los casos mencionados constituyen excepciones fundamentadas³⁶⁰ Hay que mostrarse de acuerdo con el planteamiento y la solución de Blinzler. La distinción entre pronunciar sentencias de muerte y su ejecución responde a la política romana de dejar en manos de las autoridades nativas algunas competencias.

Jnicio histórico

¿De qué manera la jerarquía judía participó en el ajusticiamiento de Jesús? Los investigadores que ponen en tela de juicio esta participación activa se basan, sobre todo, en que entre Jesús y los fariseos no existieron diferencias notables. O incluso se llega a encuadrar a Jesús en el movimiento de los fariseos³⁶¹. En esta visión es cierto que la iniciativa de actuar contra Jesús se debió a los saduceos. A ellos pertenecen los pontífices y una gran parte de los ancianos, que eran los representantes de la nobleza laica. Los evangelios dan claramente a conocer la función dirigente de los pontífices y especialmente del sumo sacerdote en funciones. Con todo, no pueden pasarse por alto las divergencias de opinión entre Jesús y los fariseos. Ellas se refieren a la interpretación de la *torá*. En la *torá* del sábado, en la comprensión de la ley de santidad, en su trato con los pecadores, Jesús se desvía claramente de la línea farisaica y debió de aparecer como provocador también a estos círculos. No resulta fácil averiguar el motivo que empujó a la jerarquía judía a prender a Jesús. Si fue sentenciado por Pilato como rey de los judíos (cf. a 15, 26), la acusación contra él fue política. Pero esto significa que los reproches esgrimidos por los judíos contra Jesús deben ser traducidos a 10 político cuando 10 acusan ante Pilato. Pero no pudo ser condenado como zelota político. En contra está la tradición indiscutible de que ninguno de sus discípulos fue apresado con él. Si le hubieran acusado de zelotismo o de levantamiento habría sido necesario un proceso contra los discípulos. La pregunta del sumo sacerdote debe ser considerada como paralela de la pregunta de Pilato (15, 2). A pesar de que pueda haber detrás una configuración literaria, sin embargo no puede excluirse que la preten-

359. Documentación en Blinzler* 241. Para la indicación de la cifra de 40 años antes de la caída del templo, cf. E. Lohse, ThWNT VII 863 s. Instructivo es también Jn 18, 31.

360. Esteban fue víctima de un linchamiento. La muerte de Santiago de Zebedeo sucede en tiempo de Agripa I, así como también la ejecución de la hija del sacerdote. La muerte de Santiago el hermano del Señor tuvo lugar, probablemente, en el período de sede vacante después de la muerte del procurador Porcio Festo. Para el derecho de muerte de los judíos frente a los gentiles que entraban en el recinto interior del templo, cf. Blinzler* 238-240. Según Hech 21, 27 ss, la autoridad romana interviene en un caso de ese tipo.

361. Para la problemática, cf. Catchpole (nota 352), 47-54.

sión proclamada por Jesús, que se manifestaba de forma provocadora, particularmente en su interpretación de la ley y en su crítica a los círculos dominantes, mereció la calificación de peligrosa y constituyó el motivo para la intervención del sumo sacerdote. Pero hay que insistir en que esta pretensión fue religiosa, aunque religión y praxis están relacionadas íntima y recíprocamente en Jesús. Es difícil que el sanedrín pronunciara una sentencia formal de muerte. Esta concepción se apoya exclusivamente en Marcos. El tiempo para llevar a cabo un proceso parece demasiado corto ³⁶². Habrá que suponer que los miembros más destacados del sanedrín se reunieron en casa del sumo sacerdote después del apresamiento de Jesús para, en un interrogatorio previo (*anakrisis*), recoger los puntos de acusación para el proceso ante Pilato ³⁶³. La sesión terminó con la decisión tomada en 15, 1. No existe motivo alguno para hablar de una segunda sesión. No puede pensarse la ejecución de Jesús sin la participación de la jerarquía judía, especialmente del sumo sacerdote en el cargo ³⁶⁴. Por lo que se refiere a la escena de mofa descrita en 14, 65, marcada fuertemente por lo teológico, tendrá su *Sitz* en el decurso histórico, lo más probable después después del apresamiento, tal como la presenta Lc 22, 63-65. La reunión de los miembros del sanedrín con el sumo sacerdote pudo tener lugar en la casa de éste, pero también en la sala de reuniones del sanedrín. Habría que situar esta última en valle del Tiropeón, en la cercanía de la plaza Sixto, difícilmente en el vestíbulo de sillería en el recinto del templo ³⁶⁵.

Resumen

El relato de la reunión de los miembros del sanedrín marca un punto culminante en el relato de la pasión, pero también en el evangelio de Marcos. En él se entrelazan diversos intereses y preocupaciones. En primer término, el cristológico: Jesús se confiesa públicamente como Mesías e Hijo de Dios. En esta situación no es necesario

362. E. Bammel: «Ex iBa itaque die consilium fecerunt...» Bammel* 11-40 valora Jn 11,47 ss en el sentido de que las autoridades judías mantuvieron una postura beligerante contra Jesús bastante tiempo antes de apresararlo. Según J. C. O'Neill, *The Charge of Blasphemy at Jesus Trial before the Sanhedrin*, en Bammel* 72-77, el sanedrín habría condenado a muerte a Jesús por haberse arrogado el ser Hijo de Dios.

363. Cf. P. Mikat, Rec. por P. Winter, BZ 6 (1962) 300-307, aquí 306.

364. En bSanh 43a Bega a presentarse el ajusticiamiento de Jesús incluso como acción realizada exclusivamente por los judíos.

365. Las puertas del templo estaban cerradas por la noche. Sin embargo, eran abiertas en la noche de pascua, a medianoche. Según una tradición del Talmud, el sanedrín habría trasladado el lugar de sus sesiones al vestíbulo de las compras, 40 años antes de la destrucción del templo. Se suele situar ese nuevo lugar en el monte de los Olivos. Jos., *Bell.*, 5, 144; 6, 354 Bama al lugar de la reunión βουλή ο βουλευτήριον. Para la totalidad, cf. Blinzler* 166-170; E. Lohse, ThWNT VII, 861.

mantener oculto el «secreto mesiánico». No puede entenderse equivocadamente la mesianidad de Jesús. 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 sólo 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, *ellogion* 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 (cf. 11, 17; 15, 38 s). Aunque Jesús sea expulsado de Israel ³⁶⁶, ello no es el final de su historia ni el de la historia de Dios con su pueblo. El lector no debe pasar por alto que en la sentencia de muerte contra Jesús tiene su origen un nuevo comienzo, que se extiende hasta la parusía del Hijo del hombre.

Historia de su **influjo**

En la exégesis antigua y medieval jamás se puso en tela de juicio la historicidad del proceso del sanedrín o sus detalles. Dos puntos se habrían repetido con gran regularidad. Por una parte, se consideraba como falso el *logion* del templo reproducido en el proceso porque se creía reconocer su redacción primigenia en la versión inofensiva de Jn 2,19 ³⁶⁷. Por otra parte, se atribuía consagración religiosa al cargo de sumo sacerdote y, por consiguiente, se valoró el proceso del sanedrín como sentencia definitiva del sumo sacerdocio judío que se había hecho indigno: «El sacerdocio de los judíos... debía desaparecer», dice Beda a v. 63 ³⁶⁸.

Una crítica profunda al relato del sanedrín, y con ella a todo el relato de la pasión, comienza con D. F. Strauss y con su interpretación del mito ³⁶⁹. Califica él el relato de la pasión y del sanedrín como la negación de la negación, y entiende por ello una presentación en la que acusación y condena, mofa y "ergüenza no fueron suprimidas y

366. Con la introducción de la totalidad del sanedrín en v. 55, Mc no hace sino subrayar el carácter oficial de la acción judicial.

367. Orígenes (en Klostermann 155); Teofilacto, PG 123, 660; Beda, PL 92, 280; Calvino *Ń*, 349.

368. PL 92,281. Según Calvino *Ń*, 348, el sumo sacerdote era «la imagen del único mediador entre Dios y los hombres».

369. Cf. G. Backhaus, *Kerygma und Mythos bei David Friedrich Strauss und Rudolf Bultmann*, Hamburg-Bergstedt 1956; K. Barth, *D. F. Strauss als Theologe*, Zollikon 21948.

negadas, pero sí utilizadas de tal manera que se convirtieran, donde fuera posible, en apoyo de la fe; que los valores negativos se convirtieran en positivos; los zurríagazos de deshonra en signos de honra. Atina Strauss cuando comprende que la resurrección de Jesús es el principio de la superación de la muerte de cruz, pero, al juzgarla como «producto de la fe», se encuentra ante un montón de escombros insalvable ³⁷⁰.

Los esfuerzos posteriores para explicar el relato de la pasión como tejido a partir de las pruebas proféticas veterotestamentarias, tal como intentaron K. Feígel ³⁷¹ y K. Weidel ³⁷², deben ser contemplados a la luz de los estímulos conceptuales de Strauss.

Por el contrario, la Investigación de la Vida de Jesús, que llegó a su final con A. Schweitzer, persiguió el planteamiento histórico por caminos impracticables. Para Schweitzer mismo, el fundamento para la sentencia condenatoria del sanedrín es lo que él denomina secreto de mesianidad. El secreto, mantenido oculto por Jesús y dado a conocer a los discípulos por la confesión de Pedro, fue delatado por Judas a los sumos sacerdotes ³⁷³.

En la actualidad, la teología sistemática acentúa la necesidad del replanteamiento histórico. Y en el enjuiciamiento histórico llega a resultados parecidos a los que expusimos arriba. Según O. Weber, Jesús fue ajusticiado por quebrantar la ley, porque se colocó en contra de la «ley usurpada», es decir: contra una ley puesta al servicio del ansia religiosa de recompensa del hombre piadoso: «La muerte de Jesús no es una muerte de la justicia. Una tal puede atribuirse, a lo sumo, a Poncio Pilato, pero no al sanedrín. Este juzgó de acuerdo con la ley: quien se comportaba como Jesús de Nazaret, estaba en contradicción insalvable con la ley vigente. Ese tal cometía impiedad de religión. Frente a él, la ley se imponía» ³⁷⁴.

11. *Pedro reniega de Jesús* (14, 66-72)

Masson, C., *Le reniement de Pierre*: RHPPh 37 (1957) 24-35; Birdsall, J. N., *Τὸ ῥήμα ὡς εἶπεν ἀπὸ Ὁ Ἰησοῦς*: NT 2 (1958) 272-275; Klein, G., *Die Verleugnung des Petrus*: ZThK 58 (1961) 285-328; Merkel, H., *Peter's Curse*, en Bammel * 66-71; Pesch, R., *Die*

370. ef. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864, 559.

371. *Der Einfluss des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte*, Tübingen 1910.

372. *Studien über Einfluss des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte*: ThStKr 83 (1910) 83-109.163-195.

373. *Leben-Jesu-Forschung*, 439-443.

374. *Grundlagen der Dogmatik II*, Neukirchen 1952, 224. Según W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 61986, 139, Jesús fue condenado por el sanedrín como falso profeta y blasfemo contra Dios.

Verleugnung des Petrus, en *NT und Kirche* (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1974,42-62; Dewey, K. E., *Peter's Curse and Cursed Peter*, en Kelber* 96-114; Ernst, J., *Noch einmal: Die Verleugnung Jesu durch Petrus*, en Brandenburg, A.,-Urban A., *Petrus und Papst*, Münster 1977, 43-62; Gewalt, D., *Die Verleugnung des Petrus: LingBibl43* (1978) 113-144
Más bibliografía, d. *supra*, p. 253.

66 Y mientras Pedro está abajo, en el patio, llega una de las criadas del sumo sacerdote. 67 Y cuando vio a Pedro calentándose, le miró atentamente y le dice: También tú estabas con el nazareno Jesús. 68 Pero él negó y dijo: Ni sé ni entiendo lo que dices. Y él salió fuera al atrio. 69 La criada lo vio y comenzó de nuevo a decir a los allí presentes: Este pertenece a ellos. 70 Pero él negó de nuevo. Poco después, los que estaban allí dijeron a Pedro: Verdaderamente tú perteneces a ellos. Y además eres un galileo. 71 Mas él comenzó a echar imprecaciones y a jurar: No conozco a ese hombre del que habláis. 72 E inmediatamente cantó el gallo por segunda vez. Y Pedro recordó la palabra que Jesús le había dicho: Antes de que el gallo cante dos veces, tú me habrás negado tres. Y comenzó a llorar.

Análisis

Los juicios emitidos acerca de la perícopa se diferencian entre sí en que unos admiten el desarrollo de un núcleo de tradición mientras que otros lo niegan. Según Dormeyer y Schenk 375, una tradición anterior a Marcos narró tan sólo una negación de Pedro. Según ambos autores, v. 68 la conservó. Pero Schenk* opina que originariamente esa negación estuvo introducida por «y él jura» (cf. 71)376.

Masson* considera v. 66-68 como consistentes por sí mismos y pone como final de éstos un textualmente inseguro «y cantó un gallo» 377. Según Klein*, por el contrario, ni los argumentos filológicos ni los de otro tipo pueden servir de prueba de que «la triplicidad de miembros del conjunto de la negación debió haber crecido secundariamente» 378. En este punto hay que mostrarse de acuerdo con Klein. Dormeyer considera v. 70 como redaccional. Basa este juicio en una supuesta variación en el decurso de la narración. El redactor Marcos no ha notado que Pedro se ha alejado entretanto al atrio 379. Schenk, por el contrario, atribuye el cambio de lugar a la redacción. Marcos se imaginó que Pedro se retira al oscuro acceso de la puer-

375. Dormeyer, *Passion*, 150-155; Schenk, *Passionsbericht*, 215-223. Según Dewey* 96-105, los v. 53a.54.66b.67b.68.72b, constituyen la tradición anterior a Marcos.

376. 221.

377. 28 s. *Καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν* se encuentra en ϵ D Koiné Θ , falta en B W sy^s. v. 72a hace mucho más plausible su añadidura que su supresión.

378. 311.

379. 153.

ta 380. Con ello se ha dado en la diana de la intención narrativa, pero no es necesario atribuirla a un estadio posterior de la narración. La retirada al atrio no hace imposibles las dos confrontaciones siguientes, sino que incrementa la tensión del lector. Sólo una retirada completa de Pedro habría podido constituir la conclusión 381. A favor del carácter primigenio de la triplicidad de miembros habla la equilibrada estructura de la narración. En las tres negaciones se observa una intensidad que crece de la primera a la tercera. Y esto vale tanto para el cambio de la criada al grupo de los que están presentes y que intervienen ya en la segunda confrontación como para las reacciones de Pedro. Hay que tener presente, además, que las regulares uniones con *καί* son sustituidas en tres pasajes por el adversativo *δέ*, concretamente allí donde se trata la negación de Pedro (68.70.71). Por consiguiente, no puede valorarse la partícula como indicio de redacción 382. La perícopa no ha sido ampliada de una negación a tres. Pero esto no niega la posibilidad de que Marcos la haya reelaborado en algún punto. En relación con v. 54, que introducía en otro tiempo el relato, se habló ya de *sandwich-agreement* con el juicio del sanedrín. El genitivo absoluto de v. 66a empalma con ello y es redaccional. Pueden estar relacionadas con ello también ampliaciones en 67a, pero son insignificantes en cuanto al contenido. La designación de Pedro como galileo en v. 70 está en línea con la importancia teológica de Galilea en nuestro evangelio, pero no proviene de la misma raíz y, por consiguiente, es anterior 383. El evangelista ha intervenido en v. 72 de dos maneras. Ambas intervenciones sirven para establecer una unión más estrecha con el anuncio de la negación en 14,30. Una vez añade: «inmediatamente por segunda vez». El segundo canto del gallo tiene importancia especial para los griegos y los romanos. La segunda vez es una formulación que sugiere que también proviene de él el recuerdo expreso del dicho de Jesús. *ἀναμνησκω* se encuentra igualmente como recuerdo de Pedro en 11,21; *ῥῆμα* con una referencia retrospectiva a un dicho de Jesús en 9, 32. Reconocimos que ambos lugares son obra de Marcos. Para éste, un *logion* de Jesús tiene el mismo valor que la Escritura. Según eso, el final antes de Marcos decía: y el gallo cantó. y Pedro comenzó a llorar 384.

También se discute la cuestión de si la perícopa fue componente de un relato más antiguo de la pasión o si existió como tradición

380. 221.

381. Por eso suprime Masson* *εἰς τὸ προαίλιον* en el relato fundamental postulado por él.

382. Contra Schenk, *Passionsbericht*, 220.

383. Contra Schenk, *Passionsbericht*, 222.

384. Según Schenk, *Passionsbericht*, 223, v. 72c decía: *καὶ ὁ Πέτρος ἐπιβάλλει*, lo que entiende él en el sentido de: y Pedro recuerda.

independiente. Mientras que la mayoría de los exegetas ³⁸⁵ aceptan la segunda posibilidad, Pesch lucha por su pertenencia a una tradición antigua de la pasión. Bultmann argumenta a favor de la independencia diciendo que la presentación del relato empalma sólo con lo que antecede, pero no con lo que sigue. Añade que difícilmente se habría dedicado a Pedro tanto espacio en la pasión de Jesús. Ahora bien, no es de esperar un empalme con lo que viene después, puesto que Pedro es el único que con su entrada en el patio de la casa del sumo sacerdote interrumpe la huida general de los discípulos (14, 50) y con ello queda fuera del suceso. El amplio espacio se apoya en un juicio estético. Además, la tradición se basa en recuerdo histórico (cf. *infra*). De hecho, está unido al contexto de varias maneras. El seguimiento de Pedro hasta el patio del sumo sacerdote (54) presupone el apresamiento de Jesús; ¹⁰ mismo las palabras de la criada y de los asistentes. Las personas que hacen acto de presencia cuadran con el lugar de la acción ³⁸⁶. O se compuso el relato añadiéndolo al componente del relato de la pasión o perteneció a éste desde siempre. Antes de Marcos seguía inmediatamente al apresamiento ³⁸⁷. Resulta casi imposible clasificarlo en cuanto al género. A lo sumo podría hablarse de un relato de discípulos. Su lugar de nacimiento es el cristianismo palestinese. Hacia esa dirección apuntan el contenido, diversos semitismos ³⁸⁸, la designación de Jesús como nazareno y de Pedro como galileo. Esto último sugiere la localización de la tradición en Jerusalén ³⁸⁹.

El relato, que se desarrolla durante la noche en el patio y en el atrio de la casa del sumo sacerdote, no menciona más personajes que a la servidumbre del sumo sacerdote o del sanedrín y a Pedro. No habla de Jesús (de distinta manera Lc 22, 61). Esto constituye su peculiaridad. El intercambio de interlocutores le confiere vivacidad y contiene muchos términos y expresiones ³⁹⁰ que sólo se encuentran en él. Destacan los verbos que hablan de que las miradas se posan sobre Pedro (*ἰδοῦσα/ἐμβλέψασα*) y de su negación, que llega a alcanzar las cotas de la imprecación y del juramento. Al ser visto corresponde el no querer ser reconocido. La narración está dominada, sobre todo,

385. Bultmann, *Geschichte*, 301; Dibelius, *Formgeschichte*, 215 s; Klein* 296.

386. Cf. Pesch, *Verleugnung*, 50 s. Es dudoso que v. 54 fuera co-inspirado por LXX Sal 37, 12, como supone Pesch, *Verleugnung*, 47.

387. Con Schenk, *Passionsbericht*, 216; de distinta manera Schenke, *Christus*, 17-20.

388. ef. Taylor 572.

389. Según Schenke, *Christus*, 21, la perícopa quiere exhortar a la comunidad de Jerusalén, «que se siente amenazada por las denuncias y delaciones que sus conciudadanos presentan ante las autoridades contra los cristianos por confesar al crucificado mesías Jesús».

390. *ἐπίσταμαι, μετὰ μικρόν, Γαλιλαῖος, ἀναθεματίζω, ἐκ δευτέρου.*

por la regla popular de la triplicidad, que corresponde a la triple negación, al triple fracaso, del discípulo.

Explicación

66-71 La narración se distancia de Jesús y se vuelve hacia Pedro, que es introducido otra vez con su «nombre de oficio». Si Pedro está abajo, en el patio, Jesús tiene que estar arriba, en una habitación de la casa (de manera distinta Mt 26, 61: Pedro está fuera, en el patio). La indicación de lugar ilumina indirectamente el lugar de Jesús. Para la escena de reconocimiento hay que recordar la luz del fuego (54) en la que se calienta el discípulo. No se dice por qué conoce la criada (según Jn 18, 171a portera)³⁹¹ a Pedro. Se dirige a él como seguidor de Jesús el nazareno. El estar-can-él reconduce la atención, en el macrotexto, al llamamiento de ios doce en 3, 14. La designación de Jesús como el nazareno, que debe derivarse ante todo de su origen de Nazaret, podría aludir aquí ya a la denominación de la comunidad como «secta de los nazarenos» (Hech 24, 5), como también el apelativo de galileo puede aplicarse tanto a los discípulos (70) como a Jesús (Mt 26, 61)³⁹². En el encuentro con la criada no se da todavía una situación inmediata de confesión. La reacción verbal de Pedro es caracterizada como un negar, como un distanciarse de Jesús. La frase que Pedro pronuncia, conservada en griego incorrecto³⁹³, ha sido objeto de reproducciones múltiples. Se ha querido partirla, ponerla entre signos de interrogación o interpretarla como traducción incorrecta del arameo. Así se hicieron propuestas tales como: no lo sé ni lo entiendo. ¿De qué me hablas? O: ni sé ni conozco a ese del que hablas³⁹⁴. Una analogía rabínica podría aclarar el sentido de la frase. Un hombre, sospechoso de haberse adueñado del buey de otro, dice: no sé lo que hablas³⁹⁵. Pedro no quiere tener nada que ver con el asunto. Comienza a realizar una media retirada y se dirige al atrio, que podríamos imaginar como puerta de entrada (Mt 26, 70: *πυλῶν*). La criada, evidentemente la misma³⁹⁶, advierte la presencia de Pedro y habla con los presentes acerca de él; no le dirige la palabra a él. Carece de

391. En la tradición apocalíptica se da a la criada el nombre de Ballila. Cf. Klostermann.

392. Para Grundmann, en las palabras de la criada no hay ni el más leve rasgo de pretensión mesiánica. Esto es correcto aunque el nombre nazareno hubiera adquirido ya un cierto sentido técnico.

393. *οὔτε ... οὔτε* no está permitido en verbos sinónimos. Lohmeyer valora la expresión incorrecta como expresión de la perplejidad.

394. Cf. Taylor, Cranfield.

395. Schebu 8, 3, 6 YBillerbeck 11, 51.

396. Según Mt 26, 71 es otra criada, según Lc 22, 58 es un hombre, según Jn 18,25 son varios los que dirigen la palabra a Pedro en la segunda ocasión. Los narradores se concedieron libertad en este punto.

importancia el saber si el grupo ha seguido a Pedro o no ³⁹⁷. El espacio continúa transparente. Cambia la caracterización que Pedro recibe como discípulo para ser señalado por los de fuera como perteneciente a ellos. Pero no se puede afirmar que la formulación: «éste forma parte de ellos», que centra la mirada en la comunidad de los discípulos (¿o ya la comunidad?), sólo podría ser inteligible para la comunidad ³⁹⁸. En esta ocasión se presenta de manera escueta la reacción de Pedro como negación. El imperfecto pone de manifiesto su duración. Es claro que el acento recae en la tercera confrontación. El aumento de la tensión se hace patente en que el grupo de los presentes, cuya atención a Pedro ha suscitado la criada, se dirige ahora a él ³⁹⁹. La reacción en cadena pone de manifiesto la total perdición. 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 para prestar declaración ⁴⁰⁰. Esta vez Pedro es reconocido como galileo. Una variante textual, influenciada por Mt 26, 73, que añade: y tu manera de hablar similar (hay que completar: a la galilea) ⁴⁰¹, interpreta atinadamente el contenido de la expresión. Pero hay que añadir que el movimiento de Jesús era considerado como galileo. Sus primeros discípulos fueron en su totalidad galileos. La reacción de Pedro va, en esta ocasión, más allá de la negación. Maldice y jura. De esta manera enfatiza con la mayor fuerza posible. El judío podía maldecir-se a sí mismo, su nacimiento, su destino. En la biblia griega se utiliza casi de manera regular el verbo *ἀναθεματίζειν* para significar la ejecución de la maldición en personas o ciudades que serán aniquiladas como consecuencia de la maldición ⁴⁰². Como no se indica aquí ningún objeto de la maldición, se ha pensado en la posibilidad de referir la maldición a Jesús. Entonces se estaría reflejando una situación posterior de la historia de la Iglesia en la que los cristianos se ven libres de castigo si están dispuestos a maldecir a Jesús ⁴⁰³. Según Just., *Apol.*, 1, 31, 6 Bar Kokba liberaba de penas severísimas a los cristianos si «negaban a

397. Grundmann lo supone.

398. Así Dormeyer, *Passian*, 152.

399. Las referencias paralelas recorren, en parte, caminos completamente distintos. Según Lc 22,59, «otro» formula la pregunta; según Jn 18,26, un criado del sumo pontífice, que era pariente de Maleo.

400. CL Billerbeck III, 559 s.

401. Koiné Θ: *καὶ ἡ λαλιὰ* (al) *ὁμοιάζει* (añad.: *τῆ λαλιᾷ τῶν Γαλιλαίων*). Cf. Bauer, *Wb* 1122.

402. CL LXX Núm. 21,2 s; Dt 13, 16; 20,17; Jos 6, 20; 1 Sam 15,3; 2 Re 19, 11 y otros.

403. Merkel* 69-71.

Cristo y blasfemaban» 404. Pero los paralelos pertenecen a un tiempo posterior. Por otra parte, tampoco se formula una maldición de Jesús (cf. 1 Cor 12, 3). Una posible fórmula de maldición se encuentra en 2 Sam 3, 9: «Que Dios me castigue si yo no...». Por consiguiente, hay que entender que la maldición se dirige a la persona interpelada o será mejor entenderla como automaldición. Pero pone aquí a Dios por testigo. Lo hace mediante un juramento. Con la maldición jura no conocer a ese hombre. Es la fórmula usual con la que uno se distancia de otra persona. Los rabinos la utilizan como dicho de excomunión (cf. Mt 7, 23)405. Pero evita intencionadamente mencionar el nombre de Jesús. Su distanciamiento de Jesús es perfecto. Se lleva a cabo solemnemente y ante testigos.

72 El segundo canto del gallo marca la hora y trae al recuerdo del discípulo el anuncio que había hecho Jesús (14, 30). Marcos tiene sumo empeño en señalar que ese anuncio se cumple al pie de la letra. La palabra de Jesús tiene ya el mismo rango que la *γραφή*. En último término esta palabra marcó el suceso del que el discípulo es, sin embargo, responsable. El recuerdo de la palabra de Jesús hace que Pedro rompa a llorar al reconocer ahora su fracaso. Se llora por ansiedad (2 Re 20, 3), de alegría (Gén 46, 29), pero también de vergüenza y de arrepentimiento (cf. Lam 1, 14-16; Lc 7, 38) 406. Aquí se da este último supuesto. Muy enigmático resulta el infrecuente participio *ἐπιβάλων*. De los numerosos intentos de interpretación 407: se cubrió, se cubrió la cara con el vestido, se arrojó al suelo, se marchó, etc., al fin de cuentas, motivos gramaticales, sólo cabe considerar como posibles dos de esas interpretaciones: él pensó (concretamente: en el dicho de Jesús) o comenzó (a llorar) 408. El primer significado parece tautológico en el texto presente, pero podría ser el original (cf. el análisis). El arrepentimiento de Pedro señala la salida. Sin embargo, durante la pasión no se verán los frutos de ese arrepentimiento. Pedro no estará al pie de la cruz. El arrepentimiento da a entender que la gracia ha salvado al discípulo. La comunidad tiene que sentirse reconfortada con esa experiencia.

404. Algo similar comunica Plinio a Trajano. Las formas de comportarse los judíos y los romanos contra los cristianos se han influido presumiblemente. Cf. Merkel* 69 s y nota 27.

405. Cf. Billerbeck I, 469.

406. Cf. K. H. Rengstorf, ThWNT III, 721-725.

407. Cf. la visión panorámica que presentan Cranfield y Schenk, *Passionsbericht*, 223.

408. Lo primero sostienen Wellhausen, Schenk, *Passionsbericht*, 223; lo segundo B-Debr § 308; Bauer, *Worterbuch* s. v.; Lohmeyer 332 (con documentación). D © latt sy leen *κῆ ἤρξατο κλαίειν*. Sorprende que Mt 26, 75; Lc 22, 62 coincidan en ofrecer *πικρῶς*. Numerosos manuscritos abreviaron de diversas maneras el texto de v. 72.

Para muchos autores, la historicidad de la perícopa es incuestionable 409. En último término, su contenido sólo podría provenir de Pedro, el único que habría conservado el recuerdo del suceso.

Pero por otra parte, se ha atacado duramente su carácter histórico. El que se embarque en esos ataques, tendrá que presentar una explicación plausible de por qué se confeccionó un relato tal sobre Pedro, el primer discípulo. Según Liennemann, para quien el anuncio 14, 30 es más antiguo que el relato de la negación, el motivo fue «el interés novelístico y parenético» 410. Para bastantes autores protestantes Pedro es algo así como una especie de prototipo de la herejía 411. Este juicio no sería imparcial. Klein interpreta la triplicidad de la negación biográficamente y la relaciona con el cambio de postura que Pedro habría llevado a cabo en su vida: de miembro del círculo de los doce a apóstol, de apóstol a miembro del colegio de las columnas y de este a francotirador 412. Esto, constituiría el punto más endeble de su docto tratado. ¿Quién habría interpretado seriamente como traición estos cambios de ubicación, caso de que se hubieran producido? Pero una seria objeción contra la historicidad representa Lc 22, 31 s, especialmente si se considera *πότε ἐπιστρέψας* como añadidura secundaria 413. El punto de mira *dello gion*, que difícilmente puede provenir de Jesús, está situado en un futuro que se encuentra más allá de la pasión y tiene mucho que ver con la posición que Pedro ocupa en la comunidad. Tal vez se alude a la amenaza de una persecución 414. La huida general de los discípulos es compatible con la transitoria desviación de Pedro a los cuarteles de los adversarios. La huida hace inteligible la negación. Pero el arrepentimiento recogido en el relato debe ser desplazado a un momento temporal posterior. Ciertamente, la perícopa no es ningún relato histórico. Su configuración es excesivamente artificial. Pero, no obstante, no está permitido negarle un núcleo histórico. La perícopa del proceso ante Pilato, de cuya historicidad nadie duda, es la mejor muestra de cómo historia y revestimiento narrativo se mezclan en el relato de la pasión. Al valorar la perícopa hay que tener presente que los destinatarios del evangelio recordaban el martirio de Pedro, que se había producido entretanto.

409. Finegan* 72 s; Lohmeyer 333; Taylor 572; Pesch, *Verleugnung*, 59; Ernst* 48-50.61 s.

410. 85.

411. Cf. J. Schreiber, *Die Christologie des Markusevangeliums*: ZThK 58 (1961) 154-183, aquí 177, que ve retratado a Pedro como un cristiano incrédulo que, si no cambia, verá caer sobre él el juicio cuando Cristo relame.

412. Klein* 312-328.

413. Klein* 298-311.

414. Cf. Linnemann* 72-77.

Marcos, que expresó anticipadamente sus intenciones mediante la sincronización de la perícopa con el interrogatorio de Jesús por el sanedrín, contrapone la valiente confesión de Jesús a la actitud de negación del discípulo ⁴¹⁵. La autorrevelación del Mesías como el que va a la cruz está junto a la debilidad de Pedro que huye de la cruz. Ante todo debe entenderse este sincronismo parenéticamente: el seguimiento se demuestra en la disposición a ir a la cruz. Pero con ello se da a entender, al mismo tiempo, que el mesías Jesús sostiene al discípulo en la hora de su fracaso. Su arrepentimiento fue la condición previa para ser recibido de nuevo; pero tal arrepentimiento es obra de la gracia del Señor. La palabra de Jesús, que sólo el evangelista, tal como señalamos, introduce en la pericopa como recordada inmediatamente, determinó la hora. Nosotros vivimos de la gracia del Señor. Esto no debe hacernos cobardes, sino liberarnos del temor y de la cobardía ante el seguimiento de la cruz. Todo discípulo tiene que pasar por la prueba de la cruz.

Historia de su influjo

Los antiguos intérpretes acentúan, por una parte, la magnitud del fracaso de Pedro. El segundo canto del gallo significa entonces que el discípulo fue conducido a la tercera negación en breve espacio de tiempo ⁴¹⁶. Por otra parte, el episodio es para ellos un ejemplo de la magnitud de la compasión divina. «Tal vez los novacianos pudieran sonrojarse», resume Teofilacto; Pedro sucumbiría a la tentación después de haber tomado parte en la cena del Señor y, sin embargo, fue aceptado de nuevo ⁴¹⁷.

K. Barth descubre el núcleo del relato cuando dice: Sólo distanciándose interiormente de la palabra de Jesús puede el cristiano escapar a la participación en los sufrimientos de Jesús, a la que es llamado ⁴¹⁸. «Así perdió la gracia todo aquel que la consideró como cosa privada y pretendió guardarla exclusivamente para sí» ⁴¹⁹.

415. Cf. Dibelius, *Formgeschichte*, 215 s.

416. Cf. Calvino *ŉ*, 354-356; Beda, PL 92, 283.

417. PO 123,661.

418. *Dogmatik IV/3*, 729.

419. 707.

12. *Pilato pone en libertad a Barrabás y hace que Jesús vaya a la cruz* (15, 1-15)

Bajsic, A., *Pilatus, Jesusund Barabbas*: Bib 48 (1967) 7-28; Lee, G. M., *Mark VIII 24. Mark XV 8*: NT 20 (1978) 74; Matera, F. J., *The kingship of Jesus. Composition and theology in Mark 15*, Chico (Calif.) 1982.

1 E inmediatamente, a Ja mañana, Jos sumos sacerdotes, con Jos ancianos y Jos escribas y todo el sanedrín, tomaron una decisión, condujeron a Jesús atado y (le) entregaron a Pilato. 2 Y Pilato le preguntó: ¿Tú eres el rey de los judíos? Mas él le respondió y dice: Tú lo dices. 3 Y los sumos sacerdotes le acusaban acaloradamente. 4 Mas Pilato le preguntó de nuevo y dijo: ¿No respondes nada? Mira de cuántas cosas te acusan. 5 Pero Jesús no respondió nada más, de forma que Pilato se maravilló. 6 En la fiesta les ponía en libertad un prisionero, el que pedían. 7 Había en prisión un tal llamado Barrabás con los amotinados que habían cometido un asesinato en el motin. 8 Y la muchedumbre subió y comenzó a presentar la petición, como él solía hacerles. 9 Pero Pilato les respondió y dijo: ¿Queréis que os ponga en libertad al Rey de los judíos? 10 Pues se daba cuenta de que los sumos sacerdotes le habían entregado por envidia. 11 Pero los sumos sacerdotes incitaron a la gente para que dijeran que les soltara más bien a Barrabás. 12 Mas Pilato respondió de nuevo y les dijo: ¿Qué queréis que haga con él al que llamáis Rey de los judíos? 13 Y ellos gritaron de nuevo: ¡Crucificalo! 14 y Pilato les dijo: ¿Que ha hecho de malo?, Pero ellos gritaban aún con más fuerza: ¡Crucificalo! 15 Pilato quiso complacer a la muchedumbre y les puso en libertad a Barrabás. Entregó a Jesús, después que había permitido azotar(le), para que fuera crucificado.

Análisis

El interrogatorio de Jesús por Pilato y la escena de Barrabás constituyen una unidad en el texto actual. No es bueno establecer un corte después de v. 5420. El silencio de Jesús y la sorpresa de Pilato no constituyen final alguno. Este llegará en v. 15, con la decisión de Pilato. Los análisis realizados hasta ahora sobre la perícopa difieren entre sí considerablemente. Un juicio bastante extendido considera v. 2 como secundario^{42t}. Ocasionalmente se dan argumentos históricos. Se dice que la pretensión de ser rey de los judíos habría sido acusación

420. Así numerosos comentarios en su división de la perícopa (Wellhausen, Lohmeyer, Schnackenburg).

421. Bultmann, *Geschichte*, 293; Linnemann* 134 s; Dormeyer, *Passion*, 175 s.

plenamente suficiente para conseguir una condena de muerte, de manera que hubiera hecho innecesario cualquier otro esfuerzo del juez.⁴²² Pero los juicios históricos no pueden decidir cuestiones literarias. ¿Se añadió secundariamente la escena de Barrabás?

Hahn⁴²³ piensa que la respuesta a la pregunta anterior debe ser respondida afirmativamente y da la razón de que el título de Rey de los judíos penetró aquí desde la inscripción de la cruz. Y considera v. 1, 3-5 Y 15b como relato más antiguo. Partiendo de la desnivelada conexión con v. 6, Schenke⁴²⁴ piensa que podría considerarse la escena de Barrabás como una añadidura secundaria ulterior. En unión con esta incorporación, v. 2 había sido desplazado y en otro tiempo habría estado después de v. 5. El final en 15 fue antiguamente una sentencia de muerte pronunciada por Pilato, sentencia que quedó cortada y desechada. Ambas cosas son sumamente hipotéticas. Hay que tener presente que la ausencia de una sentencia de muerte puesta en labios de Pilato se puntualiza con 14, 65, la sentencia de muerte pronunciada por el sanedrín. Schenk⁴²⁵, por el contrario, supone dos relatos del interrogatorio de Pilato. De uno de ellos se ha conservado sustancialmente sólo v. 2; el otro ofreció el interrogatorio de Pilato más la escena de Barrabás, pero sólo bajo la inclusión de los sumos sacerdotes. Marcos fue el primero en hacer entrar en juego a la muchedumbre. Tampoco este complicadísimo análisis puede satisfacer. Pero pone de manifiesto las dificultades de la reconstrucción del texto⁴²⁶.

V. 1 está sobrecargado y fue ampliado por Marcos. Esto vale respecto de la expresión «con los ancianos y los escribas», que suena a tautología al lado de *ὄλον τὸ συνέδριον* (cf. 14, 55). La indicación temporal «a la mañana» es original ya que aparece sólo aquí unida a la expresión «e inmediatamente, a la mañana». Por otra parte, la cronología horaria cuadra perfectamente con una sesión judicial romana. El adverbio *εὐθύς* proviene del evangelista. Resulta difícil responder a la pregunta de si la forma participial *συμβούλιον ἐτοιμάσαντες ὁ ποιήσαντες* (cf. *infra*, a la cuestión del texto) es una ampliación o no⁴²⁷. Podría ser comentario de la entrega de Jesús a Pilato. La

422. Dormeyer, *Passion*, 176. Cf. Schenke, *Christus*, 53.

423. *Hoheitstitel*, 195 s. Finegan* 73 s considera v. 1.2 y 15b como el origen.

424. *Christus*, 47-54.

425. *Passiansbericht*, 243-249. Ya Hirsch, *Frühgeschichte* I, 165, cuenta con dos relatos.

426. Donneyer, *Passian*, 174-186 detecta en su análisis un relato fundamental que comprendió el interrogatorio de Pilato y la escena de Barrabás y debió de estar formado por los v. 1b.3.5.6.11.7.15. Una redacción intermedia y Mc lo habrían reelaborado.

427. Se pronuncian a favor Lohmeyer 334; Schenke, *Christus*, 52 (con diferentes delimitaciones). Según Schenk, *Passiansbericht*, 243, el versículo habría sonado: y los criados ataron a Jesús y lo entregaron a Pilato.

pregunta de Pilato acerca del Rey de los judíos ni fue introducida ni desplazada secundariamente 428. Se encuentra en el lugar preciso ya que ella indica el tema para la sección siguiente, hasta la crucifixión inclusive. La respuesta de Jesús «tú lo dices» no es clara y exige una continuación. También debe continuar v. 5 porque el silencio de Jesús y la estupefacción de Pilato dejan aún todo en el aire. El interrogatorio de Pilato y la escena de Barrabás constituyen una unidad desde el principio 429. En la escena de Barrabás, los v. 8 y 10 podrían ser secundarios. Dentro de la escena se trata formalmente de las dos frases que, en lugar de empalmar mediante el regular $\delta\epsilon$, utilizan la conjunción copulativa $\kappa\alpha\iota$ o $\gamma\acute{\alpha}\rho$. Naturalmente, hay una cierta resistencia a verse privados de la presencia de la muchedumbre (8), aunque se narre relativamente tarde. Probablemente se habría ofrecido anteriormente el fundamento para la pregunta de Pilato (10). Sorprende que se mencione dos veces al sumo sacerdote: al final de v. 10 y al comienzo de v. 11. Es imposible dejar fuera los v. 12_14⁴³⁰, aunque tal vez fueron retocados por Marcos. La fórmula introductoria $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ recuerda la impronta de Marcos, pero aquí no tiene por qué provenir necesariamente de él. Que la muchedumbre exige la crucifixión es absolutamente indispensable para la narración. La perícopa empalma tanto por delante como por detrás con el decurso del acontecimiento y debe considerarse como componente antiguo del relato de la pasión premarcano.

La narración ofrece una indicación de tiempo, pero no de lugar (sólo en 15, 16). Aparece gran número de personas: junto a Jesús, los miembros del sanedrín —y a la cabeza de ellos el sumo sacerdote como protagonista principal— y Pilato son las figuras que dominan la escena. A continuación se incluye a la muchedumbre en los acontecimientos. En la narración se menciona a Barrabás y a sus cómplices, pero no aparecen en la escena. La perícopa está marcada esencialmente por la forma de pregunta y respuesta. Pilato, como juez, es la fuente regular de las preguntas. El *formula preguntas* constantemente a Jesús, pero también a la muchedumbre. A ésta le *formula tres interrogantes* (regla de la triplicidad). Ya con ello queda caracterizada su postura indecisa. Junto a los verbos relacionados con el preguntar y responder, $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\omega$ (4 veces) aparece destacado en la escena de Barrabás. Se debate la posible puesta en libertad de Jesús. Ciertamente, esta posibilidad desbarata la entrega ($\pi\alpha\rho\alpha\delta\iota\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\iota$), que encuadra la perí-

428. Cf. Wendling, *Entstehung*, 178 s, según el cual el silencio del acusado constituye el vértice de la narración.

429. Taylor 577 señala de manera general que la perícopa está compuesta de *separate items*.

430. Contra Dormeyer, *Passion*, 182 s.

copa en forma de una inclusión y también le sirve de cañamazo: los miembros del sanedrín entregan a Jesús a Pilato (1). Este le entrega a la crucifixión (15). Con ello, la entrega de Jesús se hace definitiva. En la narración, los v. 7 s ofrecen una información secundaria importante: afecta a la amnistía de la pascua y a Barrabás. De esta manera se produce un cambio sorprendente en el proceso de Jesús. Merece señalarse también que el texto ofrece numerosos *hapax legomena* en Marcos. Parte de ellos son términos especializados de la praxis jurídica: llevar preso, pedir la puesta en libertad, prisionero, motín, azotar⁴³¹

Explicación

- 1 Con una indicación de tiempo se produce un nuevo comienzo en el relato de la pasión. Lo que sucede «a la mañana»⁴³² permite una doble traducción. Los sumos sacerdotes, etc. toman una decisión o celebran una reunión⁴³³. Si se elige la segunda posibilidad de traducción, se crea la idea de una nueva sesión del sanedrín, convocada a la mañana. Esto se encontraría muy cerca de Lc 23, 1, donde se informa de una sesión celebrada por la mañana. Pero Lucas nada sabe de una reunión del Consejo supremo celebrada durante la noche. Marcos, que sincroniza el relato de Pedro con *el* interrogatorio del sanedrín, vuelve a tomar el hilo que había sido abandonado en 14, 65. Se imagina que la sesión se prolongó hasta la mañana. Por eso es preferible la traducción «tomaron una decisión»⁴³⁴. Esta sólo puede referirse a la entrega de Jesús a Pilato. La entrega a los opresores (LXX Sal 26, 12) o a animales salvajes (73,19) es la ansiedad del justo doliente (cf. 118, 121; Is 53, 6.12). Con la entrega de Jesús se consuma el anuncio de la pasión hecho en 9, 31. Jesús será expulsado de su pueblo. La enumeración completa de las personas que toman parte en la reunión del sanedrín subraya esto. El conducir a Jesús atado debe demostrar su peligrosidad⁴³⁵. La indicación de tiempo cuadra perfectamente con la praxis judicial de los romanos, ya que éstos suelen abrir sus sesiones de juicio al despuntar la mañana (Séneca, *de ira* 2, 7: *prima luce*). De esta manera, Pilato, cuyo título oficial no se menciona en Marcos, aparece en la escena del suceso de la pasión. El es el quinto

431. ἀποφέρω, παραιτέομαι, δέσμιος, στάσις, φραγελλόω. Además ἀνασεῖο, βούλομαι, ἰκανὸν ποιεῖν.

432. Algunos testigos del texto leen: «al rayar el día»: ἐπὶ τὸ ο ἐπὶ τῷ πρωΐ (Koiné).

433. Los textos ofrecen tres variantes: συμβούλιον ἐτοιμάσαντες (⊕ C), ποιήσαντες (B Koiné) o ἐποίησαν (O Θ).

434. Cf. lal. *consilium capere* y Mc 3, 6.

435. Algunos testigos del texto leen, en vez de ἀπήνεγκαν: ἀπήγαγεν, en parte con indicación de lugar εἰς τὴν ἀύλην (C Θ O it).

procurador de Judea y gobernó de 26-36 d. C. Filón le atribuye actos de corrupción, de violencia, de pillajes, de malos tratos, de ofensas, ejecuciones continuas sin proceso judicial, crueldad interminable e insoportable⁴³⁶. Pilato era amigo de Sejano, el hombre más poderoso en el Imperio romano después del emperador. Puesto que se conocía a Sejano como enemigo de los judíos, puede sospecharse otro tanto de Pilato. La leyenda cristiana habla de que Pilato terminó suicidándose o que, incluso, habría sido ejecutado por Nerón⁴³⁷. Para las grandes solemnidades de los judíos, los procuradores solían trasladarse de su residencia en Cesarea, junto al mar, a Jerusalén. De esa manera se encontraban en mejores condiciones para dominar cualquier revuelta que pudiera estallar en las grandes aglomeraciones del pueblo.

La pregunta de Pilato se dirige al Rey de los judíos. Con el antepuesto «tú eres...» coincide con 14,61 y, por consiguiente, no debe entenderse como irónica⁴³⁸. Si se exceptúa Mt 2, 2, se llama a Jesús Rey de los judíos sólo en el relato de la pasión. Puede llamársele Rey también en otros pasajes (Mt 28, 34.40; Lc 19, 38; Jn 6, 15; Hech 17,7). El título judío mesiánico de reyes Rey de Israel (cf. Mc 15, 32; Jn 1, 50) o de Judá. Sorprende, pues, que Jesús sea llamado Rey de los judíos sólo por no judíos (Pilato, los magos). Con esa denominación, el no judío expresa la esperanza mesiánica judía con una fórmula inteligible y adecuada a él. En esta visión, esa espera tiene principalmente carácter político. En las últimas décadas antes del estallido de la guerra judía hubo repetidas veces pretendientes que, abusando de la dignidad regia, emprendieron campañas de rapiña contra las fuerzas romanas de ocupación⁴³⁹. Este trasfondo ilumina la peligrosidad del asunto. Para Marcos y para la fe cristiana, Jesús es el rey de los judíos, pero en sentido religioso. La respuesta de Jesús tiene en cuenta la ambivalencia del título. No contiene una afirmación lisa y llana como «lo soy», ni un rechazo⁴⁴⁰. Si la respuesta permanece abierta, en el

436. Filón, *LegCai.* 302 (cf. 301-303); ejemplos de la cruel actuación de Pilato, en Jos., *Bell.*, 2, 169-177. La ejecución de Cristo en tiempos de Poncio Pilato es mencionada por Tácito, *ann.*, 15, 44: *Christus Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat.* Es interesante la escena presentada por Jos., *Bell.*, 2, 175: «Cuando Pilato vino a Jerusalén, se aglomeró la muchedumbre gritando e insultando alrededor de su tribunal». Para un proceso judicial, cf. *Bell.*, 2, 301 ss.

437. CL Schürer I, 492 Ynota 147 y 151.

438. Contra Lohmeyer.

439. Un cierto Judas «pretendía la dignidad real» (Jos., *Ant.*, 17, 272). Simón, un siervo del rey Herodes, osó colocarse la diadema e «hizo que le saludaran como rey» (*Ant.*, 17, 273 s). Atrongaio, un pastor, pretendió la realeza, «se colocó la diadema y posteriormente pudo mantenerse durante algún tiempo» (*Bell.*, 2, 60-62).

440. Así la mayoría de los intérpretes. Billerbeck 1, 990, entiende la respuesta en el sentido de «como tú dices, así es». Schille* 191 s, la entiende como confesión. Jesús es tratado como rey de la comunidad. Pero no es fácil pasar de los judíos a la comunidad. Según Pesch N, 457, la respuesta de Jesús pretende averiguar la seriedad de la pregunta al acusado atado y, así, equivale a una negación.

decurso ulterior habrá que aclarar en qué sentido es rey de los judíos. Puesto que el interrogatorio de Pilato no condujo a resultado claro alguno, intervienen los sumos sacerdotes. En Marcos no se explicitan las graves acusaciones contra Jesús que ellos presentan ante Pilato (de distinta manera Lc 23, 2). Pero en el contexto del relato de la pasión es preciso tener presente que la pregunta acerca del rey de los judíos había tomado la pregunta del sumo sacerdote acerca de la mesianidad y la había dirigido en otro sentido: en el político. Los sumos sacerdotes continúan siendo los promotores en el proceso⁴⁴¹. También el justo paciente está cercado por acusaciones injustas: «Me hablaban con lengua dolosa, me rodeaban con palabras de odio» (Sal 109,3; cf. 37, 12). Pilato habla de nuevo a Jesús, no a los sumos sacerdotes, «como un señor a su protegido frente a acusadores extraños» (Lohmeyer). Está preparada la siguiente discusión acerca de Jesús y Barrabás. Las cargas están tan repartidas que puede decirse que los sumos sacerdotes son inculpados para exculpación de Pilato o mejor: que Pilato es exculpado para inculpación de los sumos sacerdotes. A pesar de los ánimos que le da Pilato, Jesús no responde más. Guardará silencio desde este momento hasta su grito en el momento de su muerte (para el tema del silencio en el salterio, ef. 14,61; también Is 53, 7). El maravillarse de Pilato, que se repetirá en otro lugar (15, 44), es más que la adecuada reacción psicológica. Indica lo extraordinario, lo divino (ef. 5, 20).

6-8 Con v. 6, el proceso experimenta un cambio que sorprende al lector. Se nos habla de una costumbre, ejercida por Pilato, de poner en libertad a un preso, al que pidiera el pueblo. Nada se nos dice de cambio de lugar⁴⁴². La escena de la amnistía se desarrolla en el mismo lugar que 2-5. La fiesta es la ya mencionada en 14, 2, la pascua. En contra del plan de los jerarcas, comentado allí, Jesús se encuentra delante del juez en la fiesta de la pascua. *παραιτέω* es el término jurídico correcto para «pedir la puesta en libertad de alguien»⁴⁴³. La indicación de tiempo es problemática bajo otro aspecto. En el texto actual se la presenta como un acto repetido regularmente. Si 10 expresamos con una paráfrasis diremos: en cada fiesta solía ponerles en libertad a un preso⁴⁴⁴. Esta interpretación es puesta de manifiesto a través de v. 8b: como solía él hacerles. Si prescindimos por un momento de v. 8 (cf. el análisis), podemos referir la afirmación a un acto único: en la fiesta tenía interés en concederles

441. Cf. Burkill, *Revelation*, 296 s. *κατηγορέω* en Marcos sólo en este lugar y en 3, 2.

442. Contra Schenk, *Passionsbericht*, 243.

443. Cf. Bauer, *Worterbuch*, 1222.

444. *κατά* es distributivo, *ἀπέλευεν* imperfecto iterativo.

la libertad de un prisionero 445. El desarrollo histórico-tradicional de un suceso acaecido una vez hasta un uso jurídico podría haber sido robustecido por las referencias laterales, que hablan aquí de manera inequívoca 446. Marcos presupone ya claramente la amnistía regular de la pascua, según la cual, la escena de juicio se convierte en una audiencia que los romanos conceden al pueblo. Pero antes recibimos una información sobre el rival de Jesús. Se llama Barrabás y está en conexión con un levantamiento (según Lc 23, 19 en la ciudad) y relacionado con una muerte. Puesto que se nos habla también de otros levantiscos 447 que, evidentemente, están en la cárcel con Barrabás, éste aparece como el cabecilla de aquéllos. La formulación (artículo en Barrabás y *στάσις*) da la impresión de que los (primeros) destinatarios conocían aún el tema. La expresión *Ὁλεγόμενος* podría estar en relación con la etimología del nombre (hijo del padre) 448 y querer indicar que tal designación corresponde únicamente a Jesús. El es el verdadero «Hijo del Padre». En el ámbito judío estaba muy extendido el nombre, que no era sobrenombre, sino nombre propio 449. La equiparación de Barrabás a Jesús avanza en la ulterior transmisión del relato. Según una tradición, probablemente posterior, el hombre se llama Jesús Barrabás 450. Y en este momento se introduce por primera vez a la muchedumbre. Tal vez sucede tan tarde porque compete a ella una función decisiva en la cuestión de la amnistía tal como la entiende el narrador. Su subida 451 —*ἀναβαίνω* se utiliza también para la subida a Jerusalén (10,32 s)— podría indicar un lugar más alto del perímetro de la ciudad, donde Pilato celebra los juicios y tiene su residencia. Pero no es necesario acudir a esta explicación. Juicio y santuario pueden ser, sin más, lugares a los que se sube 452. Se dará a entender con toda claridad que la muchedumbre, con la petición de amnistía, responde a una costumbre que se practica en la fiesta. Algunos testigos del texto subrayan esto cuando añaden: tal como él tenía costumbre de hacerles 453.

445. *κατά* es indicación indeterminada de tiempo, *ἀπέλευεν* imperfecto de conato. Es notable la variante del codex D: *κατὰ δὲ τὴν ἑορτήν*.

446. Cf. Mt 26, 15; Lc 23, 17; Jn 18, 39; Lc 23, 17 no es seguro textualmente.

447. Koine 33 hablan de «participar en la revuelta».

448. La etimología «filius magistri» (= Bar Rabban), que proviene del «Evangelio de los hebreos», no es correcta, porque Rabban no es nombre propio.

449. Cf. bBer 18b: «Alguien dijo: busco al Abba. Se le respondió: Aquí hay muchos Abbas... Aquel dijo: Busco a Abba bar Abba. Se le respondió: También Abba bar Abba hay muchos. Hasta que él finalmente dijo: Busco a Abba Bar Abba, el padre de Samuel». Por la tradición talmúdica conocemos a rabí Samuel bar Abba y a rabí Natán bar Abba.

450. B \star Koiné D Θ a Mt 27, 16. *ζ* ü se suprimió la coincidencia?

451. E Koiné Θ sy leen: «y la muchedumbre elevó el griterío» (*ἀναβοήσας*). Según ello, ésta se halla ya presente.

452. Wellhausen.

453. C Koiné D lal.

9-14 La pregunta de Pilato es caracterizada como respuesta y, con ello, como reacción a las pretensiones del pueblo. Ella permite que la muchedumbre tome una decisión, pero aconseja la amnistía de Jesús, al que se caracteriza como rey de los judíos. No se piense que se encierra aquí una nota de ironía. Por el contrario, trae el recuerdo de la relación especial de Jesús con este pueblo. Se ha evitado la expresión que esperaríamos: «vuestro rey». El no usar tal expresión se debió tal vez a que Jesús había sido excluido ya fácticamente del pueblo. Una frase causal ofrece información sobre la causa de tal pregunta. Fue el saber que Jesús había sido entregado por envidia. No se dice cuál fue el motivo por el que los sumos sacerdotes tenían envidia. Pero con ello se enfatiza la inocencia de Jesús no tanto para disculpar a Pilato, cuanto para inculpar a los sumos sacerdotes. Se pregunta de nuevo a éstos en su papel de cabecillas en la actuación contra Jesús. Ellos manipulan al pueblo⁴⁵⁴ para que no pida la libertad de Jesús, sino la de Barrabás. Esto presupone que la multitud, cuando llegó al tribunal, no estaba decidida a favor de quién pediría la amnistía. Los jerarcas se han alineado en contra de Jesús. Si hay que entender como respuesta también la segunda pregunta de Pilato, eso indica que éste se ha convertido en instrumento de la multitud. En gran parte ha cedido ya a las pretensiones del pueblo y trata de averiguar lo que tiene que hacer con Jesús si éste no consigue el favor de la amnistía. La frase «¿qué queréis... que llamáis rey de los judíos» no es textualmente segura⁴⁵⁵. La última formulación resulta sorprendente en boca de judíos. Ella adscribe al pueblo la acusación de la que Pilato no está convencido. Los judíos piden la crucifixión de Jesús. De esta manera, hace acto de presencia por vez primera la palabra crucifixión, puesto que en los anuncios de la pasión se había hablado siempre y sólo de muerte (8, 31; 9, 31; 10,34). La expresión «de nuevo» es incómoda, pero quiere presentar la postura de creciente endurecimiento contra Jesús⁴⁵⁶. El grito (ἐκρᾶξαν) del pueblo recuerda 11, 9. Si allí se gritó «hosanna», ahora se grita «crucificalo». Puesto que no aparece una determinación más concreta del pueblo —por ejemplo: allí galileos, aquí jerosolimitanos— perdura la impresión de la versatilidad de la muchedumbre. La tercera pregunta de Pilato expresa desconcierto y quiere poner de manifiesto que el romano no es ya dueño de la situación. La pregunta acerca del mal que Jesús ha hecho no es jurídica, sino moral. Difícilmente podrá decirse que Pilato está

454. O íť sy' leen: «Ellos persuadían» (ἐπεισαν).

455. Θέλετε, atestiguado por Koiné O Θ, podría ser secundario, difícilmente en contra ὃν λέγετε (K E K).

456. Schweizer. Wellhausen se basa en la equivalencia aramea de πάλιν, que significa «más allá, después».

tipificado como el juez benevolente que refleja la experiencia de la comunidad que «consideró la administración de la justicia de los funcionarios romanos como protección ante las represalias de sus conciudadanos» 457. Hay que recordar, más bien, la sentencia jurídica atribuida a Diocleciano: «No se puede hacer caso a los gritos dementes del pueblo. Tampoco se les puede prestar oídos cuando piden la libertad del criminal o desean que se condene al inocente» 458.

Se presenta expresamente la decisión de Pilato como un ceder a la voluntad de la muchedumbre 459. Se pone en libertad a Barrabás; Jesús es castigado. El contraste está presente: allí el asesino y levantisco; aquí, el inocente. Jesús toma sobre sí el castigo por el crimen que habría merecido el otro. Se asemeja así al siervo de Dios «maltratado por nuestros pecados» (Is 53, 5), «que fue contado entre los criminales» (53, 12). Jesús es entregado a la crucifixión. Con ello se llega a la última estación de su entrega a las manos de los hombres (9,31). Pero antes fue sometido al tormento de la flagelación. Esta solía preceder a la crucifixión y se practicaba utilizando el horrible *flagellum*, un látigo de cuero con incrustaciones de trozos de hueso y de metal. La flagelación y la crucifixión como castigos romanos se empleaban únicamente para los esclavos y para los provincianos; en personas, por consiguiente, que no gozaban de la ciudadanía romana 460. Marcos no habla de sentencia de muerte (de distinta manera Lc 23, 24: *ἐπέκρινεν*). Tenemos que contemplar esto en relación con 14, 64. La sentencia de muerte había sido pronunciada por el sanedrín. Pilato fue tan sólo el ejecutor. Esta presentación está coloreada por lo teológico. Hay que formular especialmente la pregunta histórica acerca del proceso de Pilato 461.

Juicio histórico

Es indiscutible que el romano Pilato llevó a Jesús a la muerte. Pero se discute qué camino jurídico escogió. Tiene que quedar fuera la suposición de que se orientó por el derecho judío. Ningún procurador

457. Contra Dormeyer, *Passion*, 186.

458. Cad 9, 47, 12, en Eisler, **ΙΗΣΟΥΣ** n, 464 nota 2.

459. *Τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι* es latinismo: *satisfacere*. Cf. BI-Debr § 5, 3b. Documentación BI-Dbr 8 nota 4.

460. Jos., *Bell.*, 5, 499, habla de judíos que escaparon de Jesuralén cuando estaba sitiada y «fueron azotados y atormentados con suplicios de toda clase antes de su muerte y luego, finalmente, fueron crucificados frente a las murallas» por los romanos. Cf. *Bell.*, 2, 306-308. Me 15, 15 utiliza *φραγγελλοῦν* (latinismo) en lugar del usual *μαστιγοῦν*. En el «Evangolio de los nazareos» se describe la flagelación. Al mismo tiempo, se hace perceptible el odio de los judíos. Los judíos habrían sobornado a cuatro soldados para que flegelaran al Señor tan duramente que brotara la sangre de todos los puntos de su cuerpo. cf. E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Nll. Apokryphen* I, Tübingen 1959, 100 (n. 34).

461. Le 22, 71 falta una sentencia de muerte pronunciada por el sanedrín.

de Judea habría estado en condiciones de abrirse paso por el complicado derecho judío, mezclado con temas religiosos. Además, hay que tener presente que los romanos aplicaron, por regla general, su propio derecho. No obstante, hay que admitir que este tema continúa siendo un punto no aclarado en la historia del derecho ⁴⁶². Cabe preguntar si, en la decisión que Pilato tomó acerca de Jesús, se limitó a examinar, en un procedimiento administrativo informal, la sentencia de muerte pronunciada por el sanedrín contra Jesús y, por consiguiente, no hizo otra cosa que ordenar la ejecución de la sentencia ⁴⁶³ o si celebró un proceso propiamente dicho. Al examinar el «proceso del sanedrín» llegamos a la conclusión de que, probablemente, los componentes del sanedrín no pronunciaron sentencia de muerte formal alguna, sino que recogieron el material de acusación contra Jesús y decidieron entregarlo a Pilato. En contra de la suposición de una sentencia de muerte judía habla el castigo romano de la crucifixión, que presupone un proceso romano ⁴⁶⁴. Hay que negar que se diera una sentencia de muerte sin juicio, ya que no se dice ni una palabra de una confesión de Jesús que pudiera haber abierto esta posibilidad ⁴⁶⁵. En consecuencia, Pilato condenó a Jesús a la muerte en la cruz. La sentencia formal decía: «Ascenderás a la cruz» (*Ibis o abi in crucem*). En la sentencia de culpa subyace el reproche de un crimen político. El *crimen laesae maiestatis*, la alta traición, era, según T. Mommsen, un concepto elástico ⁴⁶⁶. Se podía imponer a uno que hubiera colaborado a que amigos del pueblo romano se convirtieran en enemigos; o cometía tal crimen aquel que realizaba una acción contra el pueblo romano o contra su seguridad ⁴⁶⁷. Según la *lex Julia maiestatis*, los provincianos que cometían este crimen eran castigados con la muerte en cruz ⁴⁶⁸. Aunque no resulta fácil imaginar cómo se realizaba un proceso llevado a cabo por el procurador ⁴⁶⁹, éste actuaba como juez único. Por lo general, se servía de un *consilium* compuesto de asesores y acompañantes. El acusado debía hacer su defensa. Como fiscal en el proceso de Jesús actuaron los pontífices. Pilatos pudo residir en Jerusalén bien en la ciudadela Antonia o en la ciudadela de Herodes, en el límite noroeste de la ciudad superior. Dado que Filón llama a ésta la casa del procurador, es preferible la última alternativa ⁴⁷⁰.

462. Cf. G. Thür-P. E. Pieler, RAC X, 381 s.

463. Así recientemente de nuevo Grundmann 310 s.

464. Cf. Blinzler* 246 s.

465. Cf. RAC X, 386.

466. *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*: ZNW 2 (1901) 81-96, aquí 91.

467. Más documentación en Blinzler* 311.

468. Blinzler* 339.

469. Cf. T. Mommsen, *Romisches Strafrecht*, Darmstadt 1899 (reimpresión 1961), 229-250.

470. Filón, *LegCai.*, 306. Para el conjunto, cf. Blinzler* 256-259, que prefiere la Antonia para el proceso de Jesús, y Billerbeck 1, 1035 s.

La amnistía de pascua como costumbre jurídica de los procuradores de Judea no resulta nada clara desde el punto de vista histórico ya que el filorromano Josefa no dice una palabra de ella. Por otro lado, no resulta satisfactoria la afirmación de que la tradición de la comunidad enlazó un caso histórico de este tipo con la condena de Jesús 471. ¿Cuándo debió de suceder este caso histórico? Para la amnistía de la pascua se suele citar una ordenanza de la *mishná* que prevé para la fiesta de la pascua que «debe matarse el cordero pascual para uno al que (la autoridad) ha dado seguridades de dejarlo salir de la cárcel» (Pes 8, 6) 472. Pero ese pasaje no puede servir como prueba. Presumiblemente habla de la autoridad judía y no de puesta en libertad del encarcelado, sino de una especie de permiso para salir de la cautividad a fin de tomar parte en la comida pascual 473. Arriba consignamos la sospecha de que la liberación de Barrabás fue un caso aislado que, al hilo de la historia de la tradición, llegó a convertirse en una amnistía de pascua. Si esto es así, resulta perfectamente posible la puesta en libertad de Barrabás el día en que fue condenado Jesús. Se describe a Barrabás como zelota. Estos gozaban de las simpatías del pueblo 474. Para la abolición jurídica de un proceso o para la puesta en libertad de un condenado, el derecho penal romano preveía las formas jurídicas de la *abolitio*, *indulgentia* y *venia* 475. W. Waldstein ha puesto de manifiesto la probabilidad de que en el caso de Barrabás se pusiera en práctica probablemente la última provisión 476. Es de suponer que se creó una unión narrativa estrecha entre el proceso de Jesús y el de Barrabás. Sólo la sincronía de los procesos puede hacer plausible este procedimiento 477.

471. Así Bullmann, *Geschichte*, 293 nota 3. De manera similar Klostermann 159.

472. Blinzler* 317-319. La costumbre romana de quitar las ataduras a presos, en la fiesta de los *lectisternia* y de regalar la libertad no puede ser considerada como paralelo. Esta costumbre se refiere a un indulto masivo.

473. Cf. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 67 s.

474. Cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961 (AGSU 1), 347 s y 348 nota 1. Para Pesch N, 420, es posible que Barrabás hubiera sido apresado injustamente en el levantamiento y que la muchedumbre, sabedora de su inocencia, pidiera su puesta en libertad. Esta visión invierte todo.

475. La historia del derecho tiene que poner en claro cuándo fue creada cada una de las formas jurídicas y cuáles podía poner en práctica un procurador.

476. *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht. Abolitio - indulgentia - venia*, Innsbruck 1964, especialmente 41 s. Para la *abolitio*, cf. Mommsen (nota 469) 452-456. Una y otra vez se cita el caso de Fibión, en Egipto, al que el procurador G. Septimio Vegeto indultó a petición del pueblo. Respecto de esto, cf. Blinzler* 303. Según Hengel (nota 474) 348, el procurador Albino puso en libertad a zelotas prisioneros.

477. Pesch 11, 467 fuerza el texto cuando opina que no se habría producido una condena de Jesús a cargo de Pilato, porque la propuesta de amnistía del romano ya habría anticipado la sentencia.

Mediante la nueva enumeración completa de los miembros del sanedrín, Marcos subraya el carácter oficial de la decisión de entregar a Jesús, decisión tomada por el sanedrín. En la misma línea se encuentra —caso de que provenga de él— v. 10. Los pontífices son los verdaderos promotores en el proceso contra Jesús. La muchedumbre fue sólo un instrumento en sus manos. El rey de los judíos no es recibido definitivamente por sus compatriotas. Se describe a Pilato como débil. Por eso también él se ve envuelto, a pesar de haber tenido que doblegarse casi contra su voluntad a la petición de la muchedumbre, en la culpabilidad respecto de la muerte de Jesús. La mención de la generosa amnistía de la pascua (v. 8) arroja un rayo de humanidad no sobre el juez romano, sino sobre la *jurisprudencia* romana. Podría entenderse perfectamente este rasgo desde la suposición de que el evangelio fue redactado en Roma. Resulta digno de mención que no se presente una descripción de los tormentos flagelatorios del condenado. También el predicador debía dejarse guiar por la moderación en este punto. No obstante los terribles tormentos del martirio existen padecimientos humanos que son todavía mayores. La magnitud de los padecimientos de Cristo se pone de manifiesto en que los padeció substituyendo al criminal. Puede tomarse esto en el contexto total como presentación plástica de la idea de la representación viciaria, expresada en 10,45; 14, 24.

13. *El escarnio del rey de los judíos* (15, 16-20a)

Delbrueck, R., *Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu*: ZNW 41 (1942) 124-145. Más bibliografía, cf. *supra*, p. 253.

16 Y los soldados le introdujeron dentro del patio, es decir, el pretorio. Y reúnen a toda la cohorte. 17 Le vistieron con un traje de púrpura y colocaron sobre él una corona de espinas que ellos habían trenzado. 18 Y comenzaron a saludarle: ¡Salve, rey de los judíos! 19 Y le golpeaban con un bastón sobre la cabeza, le escupían y, doblando la rodilla, se prosternaban ante él. 20a Y después de haberse mofado de él, le quitaron el vestido de púrpura y le pusieron sus ropas.

Análisis

Si se prescinde de posibles reelaboraciones estilísticas de escasa monta, la breve perícopa posee dos apéndices claramente redaccionales. Uno es la frase de relativo en v. 16, que interpreta *ἡ ἀλλή* como el

pretorio y toma la parte por el todo. El otro introduce con v. 19a, el tema de los malos tratos, que corta el tema unitario de las vestiduras dignatarias del rey de los judíos y que, por consiguiente, se muestra claramente como secundario⁴⁷⁸. Es posible que, como vuelve a entenderlo Mt 27, 29, el bastón fuera requisito de la mofa del rey. Con todo, no puede afirmarse con rotundidad tal pertenencia. De cualquier manera, Mt 27, 27-31a ha trazado una separación clara -con gran sensibilidad- entre la escena de la entronización y los malos tratos. Ambos apéndices deben atribuirse a la redacción de Marcos. La perícopa debe ser considerada como parte integrante del relato de la pasión anterior a Marcos⁴⁷⁹. Ella desarrolla el motivo del rey a su manera y, con el nuevo cambio de vestiduras al final, establece la conexión con v. 24⁴⁸⁰.

Las personas que actúan en la escena, cuya ubicación espacial resulta un tanto desaliñada al principio, son únicamente los soldados. El hecho de reunir a la cohorte no quiere decir que, a partir de v. 17, sea ésta la que comienza a actuar en lugar de los soldados. Por el contrario, la totalidad de la cohorte se convierte en espectadora de lo que determinados soldados hacen con Jesús. El teatro tiene su público. Jesús es tan sólo objeto de la actuación de ellos. Se encuentra indefenso ante su tosquedad. La impresionante descripción adquiere viveza por el continuo cambio de los verbos. En total se emplean 15 verbos distintos en la escueta descripción. De ellos, el escupir y la mofa habían sido predichos en el tercer anuncio de la pasión (10, 34)⁴⁸¹. Sólo ἐμπτύω une la mofa de los soldados con la de 14,65. El cambio de ropas enmarca la totalidad en 17 y 20 y confiere al trájín el carácter de una pose teatral⁴⁸².

Explicación

Igual que a continuación del proceso del sanedrín, se nos habla de una escena de mofa. Esta ha sido armonizada, igual que allí, con el proceso que le precede y, por consiguiente, aquí es de naturaleza completamente distinta. Los soldados que se mofan de Jesús son o la

478. Con Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 169; Schweizer 187; Dormeyer, *Passion*, 188 s.

479. Conlra Hirsch, *o. e.*, que la considera como inclusión.

480. Schenk, *Passionsberieht*. 252, considera v. 20a como obra de la R. de Mc, pero entiende la totalidad de la perícopa como parte integrante del relato de la pasión. Pero sin v. 20 difícilmente puede establecerse un empalme hacia adelante. Sorprende el cambio de ἐνδιδύσκουσιν (17) por ἐνέδυσαν (20). Tal vez la frase «y ellos le pusieron sus ropas» es de la R. de Mc, pues Marcos se habría sorprendido de que Jesús fuera conducido desnudo al lugar del juicio.

481. Καὶ ἐμπαιζουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύουσιν αὐτῷ. Cf. Is 50, 6.

482. Tres formas presentes introducen 17 s. Si se prescnde de la conexión con v. 15. se establece regularmente la unión de la frase por medio de καί.

tropa estacionada normalmente en la Antonia o la milicia que acompañó a Pilato desde Cesarea. Hasta los tiempos de Vespasiano, el procurador de Judea disponía tan sólo 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 483. Estos soldados condujeron a Jesús, después del proceso, al interior de la *αὐλή*. Esta palabra puede significar patio, corte (cf. 14, 54.66), pero también palacio, ciudadela del rey 484. 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 485. La explicación que interpreta secundariamente *αὐλή* 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. Se reúne a toda la cohorte con la evidente finalidad de ofrecerle un *show*. Según Jos., *Bell.*, 3,67 había cohortes de 1000 y de 600 hombres 486. Se desnuda a Jesús y se le viste con los atributos de un rey helenístico vasallo, con una túnica de púrpura y una corona de espinas 487. Según 1 Mac 10, 20, el rey sirio Alejandro Balas envió al sumo sacerdote Jonatán, con el que había sellado un pacto, «la capa de púrpura y una corona de oro» (cf. 4 Re 11, 11 s). Se puede imaginar la púrpura como *sagum* rojo escarlata, como solían utilizar los lictores fuera de Roma, o mejor como sencilla capa roja de los soldados 488. Debe entenderse el saludo como veneración, tal como solía hacerse con los soberanos 489. «¡Salve, rey de los judíos!» recuerda el «¡Ave, Caesar!» 490. Una escena de malos tratos interrumpe el ritual del cambio de vestiduras (cf. el análisis). Golpean a Jesús con un bastón de caña (*κάλλαμος*) sobre la cabeza y le lanzan salivazos 491. Según Mt 27, 29, la caña que se coloca

483. CL Schürer 1, 459 s.

484. BI-Debr § 184 traducen: «De nuevo dentro del palacio».

485. D P completan *ἔσω εἰς τὴν αὐλήν*. Cf. Jos., *Bell.*, 2, 301: «Floro, que estaba alojado entonces en palacio real, mandó que instalaran el tribunal, al día siguiente, delante del palacio y ocupó su puesto en él».

486. La cohorte es la décima parte de una legión. Según Cranfield, *σπειρα* podía designar también el manípulo (200 hombres). Blinzler* 325 nota 25, considera el dato como «exageración popular». Y tiene razón.

487. Según Lohmeyer, la corona tiene que caracterizar al emperador; según Grundmann, al general. Tal vez sean equivocadas ambas opiniones. Θ, apoyándose en Mt 27, 28, añade *τὴν χλαμύδα ΚΟΚΚΙΝΗΝ καὶ πορφύραν*.

488. Apiano, *bell. civ.* 2, 150 ofrece un texto donde *πορφύρα* designa la capa del soldado.

489. Cf. Plutarco, *Pompo* 12: *αὐτοκράτορα τὸν Πομπήιον ἡσπάσαντο*. Cf. A. Oepke ThWNT 1, 494.

490. El vocativo es septuagintismo. Sería de esperar el nominativo. Cf. LXX 1 Re 17, 55; 24, 9.15 y otros.

491. *ἐτιπτον* . *ἐνέπτυσον* podría ser un juego de palabras. Escupir a alguien en el rostro expresa el desprecio más profundo. Cf. Núm 12, 14; Dt 25, 9.

en la mano derecha de Jesús es un requisito regio y hace las veces de cetro ⁴⁹². La *proskinesis*, doblando la rodilla ⁴⁹³, es componente principal del culto helenístico al soberano y quiere indicar que el gobernante pertenece a una esfera suprahumana. Lo que se tributa burlescamente a Jesús, debería ofrecérsele respetuosamente, puesto que le pertenece de verdad. Pero sólo el creyente ve la majestad de Jesús. Ciertamente, la fe tiene que superar el escándalo de la cruz para poder reconocer la salvación en el Coronado de espinas. Sólo su postura silenciosa irradia dignidad en la humillación ⁴⁹⁴. La escena, compendiada como mofa ⁴⁹⁵, termina con un nuevo cambio de vestiduras. Visten de nuevo a Jesús con sus propias ropas. El cruel juego ha terminado para dar paso a otra realidad aún más cruel.

Joicio histórico

Para el juicio histórico de la mofa se trajo a colación repetidas veces analogías contemporáneas. Se recordaba que era costumbre antigua colocar la capa regia purpúrea al delincuente antes de la ejecución, con motivo de una fiesta, de las sacaias, cronias, saturnalias ⁴⁹⁶. Especialmente cerca de la mofa de Jesús parece encontrarse el escarnio de un tal Carabas (¿o Barrabás?), un enfermo mental al que los ciudadanos de Alejandría dieron un ramillete de flores como corona, una estera como manto regio y una vara de papiro como cetro. «Marin» (= Señor) gritan, y le rodean con una guardia personal ⁴⁹⁷. Pero la mofa no tiene por destinatario a Carabas, sino al recién nombrado rey Julio Agripa I, que, en viaje de Roma a Siria, se detuvo en Alejandría. Mientras que para unos las analogías del entorno hablan a favor de la configuración legendaria ⁴⁹⁸, para otros merecen fidelidad histórica ⁴⁹⁹. Otros terceros consideran las comparaciones contemporáneas como «erudición equivocada» ⁵⁰⁰ que no haría sino corromper la escena. Hay que explicar el suceso partiendo

492. Blinzler* 327 sospecha que el escupir podría ser una parodia del beso de veneración, usual en oriente.

493. *τιθέμετες τὰ γόνατα* es, probablemente, latinismo: *ponere genua*. Cf. BI-Debr § 5, 3b.

494. En el «Evangelio de Pedro» se incrementa todavía más la tramoya de la escena. Se sienta a Jesús, vestido con las burlescas vestiduras regias, sobre el tribunal y se le dice: «¡Juzga rectamente, Rey de Israel!» (EvPt 7). De manera similar Jus., *Apol.* 1, 35, 7 s.

495. El justo burlado por los impíos es un tema del salterio: «Me convertí para ellos en burla y mofa» (Sal 109, 15; cf. 31, 18 s; 39,9; 70,4; también Is 50, 6).

496. Para las sacaias, cf. Estrabón 11,8.4; para las cronias Dio Chris. 4,157 (aquí el desprecio va acompañado de malos tratos); para las saturnalias, Tácito, *ann.* 13, 15. Para el conjunto, A. Hermann, RAC VII, 414.

497. Cf. Filón, *Flacc.* 36-40.

498. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 170.

499. Schweizer 187.

500. Mayer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart 1921, 187.

de la situación, opinan. Si se considera que el suceso contado por Marcos es históricamente posible, su ubicación correcta será después del juicio (de distinta manera Jn 19, 1-16). La escena sería completamente impensable antes de la condena, sobre todo si tenemos en cuenta que la flagelación debería concebirse como introducción a la crucifixión y no como castigo independiente 501. Unos soldados aprovechan los preparativos de la crucifixión para descargar su sarcasmo sobre Jesús. Si éstos eran palestineses, entonces su actuación tenía un marcado carácter antijudío.

Resumen

Con sus intervenciones (cf. análisis), Marcos indica dos cosas. Al mencionar el pretorio tiene en cuenta a los destinatarios que están familiarizados con las instituciones romanas. El tema de los malos tratos no sólo rompe el ritual del cambio de vestiduras, sino que, además, hace que la escena pueda darse en otros (cf. 13, 13). Cristo, en sus padecimientos, se convierte en modelo de los cristianos que se ven sometidos a la desgracia y al escarnio. Ya en la sincronización de la confesión de Jesús ante el sanedrín y la negación de Pedro se puso de manifiesto que 10 parenético es sumamente importante para el evangelista. Sería demasiado poco una captación racional del relato de la pasión. El cristiano tiene que sentirse sacudido por ella, puesto que comparte la misma suerte que Cristo.

14. Camino de la cruz, crucifixión y muerte de Jesús (15, 2Üb-41)

Mahoney, A., *A New Look on «The Third Hour» of Mk 15, 25*: CBQ 28 (1966) 292-299; Gese, H., *Psalm 22 und das NT*: ZThK 65 (1968) 1-22; Lee, G. M., *The Inscription on the Cross*: PEQ 100 (1968) 144; Bligh, P. H., *A Note on $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ in Mark 15,39*: ET 80 (1968/69) 51-53; Danker, F. W., *The Demoniac Seeret in Mark: A Reexamination of the Cry of Dereliction* (15,34): ZNW 61 (1970) 48-69; Lamarche, P., *La mort du Christ et la voile du temple selon Mare*: NRTh 96 (1974) 583-599; Weeden, T. J., *The Cross as Power in Weakness (Mark 15, 20b-41)*, en Kelber* 115-134; Sahlin, H., *Zum Verstüdnis der christologischen Anschauung des Markusevangeliums*: StTh 31 (1977) 1-19; Stock, K., *Das Bekenntnis des Centurio. Mk 15, 39 im Rahmen des Markusevangeliums*: ZKTh 100 (1978) 289-301; Chronis, H. L., *The tom veil: cultus and christology in Mark 15, 37-39*: JBL 101 (1982) 97-114; Burchard, C., *Markus 15, 34*: ZNW 74 (1983) 1-11.

2Üb y le sacaron para crucificarlo. 21 Y obligaron a uno que pasaba por allí, a un tal Simón, un cirineo, que volvía del campo, el padre de

501. Blinzler* 322 s considera la flagelación de Jesús como un castigo independiente y coloca la mofa delante de la condena (335 s). Bultmann, *Geschichte*, 293 s, piensa que la escena de la mofa sería una presentación secundaria del tema de la flagelación de v. 15.

Alejaldro y de Rufo, a que llevara su cruz. 22 Le conducen al lugar del Gólgota, que, traducido, significa: lugar de la calavera. 23 Le daban vino sazonado con mirra, pero él no lo tomó. 24 Le crucifican. Y se reparten sus vestiduras y echan a suertes para ver quién debe recibir algo. 25 Era la hora tercera cuando le crucificaron. 26 Y estaba inscrita la indicación de su culpa: el rey de los judíos. 27 Con él crucificaron a dos criminales, uno a su derecha y otro a la izquierda de él ^{sü2}. 29 y los que pasaban por allí le insultaban, meneaban la cabeza y decían: ¡Eh, tú, que destruyes el templo y lo edificas en tres días, 30 sálvate a ti mismo y baja de la cruz! 31 Igualmente los sumos sacerdotes juntamente con los escribas se burlaban de él y decían: A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. 32 ¡El Cristo, el rey de Israel!, que baje ahora de la cruz para que le veamos y creamos. También le injuriaban los que estaban crucificados con él. 33 Cuando llegó la hora sexta, la oscuridad cayó sobre toda la tierra hasta la hora nona. 34 Y a hora nona gritó Jesús con fuerte voz: Eloi, eloi, lema sabakthani. Que traducido significa: ¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado? 35 Y algunos de los que estaban allí, al escucharle, dijeron. Mirad, llama a Elías. 36 Pero Entonces uno fue corriendo a empapar una esponja en el vinagre y, sujetándola a una caña, le ofreció de beber, diciendo: Dejad, vamos a ver si viene Elías a descolgarlo. 37 Pero Jesús, lanzando un fuerte grito, entregó el espíritu. 38 Y el velo del templo se rasgó en dos (partes) de arriba hasta abajo. 39 Y el centurión que estaba allí, frente a él, vio que había entregado el espíritu, y dijo: Verdaderamente, ese hombre era Hijo de Dios. 40 Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, también María de Magdala y María, la madre de Santiago el menor y de José, y Salomé, 41 que le habían seguido cuando estaba en Galilea y le habían servido; y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén.

Análisis

La actual sección, relativamente amplia, informa en primer lugar, bastante metódicamente, del camino de Jesús a la cruz y de la crucifixión. Se unen escenas individuales diversas que, sin estar fuertemente ligadas entre sí, coinciden en que tienen la misma característica: el haber estado relacionadas con su muerte. Su gran número y desconexión permiten suponer que el relato fue ampliado en algún rasgo narrativo. La duplicidad en el decurso del suceso refuerza esta

502. En numerosos manuscritos (Koiné © lat syp) aparece como v. 28: «y se consumó así la Escritura, que decía: "Y entre los malhechores fue contado"». - Esta cita de cumplimiento que introduce Is 53,12 proviene de Lc 22,37 Y falta en los mejores testigos del texto, especialmente en los egipcios.

impresión: se nos habla dos veces de la crucifixión de Jesús (24a.25); tres son los focos de los que proviene la mofa. Los jerarcas judíos toman las palabras de burla de los transeúntes como si ellos hubiesen pertenecido a éstos. En dos ocasiones se da de beber a Jesús (23 y 36); en dos ocasiones emite él un gran grito (34 y 37). Estas duplicaciones dieron pie para que se supusiera la fusión de dos relatos de la crucifixión originariamente independientes. Así Schreiber detecta un primer relato que se caracteriza por la forma narrativa en presente y que comprendería v. 2üb-22a.24 y 27. Fue transmitido por motivos personales (Simón de Cirene) y teológico-apologéticos. Y presenta una prueba escriturística de facto con Sal 22, 19 ó Is 53, 12. El segundo relato, del que habrían formado parte v. 25 s.29a.32c.33.34a y 37 s, proclama la muerte de Jesús con conceptos veterotestamentarios, y de la apologética judía 503. Schenk se mostró de acuerdo en principio con este proyecto, pero querría atribuir a la primera fuente (con interrogación) también v. 23a y 29b; y a la segunda, en cualquier caso, 30 y 39 (en su contenido fundamental) 504.

Mientras que Schreiber atribuye ambas fuentes al círculo de Esteban 505, Schenk consigna a este círculo sólo la primera. Bultmann, por el contrario, caracteriza el conjunto 20b-24a como relato antiguo histórico y considera el resto como elaboración legendaria 506. Linnemann*, que se declara opuesto a un relato fundamental, establece su propuesta sobre la enumeración de las horas y considera v. 22a.24a.25a.33.34a y 37 s como el componente más antiguo de la narración 507. Si tenemos en cuenta, además, los análisis de Dormeyer 508, de Schenke 509, de Schweizer 510, de Taylor 511, veremos que todos y cada uno de los versículos fueron atribuidos a una tradición preexistente más antigua. Ciertamente, si se repasa las diversas propuestas se verá que se presentan puntos principales en los v. 20b-27, 34 y 37.

La inseguridad que refleja la investigación exige prudencia. Además de las indicaciones relacionadas con el estilo y la forma, hay que mantener como criterio importante la presencia de motivos apocalípticos, señalada por Schenk y Schreiber. Pero resulta extremadamente

503. *Theologie des Vertrauens*, 32 s.

504. 13-52.

505. *Theologie des Vertrauens*, 62-68.

506. *Geschichte*, 294-296.

507. 136-170.

508. Según Dormeyer, *Passion*, 209, los v. 21.22a.23.24a.26 s.31a.32c.34ab.37sAO son la tradición más antigua.

509. Schenke, *Cristus*, 102, considera 20b.22a.23 s.26 s.29a.31.32.34a.36a.37.39 como el componente más primigenio.

510. 191-193.

511. 649-651.

difícil construir con los trozos apocalípticos un relato independiente de la crucifixión. No puede atribuirse a la R. de Mc, que instrumentaliza unidades mayores (*sandwich-agreement*), la descomposición de dos relatos y la recomposición de los deshechos, en forma de mosaico. Más probable es la elaboración de un relato fundamental con la ayuda de ideología apocalíptica que pudo sospecharse ya en precedentes secciones del relato de la pasión y que se adecua a un redactor anterior a Marcos. El relato fundamental está marcado por motivos o citas de los salmos del justo doliente, de forma particular por Sal 22. Esto significa que ya ofrece historia interpretada y no puede ser considerado como puro relato histórico. Además, repercutió la acusación de Jesús como rey de los judíos o ésta tiene aquí su punto de fijación. De este conjunto de motivos forman parte no sólo la inscripción de la cruz y las palabras de mofa de los sumos sacerdotes, sino, probablemente, también la ayuda que se le presta para llevar la cruz, ayuda exigida a Simón, y la crucifixión de Jesús en medio de dos criminales. Desde este punto de vista, se está tentado a atribuir los v. 20b-22a al relato fundamental. 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. V. 23, que está en colisión con 36, es la única frase de la narración de la crucifixión que informa de una actuación activa de Jesús. Dado que también en otros lugares Marcos subraya lo ejemplar en la pasión de Jesús, lo más acertado es atribuir la frase a su redacción. V. 24 (= Sal 22, 18) pertenece al relato fundamental. Con 25 comienza la enumeración de las horas. Ella es más que una grapa narrativa; es un motivo apocalíptico-teológico y, por consiguiente, componente de la elaboración apocalíptica. 26 s, con su motivo del rey, pertenecen a la tradición fundamental. Resulta sumamente difícil determinar desde la crítica de la tradición los insultos en 29-32. 29 (alusión a Sal 22, 8) deberá considerarse como tradición antigua⁵¹²; 29b, juntamente con 30, se atribuirá a la redacción apocalíptica. En ella se introduce el dicho del templo, del relato del proceso 14, 58, pero se copia según 31 s la invitación a que se salve a sí mismo. Los v. 31 s son antiguos. Unen el relato de la crucifixión con la pregunta del Mesías, hecha por el sanedrín, y con la pregunta del rey, formulada por Pilato en el proceso. El motivo de la autosalvación pudo haber sido influenciado por Sal 22, 9b. Hay que tener presente el equilibrado intercambio de

los verbos ἐβλασφήμουν, ἐμπαίζοντες, ὠνειδίζον, que provendría del mismo autor. No es improbable que Marcos introdujera por primera vez a los escribas, enemigos de Jesús desde el principio, en v. 31⁵¹³ (entonces también πρὸς ἀλλήλους)⁵¹⁴. Lo mismo podría decirse de la frase final en 32, que toca el tema de la fe, tan importante para el evangelista⁵¹⁵. V. 33, que utiliza motivos apocalípticos, debe considerarse también como parte de la mencionada redacción intermedia. La indicación de las horas en 34, que repite ahora la hora nona de v. 33, forma parte de la tradición antigua y designa la hora de la muerte de Jesús. Ella habría sido el motivo externo para la inclusión del esquema de las horas. Se ha añadido la escena de la mofa en 35 s, pero utiliza un elemento antiguo. La asociación Elías/Eloi' parece artificiosa. Debe considerarse como original el ofrecimiento de bebida, hecho por un innominado hombre que está presente, probablemente un soldado; se apoya en Sal 69, 22 (36a). La inclusión de los asistentes en la escena y la alusión al profeta Elías confieren un sentido distinto al ofrecimiento de bebida. Si originariamente servía para calmar los dolores del justo paciente, ahora pretende alargar algo la vida del moribundo para poder esperar el éxito del supuesto grito de ayuda dirigido a Elías. La nueva presentación del motivo de la fe así como el interés por Elías permiten pensar que Marcos fue el redactor de la escena. En v. 37 se comunica la muerte de Jesús. Pero mediante la fuerte voz no articulada se presenta de nuevo un motivo apocalíptico. Es de suponer que la φωνὴ μεγάλη (¿también en 34?) fue introducida por la redacción intermedia y en un primer momento sólo habría dicho: y Jesús entregó el espíritu⁵¹⁶. También v. 38 apunta al autor interesado en motivos apocalípticos. Nuevamente, y por última vez, se dice algo acerca del templo. V. 39 con la frase «...que había entregado el espíritu» conecta con v. 37. Lo visto por el centurión no puede tener como objeto la voz de Jesús, sino sólo los sucesos en su conjunto de la muerte de Jesús, principalmente la milagrosa oscuridad⁵¹⁷. Puesto que el Hijo de Dios es un predicado cristológico preferido por Marcos, parece atinado atribuir el versículo al evangelista. Schenk, que considera v. 39 como tradicional, cuenta, por consiguiente, también con la posibilidad de que el predicado Hijo de Dios hubiera desplazado a otro título cristológico⁵¹⁸. Esto es sumamente improba-

513. Así Dormeyer, *Passion*, 197.

514. πρὸς ἀλλήλους todavía en Mc 4, 41; 8, 16; 9, 34. Mt no conoce esta expresión.

515. Discutido por Schenke, *Christus*, 94.

516. Schenke, *Christus*, 97, sospecha que el grito fuerte de v. 37 es el mismo que el de v. 34a. Hay simultaneidad. Pero esto debería haber sido marcado con mayor claridad también si se considera 35.36b como redaccional.

517. ef. Mt 27, 54; Lc 23, 47.

518. 48.

ble. La incongruencia de que ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ se refiera gramaticalmente al templo, pero objetivamente a Jesús, es obra de Marcos, quien utiliza rara vez el nombre de Jesús.

En la descripción de las mujeres que están al pie de la cruz se ponen de manifiesto, en gran medida, preocupaciones de Marcos: actividad de Jesús en Galilea, su marcha hacia Jerusalén (10, 32 s), la idea del seguimiento. Estas se condensan en v. 41, que debe atribuirse a Marcos indudablemente⁵¹⁹. En v. 40, la conjugación perifrástica podría hablar a favor del evangelista. El juicio sobre v. 40 depende de la determinación de la lista de mujeres. Sólo puede lograrse eso en conexión con v. 47 y con 16, 1, donde volvemos a encontrar listas de las mujeres. Se diferencian en cada caso en la denominación de la segunda mujer, que una vez se llama «María, la madre de Santiago el menor y de José», y en las otras dos ocasiones, «María, la de José» (47) y «Maria, la de Santiago» (16, 1)⁵²⁰. Si se prescinde de v. 40, ambos genitivos de v. 47 y de 16, 1 podrían referirse al cónyuge o al padre de las respectivas Marias. ¿Habría, pues, creído Marcos equivocadamente que dos personas diversas —la María de Santiago y la Maria de José— eran una misma persona al hacer a ambos cónyuges o padres de las diversas Marias hijos de una?⁵²¹. Podríamos imaginar esto ya que el nombre de Maria era frecuentísimo y muchas de las discípulas podrían haber tenido ese nombre, de manera que, con el decurso del tiempo, se produjeron confusiones. Sin embargo, las dificultades para suponer esto derivan de la mención de Santiago el menor o el más joven. Ella presupone el conocimiento de este hombre. Parece arbitrario decir que Marcos añadió el sobrenombre «el menor» para evitar una confusión con Santiago el del círculo de los doce o con Santiago el hermano del Señor⁵²². Habrá que suponer que la lista de las mujeres que aparece en v. 40 es tradicional y que Marcos no tuvo intención de armonizar las listas. Las «otras muchas» que no son mencionadas por su nombre y están al pie de la cruz —y que fueron introducidas por Marcos—, dejan abierta esa posibilidad. La expresión «desde lejos» (v. 40) se apoya probablemente en Sal 38, 12. La utilización de un motivo de los salmos de padecimiento habla, igualmente, a favor de la tradición. Tal vez la introducción de v. 40 sonó en

519. Para ἄλλαι πολλαί cf. Mc 7, 4; 12,5.

520. Las referencias paralelas cayeron en la cuenta de la dificultad. Mt 27, 56 habla de la «madre de Santiago y de José», 27, 61; 28,1, en cambio, de la «otra María». Lc 23, 49 Y 55 s no menciona nombre alguno, pero cita en 24, 10 a «María de Santiago».

521. ef. Schenke, *Christus*, 101. Dormeyer, *Passion*, 207 opina que la segunda María originariamente no fue caracterizada más concretamente con sobrenombre alguno, pero considera como tradicional la lista de las mujeres que aparece en v. 40. Sólo atribuye a la R. de Mc la caracterización de la segunda María. Para el conjunto, cf. L. Oberlinner, *Historische Ueberlieferung und christologische Aussage*, 1975 (FzB 19),97-112.

522. Así Schweizer, 198.

un principio: *καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν ἐθεώρησαν* 523. Ello se deduciría de que sólo Marcos habría interpretado el «mirar seguido de lejos» como seguimiento positivo de la cruz 524.

Resumiendo puede decirse que el antiguo relato de la crucifixión estuvo unido al nombre Simón de Cirene y al de las mujeres como testigos. Es continuación del proceso de Pilato y debe valorarse como componente de un relato coherente de la pasión. Fue interpretado antes de Marcos con la ayuda de motivos apocalípticos. Son parte de éstos la enumeración de las horas con la oscuridad (25 y 33), el motivo del templo (29b.30.38) y el fuerte grito del moribundo (en 37). Marcos ha practicado diversas intervenciones en el texto. Pudimos reconocer como elaboraciones suyas los v. 23 (en 311a inclusión de los escribas, en 32 la de la frase final), 35.36b.39 y 41. La tradición subyacente remite de nuevo a un nacimiento en Jerusalén.

Desde el punto de vista del contenido parece sugerirse el siguiente reparto: camino de la cruz y crucifixión (20b-27), mofa (29-32). En ambas ocasiones aparecen al final los crucificados con él. La tercera parte (33-41) trata de la muerte y de sus circunstancias concomitantes. Son interesantes los verbos escogidos. En la primera parte, como lo requiere el tema, es *σταυρόω* (4 veces). En la segunda, encontramos la ya mencionada selección de verbos de escarnio. En los gritos de mofa, que provienen del proceso judicial, destaca la contraposición de salvar y descender (de la cruz). La soteriología hace acto de presencia junto a la cristología, a la que se recuerda con los títulos cristológicos. En la última sección domina el ver (con diversos verbos, anticipado ya en 32). Había que ver algo en la crucifixión de Jesús. Esto centra la atención sobre el hecho de que la muerte de Jesús en la cruz es la hora de la revelación que supera todo lo precedente. Los jercas (32) y quienes se mofan (35 s) quieren ver un milagro. El centurión percibe atinadamente (39), las mujeres miran desde lejos y, mediante su seguimiento de la cruz, se convertirán también en discípulas auténticas. Seguramente que es intencionada la confrontación del ver equivocado y correcto. Gira en torno a la cuestión de la fe.

Explicación

20b-21 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

523. Con Dormeyer, *Passion*, 208.

524. Schenk, *Passionsbericht*, 61, se declara partidario de una interpretación positiva de *ἀπὸ μακρόθεν*. Habrá que contar con una comprensión distinta de tradición y redacción.

tanto judía como romana llevar a cabo las ejecuciones *extra portam* (Plauto, *mil. goro* 359 s).

El término «sacar» (ἐξῆλθω *hapax /egomenon* en Marcos) recuerda Lev 24,14; Núm 15,35 s, 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). 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 confirman que el condenado a muerte de cruz tenía que arrastrar ese instrumento hasta el lugar del ajusticiamiento ⁵²⁵. Más concretamente se trata por lo general sólo de la parte transversal (*patibulum*) ⁵²⁶, mientras que la parte vertical estaba ya colocada sobre el suelo en el lugar de la ejecución. Si Jesús fue ajusticiado, como suponemos, en la fiesta de la pascua, el que venga Simón del campo no debe entenderse, sin embargo, como expresión de su postura crítica respecto de la *torá* ⁵²⁷. Para llegar a tal conclusión necesitaríamos un texto más matizado. Por otra parte, no es normal que una persona retorne del trabajo agrícola a esas horas ⁵²⁸. Probablemente, Simón, como también Jesús, vivía en una aldea en los alrededores de la ciudad. Sorprende la enumeración de los varios detalles referidos a Simón. Desciende de Cirene, una de las cinco ciudades principales de la Cirenaica (Africa del Norte). Allí había una respetable diáspora judía ⁵²⁹. Los, cireneos tenían una sinagoga propia en Jerusalén (Hech 6,9). Simón es, por consiguiente, judío de la diáspora ⁵³⁰, que había venido a Jerusalén como peregrino o se había trasladado aquí en la ancianidad. Los nombres de sus dos hijos, Alejandro y Rufo, no son judíos y caracterizan su mentalidad abierta. La mención del nombre sólo tenía sentido si eran conocidos por la comunidad. Esto significa que ese Simón fue más tarde cristiano. ¿Pertenebió al círculo de Esteban, más abierto al mundo? (cf. Hech 11, 20) ⁵³¹. ¿Es hijo suyo el

525. Artemidor, *Oneir.* 2, 56: «Quien debe ser fijado a la cruz, la sube primero». Más documentación en Blinzler* 360 nota 16; Billerbeck 1, 587.

526. Cf. Blinzler* 375.

527. Contra Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 64; Schenk, *Passionsbericht*, 28 s. ἄπ' ἀγροῦ significa: del campo, de la tierra, de la granja, no necesariamente del trabajo agrícola.

528. CL Billerbeck Π, 828 s; Dalman, *Jesus-Jeschua*, 93 s. Según Billerbeck no estaba prohibida toda ocupación en el campo en día de fiesta, presuponiendo que aquella cayera dentro de los límites del sábado.

529. CL Billerbeck Π, 612.

530. Schenk, *Passionsbericht*, 26, no excluye la posibilidad de que Simón no fuera judío.

531. Suposición de Schenke, *Christus*, 91 s, según el cual v. 21 es tradición de la primitiva comunidad jerosolimitana helenista, que quiso hacer valer, con un cierto acento polémico, su fuente fidedigna de la pasión.

Rufo mencionado en Rom 16, 13?⁵³². Con ello, el cristiano Simón es testigo del camino de la cruz de Cristo. No se dice que él estuviera presente también en la crucifixión y en la muerte. El tomar la cruz está formulado en conexión con el dicho del seguimiento de la cruz (8, 34). Aunque fue obligado a tomar la cruz⁵³³, su servicio fue contemplado como ejemplar seguimiento de la cruz. ¿Se da alguna resonancia del motivo del rey, de manera que podamos entender su acción de tomar la cruz como servicio al rey?

22-24

De esta manera llevan a Jesús al lugar de la ejecución de la sentencia. A pesar de que se utiliza regularmente el verbo *φέρω* para designar la acción de llevar un enfermo a Jesús (1, 32; 2, 3; 7, 32, etc.), difícilmente podrá entenderse ese término aquí en el sentido de que Jesús no fuera ya capaz de andar⁵³⁴. Gólgota, derivado del arameo *golgolta*, se traduce atinadamente por «lugar de la calavera» (cf. LXX Jue 9, 53; 4 Re 9, 35). ¿Pueden sacarse conclusiones del nombre? Generalmente se le suele relacionar con una roca pelada en forma de calavera⁵³⁵. Las interpretaciones de Orígenes, Epifanio y Jerónimo refiriéndose al cráneo de Adán, enterrado aquí, o a un «lugar de degollamiento» son secundarias⁵³⁶. Tal vez debe calificarse el lugar de la ejecución como sitio impuro. ¿Había tumbas en las proximidades? En tal caso, podría indicar que la muerte de Jesús abolió las antiguas prescripciones de pureza⁵³⁷. 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 mirra⁵³⁸. 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 (bSanh 43a)⁵³⁹. Subyace Prov 31,6: «Dad bebidas narcortizantes al que va a perecer». Dado que no se menciona a las mujeres, es de suponer que los verdugos practicaron ese ofreci-

532. Supuesto recientemente de nuevo por Lohse* 94. El nombre de Alejandro aparece también en Hech 19, 33; 1 Tim 1,20; 2 Tiro 4, 14. No existe relación alguna con Mc 15, 21.

533. *ἀγγαρεύω* significa: obligar a la prestación de un servicio, realizar una servidumbre. Era típico que las fuerzas romanas de ocupación obligaran, en determinados casos, a realizar una prestación personal, cuando y donde ésta fuera necesaria.

534. D *φ* lat leen: *ἀγροσιν*.

535. C. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensbrug 1959, 422; Dalman, *Orte und Wege*, 365. Todavía hoy los árabes suelen designar una colina rocosa con *ras* (cabeza).

536. Cf. Dalman, o. c.

537. Así Schenk, *Passionsbericht*, 30, que cita Tos Ned 8, 5: «En Kafar Saba un sicómoro era considerado como impuro sin que se supiera todavía por qué lo era. Cuando la tormenta lo derribó, se encontro una calavera completa colgando de sus raíces».

538. Cf. Dioscórides 1, 64, 3.

539. Billerbeck 1, 1037 s; Dalman, *Jesus-Jeschua*, 175. Lc y Jn suprimieron la escena. Mt 27, 34 la reinterpretó.

miento. La negativa de Jesús a tomar la bebida manifiesta su voluntad de soportar los padecimientos, al igual que se había 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 perecer⁵⁴⁰. Se describe la crucifixión con la imaginable sobriedad. No se describe el procedimiento. En vez de esto, escuchamos palabras de Sal 22, 19, donde se nos dice que los soldados se repartieron las vestiduras de Jesús. Son los soldados que hacen la guardia del Crucificado. Se discute si la costumbre de repartirse las vestiduras del ajusticiado —a lo sumo podía tratarse de una túnica y un vestido, de un cinturón, sandalias y tal vez un lazo del pelo— estaba en consonancia con el derecho romano vigente en tiempos de Jesús. Puesto que la reglamentación promulgada por Adriano es considerada como la nueva reglamentación de una costumbre más antigua, tal consonancia es probable⁵⁴¹. Más importante que el relato histórico es para el narrador la interpretación del sufrimiento de Jesús desde Sal 22. Presumiblemente se ofrece éste como traducción del documento textual semítico. Porque sorprende que no se toque⁵⁴² v. 17b, que se hubiera prestado de maravilla en su redacción griega. V. 19 se encuentra en el salmo al final de la descripción del enemigo. El justo, afectado por una grave enfermedad, es abandonado; sus enemigos quedan boquiabiertos al contemplar su cuerpo macilento: «Se reparten mis vestiduras entre sí y sobre mi túnica echan suertes» (Sal 22, 18 s). Jesús cargó con el padecimiento humano presentado en Sal 22, dolor que es considerado, mirando al justo, como sufrimiento humano y que sólo en algunos pasajes adquiere rasgos individuales⁵⁴³. Quicio de la reflexión del salmo es el versículo de entrada, que será citado por el Crucificado. Allí tenemos que considerar más de cerca el sentido de la reflexión. Al quitarle las vestiduras se quita a Jesús lo último, como al marcado por el juicio de Dios. Ahora pende desnudo de la cruz. La frase secundaria *τίς τί ἄρη* podría, a causa del mismo verbo, remitir a v. 21. Se pueden tener algunas cosas de Jesús; incluso sus vestidos. Pero sólo quien acepta la cruz⁵⁴⁴, tiene verdadera comunión con él.

540. Cf. Schenk, *Passionsbericht*, 31 s.

541. Cf. Blinzler* 369 nota 47. Más cauteloso es el juicio de Haenchen, *Weg*, 534 positivamente Dormeyer, *Passion*, 300.

542. Según la redacción de los LXX v. 17b dice: «Ellos me taladraron manos y pies». ef. Gese* 14. Masora: «Atan...».

543. Cf. H. J. Kraus, *Psalmen* 1, 31966 (BK. AT) 177 (ed. cas!. en preparación, Sígueme).

544. En unión con Schenk, *Passionsbericht*, 33 s.

Se recoge una indicación de tiempo: era la hora tercia (= 9 h. de la mañana) cuando crucificaron a Jesús ⁵⁴⁵. A las referencias paralelas, igual que a los intérpretes, creó dificultades la indicación de tiempo. Mateo y Lucas la suprimieron. Según Jn 19, 14, Jesús fue condenado a muerte a la hora sexta. Quien entiende la hora tercia históricamente la interpreta como indicación de tiempo sin más ⁵⁴⁶, pero pasa por alto su significación teológica. Esta no consiste tan sólo, en un sentido general, en que cada hora transcurre según el plan de Dios ⁵⁴⁷. Tampoco se la puede considerar como armonización con los momentos de oración existentes en la comunidad ⁵⁴⁸. La primitiva comunidad cristiana no conoce un momento de oración a la hora sexta ⁵⁴⁹. Debe juzgarse la hora tercia relacionándola con la sexta y la nona (33). Puesto que se trata de sucesos apocalípticos, debe ubicarse la enumeración de las horas en un horizonte interpretativo marcado por lo apocalíptico. La apocalíptica conoce tanto un «determinismo cronológico» como un «plan horario» determinado por Dios ⁵⁵⁰. 4 Esd 6, 23 s ofrece, incluso, respecto del final, una indicación-tres-horas ⁵⁵¹. De ello se desprende que 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.

La inscripción en la que se reseña la indicación de la culpa retoma el proceso. Quiere dar a conocer al pueblo y a la publicidad la culpa de Jesús, pero, indirectamente, sirve a la proclamación de su derecho. Tanto entre los judíos como entre los romanos se conocía la publicación de un crimen ⁵⁵². Por lo que se refiere a los romanos, sabemos que podían servirse de una tablilla que precedía al delincuente en su marcha al lugar de la ejecución o que colgaba de su cuello ⁵⁵³. Marcos no presupone aún que la tabla fuera colocada en la cruz. Más bien, se la presenta yaciendo junto a la cruz (de manera distinta las referencias paralelas). De entre las indicaciones diferenciadas «éste es Jesús, el rey

545. Paraláctico *καί* con el significado de una hipótaxis lógica corresponde al semitizante griego de la Koiné. Cf. Beyer, *Semitische Syntax*, 259-281.33 nota 4.

546. Lagrange, Schmid. - Mahoney* desea relacionar la hora tercia con el reparto de las vestiduras y separar ésta de la crucifixión. Pesch Π , 484, habla de una intención informativa.

547. Así Schweizer.

548. Schille* 161-205. Taylor habla en general de intereses catequéticos y litúrgicos de la comunidad romana.

549. Cf. Billerbeck Π , 696-699 y Linnemann* 155-157 que entienden el esquema de las horas sólo como medio narrativo.

550. Cf. Dan 7, 12; 4 Esd 4, 36 s.42; 13, 58 Y Schenk, *Passionsbericht*, 37-39.

551. «Y fuerte resuena la trompeta; a su sonido todo temblará y se levantará de repente... Y fuentes de agua se secan y no corren durante tres horas».

552. Cf. Billerbeck I, 1038.

553. Cf. Linnemann* 154.

de los judíos» (Mt 27, 37), «el rey de los judíos es éste» (Lc 23, 38), «Jesús el nazareno, el rey de los judíos» trilingüe (Jn 19, 19), «este es el rey de Israel» (EvPe 11), es preferible la forma breve de Marcos «el rey de los judíos» 554. En esta situación no carece de mofa 555. Después se nos dice que 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 *misná*, sólo se podía ajusticiar a un hombre por día. Entre los romanos las ejecuciones en masa no eran algo raro 556. Como *λησταιί*, pudieron haber sido salteadores de caminos, pero también zelotas 557. En esta última hipótesis, podría haber existido alguna complicidad con Barrabás 558. 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 559.

14. Excurso: LA CRUCIFIXIÓN

La *crucifixión* 560 como fonna de ejecución, que apareció presumiblemente entre los persas, llegó a Roma a través de los cartagineses. Casi nunca se la describe detalladamente en la literatura. Los evangelios ofrecen una presentación relativamente detallada de una crucifixión. Difiere la fonna de su puesta en práctica, como indica ya la terminología. Así Josefa prefiere el verbo (*ἀνασταυροῦν*, Filón de Alejandría, por el contrario, *ἀνασκολοπιζεν*). En tiempos antiguos consistió frecuentemente en colgar o empalar en una estaca sencilla. No siempre se distingue estrictamente entre el colgar de una persona viva y el colgar de un muerto una vez realizada la ejecución. Entre los romanos consistía, en la mayoría de los casos, en la fijación a la cruz ya montada. Esta salía tener forma de T (*crux*

554. Con M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca, 1973, 15 s. Hay que rechazar la propuesta anonizadora de Lee, quien pretende atribuir las diversas tradiciones del título a la versión hebrea, griega y latina según Jn 19, 19.

555. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 175 recuerda una parábola de rabí Meír: De dos hijos de un rey, que eran mellizos y eran completamente iguales de aspecto, uno de ellos llegó a ser rey, el otro un ladrón. Este último fue crucificado y todos decían: parece como si el rey hubiera sido crucificado. Entonces se permitió retirarlo. Cf. bSanh 46b.

556. Documentación en Billerbeck 1, 1039.

557. Para la significación de salteador de caminos, cL Mc 11, 17; 2 Cor 11, 26. También Petronio, *Satir.*, 11: cum inanim imperator provinciae latrones iussit crucibus affigi. Para el significado de zelota, cL Jos., *Bell.*, 2, 254: «Una nueva especie de ladrones, los llamados sicarios». M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961 (AGSU 1), 30, desea considerar como zelotas a los que fueron crucificados juntamente con él. A la entrada de la tradición apocalíptica se debe el que posteriormente se indique el nombre de los dos ladrones: Zoatán y Hamata (Codex c).

558. Así Dormeyer, *Passion*, 196.

559. Como no existe resonancia alguna, no puede suponerse una dependencia de Is 53, 12. Copistas posteriores establecieron la referencia introduciendo Mc 14, 28.

560. Cf. Blinzler* 375-381; E. Brandenburger, *Σταυρός, Kreuzigung Jesu und Kreuzestheologie*: WuD 10 (1969) 17-43; Y. Yadin, *Epigraphy and Crucifixion*: IEJ 23 (1973) 18-22; H. W. Kuhn, *Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts*: ZThK 72 (1975) 1-46; M. Hengel, *Mors turpissima crucis*, en *Rechtfertigung* (FS E. Kasemann), Tübingen-Giittingen 1976, 125-184.

comissa) o forma de **t** (*crux immissa*). A la crucifixión precedían los tormentos físicos (flagelación). El condenado tenía que llevar la cruz o su travesaño hasta el lugar de la ejecución: *patibulum ferat per urbem, deinde affigatur cruci* (Plauto, *Carb. frag.*, 2). Se sujetaba al delincente al travesaño. Aquel estaba desnudo y con los brazos extendidos. Se unía el travesaño a una estaca vertical clavada en tierra. Se fijaba al condenado con clavos o con cuerdas; en ocasiones con los dos sistemas ⁵⁶¹. Un leño de madera colocado en el palo vertical pretendía servir de apoyo al cuerpo y prolongar la vida ⁵⁶². Puesto que no estaba fijada la forma con todo detalle, la crucifixión ofrecía a los verdugos ocasión para dar rienda suelta a su arbitrariedad y a su sadismo. Josefa informa de una crucifixión masiva que tuvo lugar delante de las puertas de la ciudad durante el asedio: «Los soldados, por rabia y odio, clavaron, para mofa, a los prisioneros en posición diferente en la cruz» ⁵⁶³. Por lo general, el cadáver queda colgado de la cruz hasta que se corrompe o se convierte en presa de los animales depredadores. No obstante, el magistrado competente podía permitir, graciosamente, que el cadáver fuera sepultado.

Para los romanos, la crucifixión era, juntamente con la *damnatio ad bestias*, la forma más humillante de ejecución ⁵⁶⁴. Esta pena fue impuesta casi sin excepción a los esclavos; en el tiempo del Imperio se impuso cada vez más a libertos y peregrinos. Se conocen muy pocas crucifixiones de ciudadanos romanos; sin embargo, existía la posibilidad de privar a éstos de la protección jurídica de la ciudadanía. Se imponía la crucifixión a los crímenes graves como alta traición, sublevación, desertión de un soldado, robo del templo. En las provincias, el procurador podía imponerla a su libre albedrío, fundándose en su *imperium* y en el derecho de la *coercitio* para mantener el orden y la calma. Entre los judíos, se podía practicar la crucifixión, en tiempos de los asmoneos-helenistas, para castigar la alta traición. Alejandro Janneo mandó crucificar a 800 fariseos ⁵⁶⁵. Herodes el Grande no hizo más uso de ella, de manera que, en tiempos de Jesús, era considerada en Judea como forma de ejecución exclusivamente romana. Por eso jamás pudo convertirse la cruz en símbolo del padecimiento judío. Debemos ver esto en conexión con Dt 21, 23: «El cadáver no debe quedar colgado en el árbol, durante la noche, sino que debes enterrarlo el mismo día. Porque uno colgado es un maldito de Dios» (cL Gál 5, 11; 1 Cor 1,23). Mientras Judea estuvo bajo el mando de un procurador romano, las crucifixiones no fueron algo esporádico. El año 70 conoció un momento cumbre y triste a este respecto. En un pasado reciente se descubrió en una tumba familiar en el monte Escapos, junto a Jerusalén, del año 70 d. C., el cadáver de un crucificado que había sido clavado en la cruz ⁵⁶⁶. Existen numerosos testimonios de que los romanos utilizaron tablillas en las que se ponía la causa merecedora de la ejecución, pero no se tienen testimonios que relacionen las tablillas expresamente con una crucifixión ⁵⁶⁷. Esto último se explica por la ya mencionada sobriedad en la redacción de los relatos. Se colgaba la tablilla del condenado para que la llevara durante la marcha al lugar de ajusticiamiento o le precedía.

561. CL Herodoto 9, 120: «Claváronle (Artaites) a la tabla y le colgarom». Cf. Séneca, *ep.*, 101 (ad Lucilium).

562. Cf. Séneca, *ep.*, 101, 14: *acuta si sedeam cruce*.

563. *Bell.*, 5, 449-451. Cf. Séneca, *dial.*, 6 (de cons. ad Marc.), donde se habla también de crucifixiones con la cabeza hacia abajo.

564. Cf. Cicerón, *in Verr.* V, 64, 165: *crudelissimum taeterrimumque supplicium*; Tácito, *hist.* 4, 11: *servile supplicium*.

565. *Jos.*, *Bell.* 1,97 s; *Ant.*, 13,380-383. Para Sanh 6, 5, donde tal vez se informa, en clave, del contraataque de los fariseos, cf. Hengel (nota 560) 177.

566. Cf. N. Haas, *Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar*: IEJ 20 (1970) 38-59. En el crucificado del monte Escapos, el clavo traspasó ambos talones, de manera que debieron haber colocado los pies lateralmente.

567. Suetonio, *Caligula* 32, 2: *praecedente titulo, qui causam poenae indicaret*; Euseb., *h. e.* 5, 1, 44: *hic est AttaJus Christianus*. Cf. Suetonio, *Domiciano* 10; Firmicio Materno, *Mathes. lib.* 6, 31. 58.

Los transeúntes blasfeman y hacen, así, aquello de lo que se reprochaba a Jesús (14, 64; cf. 2, 7). Hay que dar al término la plena significación de blasfemia contra Dios. Como la ejecución se ha llevado a cabo en un lugar público, en las afueras de la ciudad, cuantos quieran pueden llegar libremente hasta el Crucificado. El menear la cabeza, signo de desprecio, proviene del comienzo de la descripción del enemigo en Sal 22, 8 (cf. Sal 109,25; Is 37,22; Jer 18, 16; Job 16,4; Eclo 12,8; 13,7). A causa de *οἱ παραπορευόμενοι*, Lam 2, 15 parece, en cuanto a la forma, el paralelo más próximo: «Todos los transeúntes silban y menean la cabeza». La exclamación *οὐά* subraya la condolencia burlona de la desgracia acaecida. La frase dirigida a Jesús toma de nuevo, en forma abreviada, el *logion* del templo, utilizado en el proceso del sanedrín (14, 58). Pone de manifiesto un interés marcadamente apocalíptico por el templo. Y debe verse en relación con v. 38. El desafío a autosalvarse pone en duda, incrédulamente, la pretensión de poder expresada en el *logion* 568. De igual manera se mofan del justo al que sus adversarios dicen que venga Dios a salvarle ya que confió en él (cf. Sal 22, 9; Sab 2, 17-20). La exigida *katabasis* de la cruz no está en contraste con la *anabasis* a Dios, que los burlones quieren impedir 569. La alternativa al bajar es, más bien, si se quiere tener una tal, el abandono de Dios que padece el Crucificado. Los sumos sacerdotes y escribas que participan guardan distancia ya que no se dirigen a Jesús, sino que hablan de él entre ellos. Toman las palabras que pronuncian los transeúntes, relacionan la exigida autosalvación con la actividad salvadora de Jesús y recuerdan, de esta manera, sus milagros. En repetidas ocasiones se dio a éstos la calificación de un *σῶζεν* (3, 4; 5, 23.28.34; 6, 56). Con ello, dicen claramente que éstos no les bastan, y exigen igualmente que baje de la cruz. Esto será para ellos un signo que les conduzca a la fe. Pero Dios se revela de manera distinta a como ellos esperan. El evangelista ha creado, con la frase final en v. 32, esta última exigencia de una señal para precisar la fe a la vista de la revelación que tiene lugar en la cruz. Cuando los jefes llaman a Jesús «Cristo, rey de Israel» resumen ambos procesos de juicio con la pregunta del Mesías y del Rey, pero sustituyen lo de rey de los judíos por rey de Israel, expresión que se adecuaba mejor a la manera de hablar de los judíos. También los que han sido crucificados con él toman parte en la mofa de que es objeto

568. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 175, remite a un dicho arameo: «Cazador, cómo te cazan. Rompedor de puertas, cómo tu puerta está rota y destrozada». La escena de la mofa pervive en Just., *Dial.*, 101, 3; 93, 1; *Apol.*, 1, 38, 6-8.

569. Contra Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 43-45; Schenk, *Passionsbericht*, 53 s, con referencia a v. 32, pone la *katabasis* en contraposición a la *anabasis* a Jerusalén en Mc 10, 32 s. La contraposición va demasiado lejos.

Jesús. No se expresan más detalladamente sus insultos, pero suscitan el recuerdo de un motivo de los salmos (cf. Sal 22, 7; 31, 12; 69, 10). Puesto que Jesús está rodeado de desprecio y de burla, aparece como el abandonado y rechazado por todos. Ni siquiera los criminales, cuya culpa él cargó sobre sí, le deparan mejor suerte.

33-34

A la hora sexta, es decir, al mediodía, cayó la oscuridad, que se mantuvo hasta la hora nona, ἐφ' ὄλην τὴν γῆν. ¿Afecta a la tierra de Israel o a toda la tierra? 570. Si bien el grito de ultraje de 29b podría sugerir la primera alternativa, sin embargo, la toma del motivo apocalíptico presente ya en 13,24 inclina a pensar lo segundo. No se produce una oscuridad del sol explicable por causas naturales, sino un milagro cósmico 571. Para explicarlo se ha llamado la atención sobre portentos similares que deben haber ocurrido en la muerte de rabinos famosos, en la de Rómulo o de César 572. La oscuridad sería expresión del luto 573. Se la ha interpretado como expresión de poderes demoníacos 574 o como señal de la nueva creación que irrumpe en la oscuridad de la muerte 575. Pero su punto de conexión es la tradición profético-apocalíptica en la que se conoce la oscuridad como presagio del final y de la catástrofe del juicio: «Sucederá aquel día -oráculo del Señor Yahvé- que, en pleno mediodía, yo haré ponerse el sol y cubriré la tierra de tinieblas en la luz del día» (Am 8, 9) 576. V. 33 no empalma con un pasaje determinado, sino que contiene la interpretación generalizada. Esta interpreta la cruz de Jesús al indicar su significación universal, que se revelará de forma patente en el esperado juicio final. En conexión con 13,24 s puede decirse: sólo «después de aquella tribulación» aparecerá el Hijo del hombre «con mucho poder y majestad» (13, 26). En el tiempo de la tribulación existe sólo la revelación de la cruz, que no es aclarada por parte de Dios. La oscuridad que cae no es tampoco una razonable amenaza del castigo de los que se mofan, sino la expresión de que la revelación que tiene lugar en la cruz está ordenada al juicio sobre el mundo.

El comienzo de Sal 22, el grito de abandono de Dios, es la única frase del Crucificado recogida por Marcos. La pronuncia a la hora nona, considerada como el momento en el que se produce la muerte

570. La refieren a Palestina Billerbeck 1, 1040 s; Klostermann, a toda la tierra: K. Grayston, *The Darkness of the Cosmic Sea*: Theol 55 (1952) 122-127; Lohse* 97.

571. Lagrange, Schmid pensaron en nubes o en la oscuridad producida por el siroco.

572. Virgilio, *Georg.* 1,466 ss; Plinio, *hist. nato* 2, 30; Dionisio Halic., *Antiq. Rom.* B 56,6 YBillerbeck 1, 1040-1042. También Jos., *Ant.*, 14,309.

573. Blinzler* 420 s; Lohmeyer (luto y revelación de la majestad del Hijo del hombre).

574. Danker* 50 s.

575. Grayston (nota 570).

576. el. Jl 2, 2.10; 3,4; 4, 15; Is 13, 10; 24, 23; Me 13, 24; Ap 6, 12 s.

de Jesús. (Según 33), en ese momento desaparece la oscuridad. Puesto que se utilizó repetidas veces Sal 22 en el relato de la crucifixión, tendremos que preguntar ahora por el sentido de tal utilización. ¿Muere Jesús en la desesperación? La valoración teológica de la totalidad del salmo se opone a tal posibilidad. Al hacer referencia al comienzo del Sal 22, que es un canto de lamentación y de acción de gracias, no se quiere indicar que el moribundo hubiera recitado la totalidad del salmo. Pero la redención anunciada en el canto de acción de gracias del salmo (v. 23 ss) atestigua que la resurrección creída por la comunidad fue el presupuesto para que se describiera la pasión de Jesús con la ayuda del salmo 577. Con ello no se quita fuerza al grito de abandono de Dios emitido por el Crucificado. Jesús, abandonado por todos los hombres, tuvo que entrar también en este sentirse abandonado por Dios para poder aferrarse a Dios. A pesar de sentirse abandonado por Dios, le dirige a él su oración de lamento. Con ello da a entender que no se aleja de Dios. Aquí radica precisamente la singularidad de Sal 22, 1, incomparable con la repetida súplica de los salmos de que Dios no abandone al que ora 578. Se cita Sal 22, 1 en arameo y se traduce la cita al griego, donde resuena la redacción de los LXX, pero no es modelo. La variante ζαφθανι, no es, como confirma la traducción ὠνειδίσας, una armonización con el lenguaje hebraico 579, sino que debe derivarse de «censurar, reprender» (aram. *zaáf*). Y contiene la idea del sufrimiento de Cristo como ὠνειδισμός (cf. Heb 11, 26; 13, 13) 580. El grito fuerte en la introducción de una oración sólo puede entenderse como reforzamiento de la expresión de oración y está documentada repetidas veces en este sentido 581.

577. Cf. Ruppert* 48-52.

578. Cf. Sal 9, 11; 16, 10; 27, 9; 37,28.33; 38, 22; 71, 9.11.18; 94, 14; 119, 8. Gese* 1, para quien el abandono de Dios sufrido por el salmista no es algo especial y algo típico, no ha reconocido la peculiaridad de Sal 22, 1. Por consiguiente, en todos los lugares indicados se pide que Dios no abandone. Y eso no es igual que decir que él haya abandonado.

579. Contra Lohmeyer 345. La variante es ofrecida por Codex D.

580. En v. 34b, el Codex Bobbiensis lee: maledixisti. Debe contemplarse la variante en conexión con Dt 21, 23; Gál 3, 13. ηλι, ofrecido por D Φ it, es una armonización con el hebreo y está influida por Mt 27,46. EvPe 19: ἡ δύναμις μου, ἡ δύναμις μου es una variante que o debe ser interpretada en línea gnóstica o, más probablemente, representa un suavizar el grito de abandono de Dios.

581. Por ejemplo: LXX Neh 9, 4; Jdt 7, 29; 9, 1. Más documentación en Dormeyer, *Passion*, 200 nota 823. La interpretación apocalíptica del fuerte grito en v. 34, de Schenk, *Passionsbericht*, 43-45, arranca del supuesto de que la cita del salmo es de la R. de Mc. Pero esto es altamente improbable no sólo por la cita aramea y griega. MidrTeh 22, 2 ofrece una analogía con v. 34. Según éste, Esther habría sido escuchada inmediatamente que clamó con fuerte voz: «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?». Según Dalman, *Jesus-Jeschua*, 186. Sin embargo, la analogía apenas si aporta algo para una explicación. Esther se basa en su fiel cumplimiento de la ley.

Algunos de los allí presentes entendieron equivocadamente el grito de oración. Pensaron que Jesús había llamado a Elías. 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 ⁵⁸², presupone que unos judíos hacen la observación. Según el Talmud, Eleazar ben Perata, que debía ser juzgado por los romanos, fue trasladado por Elías a una distancia de 400 millas ⁵⁸³. Tal vez se pensó también en el papel de precursor que Elías tenía respecto del Mesías (cf. 9, 12 s). Uno de los que están allí, por v. 15 s 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 ⁵⁸⁴. 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 (cf. el análisis). Subyace Sal 69, 22b: «Me ofrecen vinagre para mi sed» ⁵⁸⁵. 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. V. 32b sigue esperando un milagro y es consecuencia de la ofuscación y de la incredulidad. Simultáneamente relativiza el milagro de la oscuridad al mediodía. El dar de beber pretende prolongar algo la vida de Jesús para hacer posible el milagro. Pero no se produce el portento deseado, sino que Jesús muere. El fuerte grito que acompaña a su muerte no enuncia palabras, a diferencia del recogido en v. 34. No se le puede entender como continuación del grito a Eloi ⁵⁸⁶. Puesto que uno que muere en la cruz se encuentra totalmente sin fuerzas, el grito inarticulado de Jesús encierra una significación especial. ¿Pero cuál? No es el grito de auxilio del justo, como en v. 34, ni el grito del demonio de la muerte ⁵⁸⁷. El trasfondo apocalíptico podría aconsejar interpretarlo como grito de triunfo, como llamada de juicio o como señal apocalíptica del final ⁵⁸⁸. Mas puesto que cualquier fijación de contenido resulta problemática, es

582. 1. Jeremias, ThWNT Π , 932. Para el asunto, Billerbeck IV, 769-779.

583. bNed 50a, en Dalman, *Jesus-Jeschua*, 186.

584. par Mt 27, 49 cambia a: *οἱ δὲ λοιποὶ ἔλεγον*. Codex sy' lee en Mc 15,36: *ἔλεγον*.

585. IQH 4, 11 cita el mismo pasaje del salmo: «Les dan a beber vinagre para calmar su sed». Aquí se interpreta simbólicamente la bebida.

586. Así Gese* 16 s; Schenke, *Christus*, 99.

587. Cf. la panorámica en Popkes, *Christus traditus*, 231 nota 656. Sahlin* 5 entiende el grito de la muerte en analogía con el grito de un recién nacido.

588. Cf. Schenk, *Passionsbericht*, 45,48-50 y la panorámica en Popkes, o. c. Se suele recurrir, entre otros, a Is 11,4; Hen eL 62, 2; 4 Esd 13,4; 1 Tes 4,16; Ap 1, 10; 4,1. Pero los mencionados pasajes son unívocos, mientras que Mc 14, 37 no ofrece indicación alguna que vaya más allá.

aconsejable suponer que el grito quiere, sencillamente, anunciar al mundo la muerte de Jesús. Este no cae en la muerte de manera imperceptible. Habrá que mostrarse escéptico frente a la concepción de que ἐκπνέω indica la consumación y el ascenso de la celeste sustancia anímica a su patria⁵⁸⁹. Ciertamente el verbo encaja de plano en el lenguaje griego, pero, en principio, significa tan sólo; dar el último suspiro o su vida⁵⁹⁰. El relato cristiano de la crucifixión necesita, no importa la delimitación histórico-tradicional que se le dé, de la posterior historia pascual. El rasgarse el velo del templo estaba abierto, especialmente, a dos interpretaciones. 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 destrucción⁵⁹¹. 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 interpretación 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 Dios⁵⁹². 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

589. Así Schenk, *Passionsbericht*, 45.

590. Cf. Bauer, *Wörterbuch*, 484. Suscita reparos la coordinación de apocalíptica y gnosis. La apocalíptica toma concepciones antropológicas helenistas, pero no se ata a éstas. Casi siempre se mantiene el enraizamiento en la imagen veterotestamentaria del hombre. Cf. P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 21969 (NTA 2), especialmente 95-133.

591. Ya PsC1Recog 1, 41, 3: «El velo del templo se rasga lamentando la gran desgracia». Cf. Lohmeyer, Schweizer; Schenke, *Christus*, 47. Schenk, *Passionsbericht*, 47 habla no de destrucción, sino de profanación del templo, Pesch II, 499, de un *prodigium* para la destrucción del templo. Los evangelios apócrifos cuentan numerosos acontecimientos milagrosos que se habrían producido en la muerte de Jesús (EvPe 17-21; EvHeb; EvNz. Documentación en Aland, *Synopsis*, 489). Mt 27, 51-53 da pie a estas especulaciones. Se informa repetidas veces que el velo del templo se partió. Se entiende esto como presagio cargado de desgracia.

592. Cf. Lohse* 38 con referencia a Heb 10, 19 s; Linnemann* 158-163. Linnemann, que traduce σχιζω por «partirse, separarse, dividir», elabora cuidadosamente la idea de revelación.

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 atribuimos esa confesión a Marcos, nos hallamos ante una preocupación especial del evangelista. La revelación y el acceso se producen ya ahora. La manifestación del centurión encaja perfectamente pues se le presenta como gentil ⁵⁹³. De pie frente a la cruz, observa la muerte de Jesús. Su palabra nace como consecuencia del grito de muerte de Jesús y de las restantes circunstancias de su muerte ⁵⁹⁴. A diferencia de los jerarcas judíos, que exigen una señal para poder creer (32b), el centurión al pie de la cruz desemboca en la fe. La incredulidad que le ha acompañado hasta este momento queda superada. Esto es mucho más que lo que la literatura del martirologio nos cuenta acerca del vencimiento del verdugo ⁵⁹⁵, pero no está completamente desligado de tal motivo. Debe considerarse su expresión como la manifestación plenamente válida de la fe cristiana. Se ve esto tanto por el estilo ⁵⁹⁶ de aclamación como por el título de Hijo de Dios. Este último, preferido por el evangelista, se refiere a la vida y muerte de Jesús, ahora ya concluida («este hombre *era...*») y constituye una especie de resumen al final del evangelio. Confiere una significación a su totalidad. Sólo a partir de la muerte de Jesús en la cruz se puede comenzar a comprender quién era éste. La revelación del Hijo de Dios, que se llevó a cabo en sus milagros y en acciones poderosas (cf. 3, 11; 5, 7) tiene su complemento necesario y su punto culminante en la cruz. Puesto que a la vista de la cruz no hay espacio para interpretaciones equivocadas, se puede proclamar públicamente la dignidad de Hijo de Dios propia de Jesús. El título de Hijo de Dios, no utilizado todavía claramente en el ámbito judío para referirse al Mesías, por lo que puede concebirse también aquí como expresión de la confesión cristiana, parafrasea la dignidad mesiánica de Jesús como rey. Continúa la proclamación o tratamiento de Jesús como «rey de los judíos» (26) y «Mesías, rey de Israel» (32); y supone un avance frente a éstos ⁵⁹⁷.

593. Según Wendling, *Entstehung*, 176, el centurión y José de Arimatea se contraponen «como modelos del cristianismo compuesto por gentiles y el formado por judíos». Según Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 41, el centurión y las mujeres que están junto a la cruz simbolizan el nuevo templo. Cf. *supra*, a 14, 58. Para C. Maurer, *Knecht Gottes und Sohn Gottes in Passionsbericht des Markusevangeliums*: ZThK 50 (1953) 1-38, aquí 9 s, Is 52, 15 constituye el trasfondo de Mc 15, 39; para Gese* 16 s, Sal 22, 28.

594. Cf. Mt 27, 54; Lc 23, 47. Diversas variantes textuales establecen una referencia especial al grito de muerte: «Pero el centurión, que estaba allí, vio que él había gritado así y que había entregado el espíritu» (D). C Koiné añaden tan sólo *κράζας*, 0112 Yk ponen *ἐκράζεν* en lugar de *ἐξέπνευσεν*. Lohmeyer 346 nota 4 prefiere esta variante.

595. Para este motivo, cf. Bultmann, *Geschichte*, 306.

596. «Este *es*» pertenece al estilo orientalista de predicación; es, presumiblemente, estilo aclamatorio. Para la ausencia del artículo, cf. Schweizer 195.

597. Cf. P. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, en *Auj: siitze zum NT*, 1965 (TB 31), 199-214, aquí 209.

Esto y la independización del título de Hijo de Dios (de distinta manera todavía en 14, 61) preparan una interpretación de gran alcance de la dignidad de Hijo de Dios que compete a Jesús. Puesto que éste fue para Marcos Hijo de Dios desde el principio (1, 1), lo que se confirma aquí mediante la forma temporal «este hombre era...», hay que rechazar tanto la suposición de que, según Marcos, Jesús se convierte en Hijo de Dios, como la afirmación de que Marcos utilizó un modelo de entronización con adopción (1,11), presentación (9, 7) Y entronización (15, 39) en el marco de su cristología de Hijo de Dios 598. Lo que ve el centurión, y con él la fe en la muerte de Jesús en la cruz, no es la consumación en el sentido de marcha de su alma a Dios 599, sino que el ver es la fuerza de la fe que reconoce en el Crucificado al Salvador. La consumación no tendrá lugar hasta el momento de la resurrección. Los únicos seguidores de Jesús que contemplaron su muerte son mujeres, que contemplan desde lejos. V. 40 se apoya en Sal 38, 12: «Mis amigos, también ellos han huido de mí, y mis allegados se encuentran lejos» (LXX: ἀπὸ μακρόθεν). Si este motivo -probablemente todavía en el documento del que se sirvió Marcos -es negativo, el evangelista lo traduce a clave positiva (cL el análisis). A las mujeres, concretamente a las tres mencionadas por su nombre, les cayó en suerte la función de fuente de información y de testigos del acontecimiento 600. Las tres son: María de Magdala, en la proximidad de Tiberíades 601, María, la madre de Santiago el menor y de Joses (¿o José?) 602, y Salomé, mencionada únicamente en Marcos 603. Las tres mujeres constituyen una especie de réplica de los tres discípulos preferidos (5, 37; 9, 1; 14, 33). Santiago y José no se identifican con el hermano del Señor, de igual nombre y que es mencionado en 6, 3⁶⁰⁴. Difiere la denominación de Santiago como el

598. Contra Vielhauer, *o. c.*, 210-214. Escéptico también Schweizer 197; Schenk, *Passionsbericht*, 59.

599. Contra Schenk, *Passionsbericht*, 48-50.58-61; Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 45. Para una *anabasis* reconocible se refiere Schreiber 45 a Me 10, 33: ἰδοὺ ἀναβάνομεν y en p. 109 al temporalmente limitado mandato de guardar silencio de Mc 9, 9. Para esto último, cf. *supra*, p. 45 s. Para la coordinación de apocalipsis y gnosis, d. *supra*, nota 590.

600. Pesch **Π**, 506 distingue entre la Maria que es nombrada según Santiago el menor, y la madre de José. De esta manera llega a detectar cuatro mujeres. Esta solución, que armoniza con 15, 47; 16, 1 no resulta satisfactoria.

601. B C W **Φ** la llaman Mariam.

602. Joses es grecización de José. José es abreviación de Josefy es utilizado frecuentemente en el rabinismo. Cf. Billerbeck **Π**, 52. En unión con Mt 27, 56, lat syS leen Josef; **κ** C Koiné leen: José.

603. Salomé está unida con Schalom. Cf. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 26. Mt 27, 56 caracteriza a la tercera mujer después de las dos Marias como la madre de los hijos de Zebedeo.

604. Así Blinzler* 412 s. De distinta manera Oberlinner (nota 521) 86-135. Finegan* 76 s ve a la segunda Maria como «la esposa de Santiago el menor y como madre de José».

menor (= el más joven). En cuanto a las mujeres, Marcos sabe informar que ellas habían seguido a Jesús ya en Galilea y que le habían servido allí. Esto último es una alusión a servicios materiales prestados. Si han hecho la marcha a Jerusalén con Jesús, debe presentárselas como quienes entendieron que el seguimiento de Jesús es seguimiento de la cruz ⁶⁰⁵. De esta manera, su postura constituye la complementación necesaria de la confesión del centurión. A la recta confesión de la fe tiene que acompañar la praxis recta de la vida. Esta comprende el servicio amoroso y el sí a la cruz. Galilea y Jerusalén son términos que sirven para recordar una vez más la totalidad del camino de Jesús, que fue un camino hacia la cruz. De esta manera, el final del relato de la crucifixión sale al encuentro del concepto del evangelio.

Juicio histórico

El núcleo histórico de la sección abarca el camino de la cruz, la crucifixión y la muerte, aproximadamente los vv. 20b-22.24-27.40. La muerte de Jesús de Nazaret en cruz sobre el Gólgota es el dato más indiscutido de su vida. Detalles concretos tales como el arrastrar la cruz a través de la ciudad, el reparto de las vestiduras, la tablilla con la causa de la condena son usos romanos documentados también en otras fuentes. Discutir lo último es crítica exagerada ⁶⁰⁶. La tablilla con la causa de la condena «rey de los judíos» carece de paralelos y responde plenamente a la situación. Es interesante el cambio de «inscripción de la culpa» (Mc 15,26) a «pero Pilato mandó escribir un título» (Jn 19, 19) ⁶⁰⁷. Marcos es también más antiguo cuando insinúa que la tablilla no fue fijada encima del Crucificado. El reparto de las vestiduras, del que se informa con las palabras de Sal 22, 18, prueba que la reflexión veterotestamentaria no produce necesariamente relatos históricos. También puede suceder lo contrario: que la historia sirva de criterio para elegir las citas de la Escritura. Sobre la manera de la crucifixión de Jesús, de si fue clavado o atado, nada leemos en Marcos (de distinta manera Lc 24,39; Jn 20, 20.25.27). Su crucifixión en medio de dos ladrones sería inteligible como expresión del cinismo romano dirigido contra los judíos ⁶⁰⁸. Simón de Cirene es el testigo del *via crucis* de Jesús; las dos mujeres confirman su muerte. El que se adscriba a ellas como mujeres el papel de testigo aumenta la credibili-

605. Schenk, *Passionsbericht*, 62, interpreta ἀναβαίνω culturalmente y como alusión al nuevo templo.

606. Contra Linnemann* 154; Haenchen, *Weg Jesu*, 536.

607. Cf. P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961 (SJ 1), 107.

608. Así Dormeyer, *Passion*, 196.

dad. El evangelista no puede presentar como testigo de la muerte de Jesús a ningún discípulo. Las mofas dirigidas a condenados son algo muy frecuente. Por consiguiente no pueden descartarse, especialmente si se tiene en cuenta que el lugar de la ejecución está cercano a la ciudad y que Jerusalén estaba llena de personas que habían venido a celebrar la fiesta de la pascua. No obstante, la presentación de la escena de la mofa está estilizada.

Resumen

Si se quiere resumir en esta sección los intereses de la redacción de Marcos, la postura de fe aparece en primer plano. Jesús rechaza la bebida narcotizante (23) y acepta hasta el final, en obediencia voluntaria, su padecimiento. Ahí reside precisamente su ejemplaridad. 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 (35 s). 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 vidente. 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. Este presentaba la actuación de Jesús como camino de Galilea a Jerusalén; y el discipulado como disposición a seguir a Jesús en ese camino. De esta orientación a la cruz se desprende la importancia cristológica de la muerte de Jesús. Sólo ahora se puede comprender quién era Jesús. Ya no hay lugar para falsas interpretaciones. El es reconocido en la cruz como Hijo de Dios. El «comienzo del evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios» (1, 1) llega a su meta. Pero ésta es un nuevo comienzo. Marcos interpreta en este sentido la redacción apocalíptica del relato de la pasión, la «historiza» a su manera. La muerte de Jesús en la cruz desemboca en la confesión que pronunciará un gentil. Con ello se ha dado a entender o se presupone que este evangelio, que es el de Jesucristo, el Hijo de Dios, tiene que ser llevado a los gentiles. No se puede escuchar el mensaje de la cruz sin comprometerse. Este exige una decisión. O uno lo considera como escándalo y locura o pone su vida al servicio de él.

Diversas concepciones que merecen ser mencionadas empalman con detalles concretos del relato de la crucifixión. Ya Teofilacto ⁶⁰⁹ conoce la tradición de que en el Gólgota se encontraría la tumba de Adán. El *titulus crucis* da pie para la frase sálmica, citada una y otra vez desde la Carta de Bernabé y que terminó por entrar en la liturgia: «El Señor es rey desde el madero» (LXX Sal 95, 10: *κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ ξύλου*) ⁶¹⁰. La versión se acuñó de tal manera que no se cayó ya en la cuenta de que *ἀπὸ ξύλου* era una interpolación cristiana. Ya Justino puede objetar al judío Trifón diciéndole que los judíos habrían suprimido *ἀπὸ ξύλου* del texto del salmo y con ello habrían cometido una acción equiparable a la adoración del becerro de oro ⁶¹¹. Se presenta a Simón de Cirene como modelo del seguimiento ⁶¹², pero es utilizado por los gnósticos para vaciar la cruz. Puesto que según Jn 19, 17 Jesús mismo transportó su cruz, según la opinión del gnóstico Basílides, el Hijo de Dios, sin que los enemigos lo notaran, cambió su figura con Simón, quien fue crucificado en lugar de aquél ⁶¹³.

Los comentaristas antiguos tampoco estuvieron de acuerdo en si la oscuridad del sol se extendió por la totalidad de la tierra o sólo por la tierra de los judíos ⁶¹⁴.

El rasgarse el velo del templo y la confesión del centurión, en cambio, fueron interpretados mayoritariamente en el sentido de la abolición del pueblo judío y de su suplantación por un nuevo pueblo de Dios formado con los pueblos gentiles. El centurión, considerado como primogénito, creyó, mientras que la sinagoga guardó silencio, comenta Beda con palabras pregnantas ⁶¹⁵. Por supuesto que el grito-Eloi fue considerado siempre como el vértice teológico. Pero creó dificultades nada despreciables. Según Teofilacto ⁶¹⁶, Cristo como hombre, no como Dios, fue abandonado por su Padre. De manera semejante lo formula Beda: *ut horno ergo loquitur* ⁶¹⁷. Para Calvino,

609. PG 123, 668.

610. Bern 8, 5; TerLuliano, *adv. Marc.* In, 19, 1.

611. *Apol.* 1, 41. Winter (nota 607) ve atinadamente en este desarrollo una confirmación ulterior de la historicidad de la inscripción de la cruz. El relato es más antiguo que la profecía.

612. Teofilacto, PG 123,665: *γενόμεθα δὲ καὶ Σίμων* («y también nosotros tenemos que convertirnos en un Simón»).

613. Ireneo, *adv. haer.* 1, 24, 4.

614. Teofilacto, PG 123,669,10 interpreta en sentido universal. Calvino n, 394 s lo refiere al país judío. Este último menciona toda una serie de interpretaciones posibles: señal de la aversión divina, de la puesta del sol de la justicia, de la obcecación de Israel. El, personalmente, entiende la oscuridad como medio divino para asustar, que pretende despertar a Israel en el último momento.

615. PL 92,292. Cf. Teofilacto, PG 123,672; Erasmo, 7, 269.

616. PG 123, 669.

617. PL 92,290.

Cristo «no sólo puso su cuerpo como precio para nuestra reconciliación con Dios, sino que también en su alma tuvo que soportar los castigos que estaban destinados para nosotros. Y de esta manera, se convirtió él verdaderamente en 'el Hombre de dolores'». Pero simultáneamente ve Calvino que Cristo, a pesar de su grito de desesperanza, se mantiene aferrado a Dios. Ha encontrado cobijo «en Dios como su Dios». «A pesar de que la sensibilidad de la carne detectaba la muerte, sin embargo su fe permaneció inquebrantable en su corazón. Con ella ve a Dios como presente, de cuya lejanía se lamenta» 618.

Teólogos modernos acceden a Mc 15, 34 desde otros puntos de arranque completamente distintos. Reproduciendo y comentando a D. Bonhoeffer, habla G. Ebeling de «la interpretación no religiosa de conceptos bíblicos» y ve al hombre arreligioso de nuestros días con la realidad de cumplir con su deber sin Dios. El hombre adulto no estaría frente a un Dios que tiene un sitio sólo en las lagunas y en los límites de la existencia del hombre, pero al que no le atañe en el centro de su existencia, en la «libre responsabilidad del hombre libre»; un Dios que vive del infantilismo del hombre. No. El hombre adulto se encuentra frente a un Dios que habla precisamente en el ateísmo del mundo. Según Bonhoeffer no podemos ser honrados si no reconocemos que tenemos que vivir en el mundo *etsi deus non daretur*. Lo que sorprende es que siga afirmando que tal realidad la reconocemos *ante Dios*. «Así nuestro proceso de maduración nos conduce a un conocimiento verdadero de nuestra situación ante Dios. Este nos da a conocer que debemos vivir como tales, que tenemos que dominar la vida sin contar con Dios». También Mc 15, 34 habla del Dios que está con nosotros cuando nos abandona. Ebeling continúa diciendo que se trataría de la interpretación teológica de un contenido que ciertamente se da de manera independiente de esta interpretación, pero que, en su verdad, sólo puede descubrirse, conocerse y ponerse en vigor desde la predicación cristiana 619. La pregunta decisiva parece ser la de qué significa teológicamente la frase de que tenemos que arreglárnoslas en la vida sin Dios, porque la información de que Dios nos habría abandonado para tal fin no resulta satisfactoria y sugiere el equívoco de que aquí Dios sería abandonado por parte del hombre que se ha hecho adulto.

De distinta manera, J. Moltmann 620 hace del abandono de Dios (*derelictio*) padecido por Jesús, y que constituyó el problema central de la cristología de la Iglesia antigua, el núcleo del discurso cristiano

618. 11, 395 s.

619. G. Ebeling, *Die «nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe»*, en *Wort und Glaube*, Tübingen 31967,90-160, aquí 152 s.

620. *El Dios crucificado*, Salamanca 21977, 275 ss.

acerca de Dios. Porque «o la cruz de Jesús es el final cristiano de toda teología o el comienzo de una teología específicamente cristiana». Contra la concepción, tomada del concepto antiguo de Dios, de una incapacidad de Dios para sufrir y de la concepción, trasladada a Cristo, de la inquebrantabilidad de su consciencia de Dios (*ataraxia*), Moltmann hace valer el padecimiento activo, «el padecimiento del amor, la libre apertura para ser afectado por otro». Porque la incapacidad para sufrir lleva consigo la incapacidad para amar, y ésta debe estar lejos de Dios en cualquier interpretación cristiana; hay que interpretar el acontecimiento de la cruz no como suceso entre Dios y hombre, sino como historia de Dios, como acontecimiento entre Jesús y su Padre, como suceso intratrinitario. «El Padre es el que abandona y entrega. El Hijo es el abandonado, entregado por el Padre y por su propia voluntad. De esta historia brota el Espíritu de la entrega y del amor, que es capaz de poner en pie al hombre abandonado». «En la cruz, Jesús y su Dios y Padre están separados de la manera más profunda por el abandono; y al mismo tiempo son uno de la manera más íntima en la entrega. Porque del acontecimiento de la cruz entre el Padre que abandona y el Hijo abandonado emerge la entrega misma, es decir: el Espíritu»⁶²¹. Para Moltmann, este Dios se convierte «en el Dios humano en el sentido profundo», el que camina en y con el enfermo, el pobre, el oprimido y el esclavo; el que, con su cruz, interviene a favor del que queda mudo con su tormento. «Cuando los hombres sufren porque aman, Dios padece en ellos. Donde Dios ha padecido la muerte de Jesús y ha demostrado ahí la fuerza de su amor, también los hombres encuentran la fuerza para soportar lo que aniquila». Si estas ideas trascienden el marco de Marcos, son dignas de ser tenidas en cuenta en un tiempo en el que los inconmesurables sufrimientos de la humanidad amenazan con poner en entredicho la idea de un Dios justo que gobierna todo con majestad, pero también, por el contrario, la por doquier estallante nostalgia de justicia amenaza con cuestionar el sufrimiento y desea convertirlo en un dolor consciente.

621. Moltmann, *Conc 8* (1972) 409 (ed. alemana), exige para la exégesis que no debe interpretarse Mc 15, 34 en el sentido de Sal 22. Aquí está en debate algo más que el Dios de la alianza con Israel, al que se lamenta el justo doliente; concretamente el Dios y Padre de Jesús, a quien reclama el Hijo la fidelidad y proximidad anunciada por él.

15. José de Arimatea consigue la sepultura de Jesús (15,42-47)

Masson, C., *L'ensevelissement de Jésus*: RThPh 31 (1943) 193-203; Kennard, J. S., *The Burial of Jesus*: JBL 74 (1955) 227-238; Dhanis, E., *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l'évangile de saint Mare*: Gregorianum 39 (1958) 367-410; Hengel, M., *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen*, en *Abraham unser Vater* (FS O. Michel), Köln 1963, 243-256; Broer, I., *Die Urgemeinde und das Grab Jesu*, 1972 (StANT 31); Pesch, R., *Der Schluss der vormarkinisehen Passionsgeschichte und der Markusevangeliums*, Mk 15, 42-16, 8, en Sabbe, M., *L'Évangile selon Mare*, 1974 (BETHL 34), 365-409; Schreiber, J., *Die Bestattung Jesu: Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Mk 15, 42-47 par*: ZNW 72 (1981) 142-177.

42 Y ya al atardecer, puesto que era el día de la preparación, es decir, la víspera del sábado, 43 vino José de Arimatea, un miembro respetable del Consejo, que esperaba también el reino de Dios, tuvo la valentía de entrar donde Pilato y demandó el cuerpo de Jesús. 44 Se extrañó Pilato de que estuviera ya muerto y mandó llamar al centurión para preguntarle si había muerto ya. 45 Informado por el centurión, concedió el cadáver a José. 46 Este compró una sábana, lo descolgó, lo envolvió en la sábana, lo colocó en una tumba que había sido excavada en la roca e hizo rodar una piedra ante la entrada de la tumba. 47 Pero María de Magdala y María, la de Joses, vieron dónde lo había colocado.

Análisis

V. 44 s Y47 son los versículos más discutidos de la perícopa. Se continúa considerando v. 44 s como añadidura posterior ⁶²². Los que opinan de esta manera aducen que v. 46 casa perfectamente con v. 43 y que el trozo intermedio perseguiría una tendencia apologética posterior. En ocasiones suele apuntarse también que v. 44 s faltan en Mateo y en Lucas y, por consiguiente, no habrían sido leídos por éstos ⁶²³. El enjuiciamiento de la lista de las mujeres, v. 47, se orienta según se aprecie su relación con las otras dos listas recogidas en 15,40 y en 16, 1. La presencia inmediatamente consecutiva de dos listas en v. 47 y en 16, 1 presenta reparos a casi todos los intérpretes.

La frase introductoria en 42 s está sobretargada. La acumulación de expresiones en participio habla a favor de intervenciones practicadas por Marcos: ἐλάθων parece supefluo añadido de εἰσηλθεν e insinúa

622. Bultmann, *Geschichte*, 196, considera v. 42 s.46 como el componente más antiguo; Finegan* 78-80, los v. 42 s.45b.46. Schenk, *Passionsbericht*, 254-258, opina que 42 aβ.46bc serían el componente más antiguo. Dormeyer, *Passion*, 219, por el contrario, 42b-43ac.46a. Todos los autores mencionados (con limitaciones en el caso de Finegan) excluyen, en cualquier caso, 44 s.47.

623. Dormeyer, *Passion*, 217, Schenke, *Christus*, 80 s; Broer* 165 s, indican, por el contrario y atinadamente, que la ausencia de los v. 44 s en Mt/Lc debería explicarse desde las intenciones redaccionales de estos evangelistas.

una interpretación equivocada del «de Arimatea» (como si José hubiera venido de allí y no estuviera presente ya en Jerusalén). Marcos utilizó también el verbo *τολμάω* en 12, 34, redaccional. La indicación de tiempo «al atardecer» es de Marcos, como en 14, 17⁶²⁴. Ella continúa la división temporal de los sucesos de la pasión (cf. 11, 11). También el comentario del concepto *παρασκευή*, realizado en atención a un público pagano, es posterior. Según esto, la perícopa podría haber comenzado en un principio de la siguiente manera: «Puesto que era la preparación, entró José de Arimatea, etc.»⁶²⁵. La lógica de la narración exige una reacción de Pilato. Por consiguiente, no se podría atribuir completamente los v. 44 s a la redacción, pero sí el relato de la conversación de Pilato con el centurión. En él se amontonan términos preferidos por Marcos⁶²⁶. Se puede suponer, pues, el siguiente núcleo original: «y Pilato concedió el cadáver a José». El cambio de *σῶμα* (43) por *πτῶμα* (45) no es un criterio convincente de crítica literaria, ya que está formulado jurídicamente. Como tampoco el cambio de sujeto en 46, ya que es completamente claro quién actúa, pues acaba de ser mencionado. A favor del origen tradicional de la lista de las mujeres en 47 frente a la que aparece en 16, 1 habla su brevedad (sólo dos nombres) y la designación de la segunda María como María Jose-tos⁶²⁷. Por el contrario, habrá que considerar la trimembre lista de mujeres en 16, 1 como una reproducción de 15,40. Al nombrar a la segunda María, el redactor se conforma con mencionar su hijo nombrado en primer lugar en 15,40. Si esto es así, surge la sospecha, —habrá que profundizar todavía más en 16, 1-8— de que el conjunto 14, 42-16, 8 surgió unido. Las mujeres nombradas al final de la perícopa de la sepultura, que no participan en el entierro, constituyen el paso al hallazgo de la tumba vacía. También pretende servir de lazo de unión la piedra de la tumba, mencionada en 46 y en 16, 3 s. Además, hay que pensar que 14, 42-16, 8 fue componente de un antiguo relato de pasión. La figura de Pilato y las mujeres como testigos de la crucifixión y de la sepultura hacen la función de enlace. Sobre todo consideraciones teológicas confieren gran probabilidad al juicio de que la pasión se cerró con la mirada puesta en la tumba vacía. Jamás se narró de la muerte de Jesús sin incluir simultáneamen-

624. De distinta manera opina Wilckens, *La resurrección de Jesús*, Salamanca 1981, 645, según el cual, la sepultura antes del sábado habría sido llevada a cabo por temor al sábado.

625. La frase de relativo de v. 43, en la que se describe la postura religiosa de José, es imprescindible como indicación del motivo que impulsó la actuación de éste. Contra Broer* 160 s.

626. cf. Schenk, *Passionsbericht*, 256 s. A favor de la R. de Mc habla también el discurso indirecto en v. 44.

627. También Schenk, *Christus*, 82 s; Blinzler* 413 consideran como antigua la lista contenida en v. 47.

te el kerigma de la resurrección (cf. 1 Cor 15,3 s). Marcos intensificó el empalme mediante la introducción del centurión (14, 39,44 s).

La perícopa, que se narra utilizando siempre verbos en tiempo pasado, se destaca por numerosos términos que no aparecen en ningún otro lugar de Marcos 628. Pero su aparición está exigida en gran parte por el tema que se narra. La forma de pasado une más estrechamente la perícopa al relato de la crucifixión. La unión se establece mediante la conjunción copulativa *καί*. A personas que hacen acto de presencia en 44 y 47 se les introduce con artículo + *δέ*.

Explicación

El relato se abre con dos indicaciones de tiempo. No hay lugar para estrujar demasiado lo referente al ocaso de la tarde, como si comenzara ya el sábado (cf. 1, 32) 629. Tampoco es su primera intención servir de base para la actuación de José, como si urgiera la prisa. De hecho, suceden aún unas cuantas cosas. La irrupción del atardecer separa, en el sentido de Marcos, cada uno de los sucesos. 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 630. 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 631. Frente al sábado siguiente inmediato, el día de la fiesta comportaba una prohibición limitada de trabajar 632. En este momento escuchamos por vez primera que la muerte de Jesús se produjo en viernes. No se hace referencia alguna al mandamiento expreso de la *torá* de enterrar en el día de su muerte a un colgado 633. 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 634. Como señor del Consejo puede ser presentado

42-43

628. *ἐπεὶ, παρασκευή, προσάββατον, εὐσχήμων, βουλευτής, προσδέχομαι, δωρέομαι, ἠνῆσκω, προσκυλίω.*

629. Con Pesch, *Schluss*, 375 nota 16, contra Schenk, *Passionsbericht*, 254, Wellhausen.

630. Contra Broer* 193.

631. Bauer, *Worterbuch*, 1234.

632. Cf. Jeremías, *Abendmahlsworte*, 72 y nota 2; Dalman, *Jesus-Jeschua*, 96.

633. Según Jos., *Bell*, 5, 317, los Judíos están tan preocupados por el entierro de los muertos «que descuelgan antes de la puesta del sol incluso los cadáveres de los condenados a la muerte de cruz (*καθελείν*) y los entierran». Aquí subyace, evidentemente, Dt 21, 22 s.

634. Cf. Dalman, *arte und Wege*, 239; Eusebio, *Onomastikon* (GCS 11/1,32). El mapa de Madaba reseña Ramatayim como *Αρμαθεμ η Αρμαθε[α]*.

como miembro del sanedrín ⁶³⁵ o, más probablemente, de un tribunal local en la provincia. *ἐνσχήμων* es, según el lenguaje de los papiros, el rico propietario de tierras ⁶³⁶. Al decir que él esperaba el reino de Dios se da a entender que no se le consideraba todavía como discípulo de Jesús ⁶³⁷. En Lc 2, 25.38, una expresión similar designa al judío piadoso. Pero mira con simpatía el movimiento puesto en marcha por Jesús y no considera a éste como un criminal. La no participación de las mujeres en la sepultura indica la distancia y confirma que José no era conocido por el círculo de los discípulos. Su ir a ver a Pilato es una osadía. Puede relacionarse esto con la versatilidad de los romanos, con los sentimientos del pueblo, que había exigido la crucifixión de Jesús, o mejor, con la idea de que su intervención en favor del Jesús muerto podría hacer recaer sobre él la sospecha de complicidad con el ejecutado. El presupuesto es que la praxis romana preveía la entrega del cadáver del crucificado previa una solicitud especial (cf. el excursus siguiente). El hablar del cadáver de Jesús ⁶³⁸ despierta, en el contexto, el recuerdo de la unción de Betania (14, 8) y de la última cena (14, 22).

44-45 Pilato se admira de la noticia de la muerte. Los crucificados pendían de la cruz a veces días enteros antes de expirar. El *θανάξιεν* remite, como en 15, 5, a lo numinoso. La rápida muerte de Jesús aparece como un suceso milagroso. Pilato manda que se presente ante él el centurión del comando de ejecución para informarse de la muerte de Jesús. En cierta manera, esto constituye un paralelo de la muerte de Juan Bautista. También allí el verdugo se presenta delante de su señor después de haber realizado la acción (6, 27 s). El que tanto el verdugo como el gobernante confirmen la muerte de Jesús debe entenderse como argumento contra la hipótesis de la muerte aparente, esgrimida muy pronto por los enemigos de la comunidad (cL Mt 28, 15)⁶³⁹. Pilato, que había tomado partido a favor de Jesús en el proceso, entrega el cadáver, *δωρέομαι τὸ πτώμα* pone de manifiesto el carácter gracioso de la donación. El verbo aparece en documentos de donación ⁶⁴⁰ y es una nueva indicación de que José recibió el cadáver de Jesús, no un cuerpo todavía con vida (cL 6, 29).

46-47 José adquiere una sábana como mortaja mortuoria para el cadáver desnudo, al que ha descolgado de la cruz. La sepultura en día de fiesta o en sábado no habría creado problema alguno si se disponía de

635. Así Lc 23, 51.

636. Cf. Blinzler* 406.

637. Así Mt 27, 57; Jn 19,38.

638. D k sy^s leen τὸ πτώμα armonizando con v. 45.

639. Discutido por Schenk, *Passionsbericht*, 257, que une v. 44 s con una intención historizante de Mc.

640. Cf. Moulton-Milligan 174.

una tumba ya preparada ⁶⁴¹. Según Klostermann, la compra de una sábana el primer día de Massot es altamente problemática. Según las prescripciones de la *mishná* y de *tosefta* se permitía la preparación de la sábana y la preparación de su compra ⁶⁴². Hay que tener en cuenta que, cuando se daban dos días de fiesta seguidos, como Marcos presupone, el retraso del entierro resultaba problemático también por motivos climáticos. Se envolvía el cadáver en la sábana. No se nos dice que se lavara o ungiera el cadáver. Tampoco se nos informa de si José tuvo alguna ayuda. La tumba en la que colocan a Jesús es una cámara funeraria excavada en la roca, tal como se la describe también en Is 22, 16. No hay apoyo alguno en este pasaje ⁶⁴³. Es posible que la tumba hubiera sido preparada para servir de panteón familiar de José. Mt 27, 60 interpreta en este punto atinadamente el documento de Marcos. Is 53, 9: «Se puso su sepultura entre los malvados (v. 1: con el rico)>> tampoco influyó en la perícopa. La sepultura del siervo de Dios es ignominiosa aunque se prefiera la variante del texto ⁶⁴⁴. En cambio, la sepultura de Jesús se produce con dignidad. Para seguridad de la tumba, José hace rodar una piedra (redonda) que impida la entrada ⁶⁴⁵. Dos mujeres son testigos de la colocación en la tumba y de la sepultura ⁶⁴⁶, pero no prestan ayuda durante el entierro. Con ello se respeta la regla de los testigos de Dt 19, 15 ⁶⁴⁷, aunque la tradición cristiana «sólo» puede presentar mujeres como testigos. Jurídicamente, las mujeres eran inhábiles para prestar testimonio. Sus nombres y su conocimiento del suceso (ἐθελώπων) establecen el lazo de unión entre la sepultura y la crucifixión (15, 40), aunque el nombre de la segunda María — Mt 27, 61 la llama sencillamente la otra María— es fuente de enigmas, además de haber sido transmitido de manera diversa: María, la de Santiago (O it sy^s), María la de Joses (C Koiné), María la de José (A vg), María la de Santiago y Joses (ϑ), María la madre de Santiago y de Joses (13.543). Es preferible: María la de Joses. No es descabellado identificarla con la segunda María de 15,40. ¿O se está pensando en otra mujer? ⁶⁴⁸. Puede suponerse que la caracteriza-

641. Cf. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 96.

642. Cf. Dalman, o. c. Billerbeck **Π**, 833, desearía entender «compran» en el sentido de «toman».

643. Contra Broer' 173-175. Las coincidencias se explican por el tema. En v. 46 hay que preferir ἐν μνημείῳ en vez de ἐν μνήματι (B **κ** 1342).

644. El rico es considerado allí como el impío, despiadado. Para la problemática, cf. Blinz'er' 406.

645. Codex D añade a v. 46: «y él se marchó». Con ello se subraya todavía más la no participación de las mujeres en la sepultura.

646. Codex D subraya lo último: «Ellas vieron e/lugar donde él había sido colocado».

647. ef. Hengel' 248.

648. Según Wellhausen hay que entender a Maria Josetos como Maria la hija de Jases.

ción próxima familiar habría sufrido variaciones también en la tradición oral, especialmente si se trataba de una persona que era desconocida ya para la comunidad. La figura destacada en el suceso de la cruz y de la sepultura es María de Magdala.

15. Excurso: ¿CÓMO ENTERRABAN LOS JUDÍOS?

Sobre la *manera judía de enterrar*⁶⁴⁹ nos informan abundantemente tan sólo fuentes posteriores. Sin embargo, podemos suponer que esas costumbres estuvieron vigentes, al menos en parte, ya en tiempos de Jesús. Los evangelios nos confirman algunas de ellas. Por lo general, se enterraba al fallecido inmediatamente después de producirse su óbito; en caso de necesidad, al día siguiente. Estaba vigente la frase: quién deja que un muerto esté durante la noche, lo deshonra. Se dijo esto teniendo presente la pronta putrefacción que se produce en las zonas climáticamente calurosas. La costumbre de visitar la sepultura los tres días siguientes al entierro y lanzar lamentaciones tenía por finalidad la confirmación de la muerte definitiva o la de evitar el entierro de un muerto que no había muerto⁶⁵⁰ Se lavaba y vestía al muerto. Lo corriente era envolverlo en una sábana. Había un proverbio: envuélvase al muerto en su lienzo, lo que quería decir: todo ha terminado para él. Se consideraba como deshonra enterrar a alguien desnudo. Sólo en contadas ocasiones se nos informa de que el cadáver fue ungido antes de la sepultura. En ocasiones se menciona Schab 23, 5. Amigos y familiares tomaban a su cargo el entierro del difunto. Los servidores del culto no participaban. Se transportaba el cadáver hasta el lugar de la sepultura en una litera, frecuentemente en el lecho mortuorio. Junto a la sepultura, las plañideras y los llautistas cumplían con su oficio (cf. Mc 5, 38 s), mientras que los hombres pronunciaban alabanzas del difunto.

Están prohibidas las sepulturas dentro de la ciudad de Jerusalén, «a excepción de las tumbas de la casa de David y la de la profetisa Julda, que se encuentran allí desde los días de los profetas más antiguos» (TosNeg 6, 2). Las sepulturas deben estar situadas, al menos, a 50 varas (unos 25 m.) de distancia del muro de la ciudad. En Palestina no existía un lugar común de enterramiento, algo comparable a nuestros cementerios. Se encontraban las tumbas en jardines, en campos y en propiedades rústicas, en la mayoría de los casos propiedades privadas y dispuestas en muchos casos como panteón familiar (cf. 2 Re 21, 18.26). Principalmente solía utilizarse como lugares de enterramiento nichos excavados en roca y cuevas ampliadas artificialmente, de las que se encuentran muchos ejemplos en los alrededores de Jerusalén. Sus formas eran sumamente variadas. La *mishná* describe una forma, compuesta de antecámara (= vestíbulo de la instalación funeraria) y cámara principal con 8 nichos (3 a lo largo en cada una de las dos partes y 2 a lo ancho). Este habría sido el tipo ideal, pero, probablemente, se practicó sólo en contadas ocasiones. Como es perfectamente comprensible, las instalaciones funerarias se adecuaron a las condiciones de cada lugar. Además de las tumbas-nicho existían otros tipos de tumba, lógicamente más reducidos, a lo largo de la pared que formaba la roca. La *mishná* habla principalmente de tumbas corredizas (*kukhim*) en las que el lugar del cadáver no corría paralelo a la pared, sino que eran introducidas en la pared a modo de galerías. Se introducía a los difuntos en postura yacente, envueltos en lienzo. Se los depositaba en la piedra o en la galería⁶⁵¹. Se nos habla también de féretros (cajas de madera), que,

649. Cf. Billerbeck 1, 1047-1051; Dalman, *Orte und Wege*, 287-402; S. Krauss, *Talmudische Archiologie* N, Leipzig 1911, 54-82.

650. Cf. la fórmula: *μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι* (Mc 8, 31), que, con ello, asegura también la muerte definitiva.

651. Jn 11,38 presupone una cueva-sepulcro (*σπήλαιον*).

presumiblemente, fueron más utilizados en las tumbas-galería. Se cerraba la cueva-sepultura con una gran piedra (*golel*), a la que se calzaba con otra piedra menor ⁶⁵². Aproximadamente al año de haberse realizado la sepultura, cuando del cadáver sólo quedaban los huesos, se abría de nuevo el nicho funerario, se recogían los huesos, se les unguía con aceite y vino, se introducían en cestos o sacos y, previa repetición parcial del rito funerario, se depositaban definitivamente en campos o de nuevo en las cuevas, en las llamadas casas de los huesos. Para poder reconocerlas con claridad, se señalaba estos lugares funerarios con algún distintivo. Se encalaba estos lugares cada año después de la época de las lluvias (cf. Mt 23, 27; Lc 11, 44).

De manera especial se actuaba con los cadáveres de los ajusticiados. La *mishná* prescribe que no pueden ser enterrados en las sepulturas de sus padres, sino que deben ser sepultados en una tumba señalada por el tribunal. Se salía distinguir entre los lapidados y los decapitados. La sepultura separada debía evitar que un impío pudiera yacer junto a un justo (Sanh 6, 5 s). Esta prescripción afectaba a los ejecutados por el tribunal judío. Los condenados por los romanos no estaban sujetos a esta regla ⁶⁵³. Habría sido difícil que los romanos entregaran el cadáver de un ejecutado a sus familiares o amigos. Pero tanto la literatura como la arqueología confirman que se produjeron tales entregas. Filón dice que los romanos, antes del natalicio o día de fiesta de una personalidad imperial, habrían descolgado de la cruz a crucificados y los habrían entregado a los familiares para que éstos les dispensaran una sepultura digna ⁶⁵⁴. Los arqueólogos encontraron, en las proximidades de Jerusalén, los restos de un crucificado en una tumba familiar de los tiempos de los procuradores romanos de Judea ⁶⁵⁵.

Juicio histórico

El poner en tela de juicio la historicidad de la sepultura de Jesús por José de Arimatea cuenta con numerosos puntos de apoyo: según la *mishná*, los criminales fueron sepultados en una fosa común; la lista de las mujeres se añadiría secundariamente; el motivo de José sería desconocido; el relato de la sepultura pretendería afirmar que Jesús recibió una sepultura honrosa ⁶⁵⁶. Las consideraciones que presentamos arriba llevaron a otros resultados respecto de los dos primeros puntos. Según el relato de Marcos no aparece completamente claro el tema de José, pero hay que tener presente que no se le presenta como discípulo de Jesús. Las referencias paralelas lo convirtieron en discípulo de Jesús. La dificultad que aparece aquí podría haber sido eliminada fácilmente en una formación secundaria de la tradición. Habría sido suficiente decir que Jesús fue sepultado por un partidario de su causa ⁶⁵⁷. Esto y la aposición «de Arimatea», cuya localización

652. Billerbeck 1, 1051. Krauss (nota 649) N, 77 dice que los nichos-tumba se cerraban con una piedra.

653. Cf. Billerbeck 1049; Krauss (nota 649) N, 61.

654. Flacc 83. Cf. Jos., *Bell*, 4, 317.

655. Cf. *supra*, nota 567 del capítulo anterior. Los huesos mostraban las huellas de una unción con aceite.

656. Para la problemática, cf. Broer* 250-294.

657. De un relato de historia, limitado a los v. 42 s.46, habla Bultmann, *Geschichte*, 296. No se detecta una influencia veterotestamentaria. Juzgan positivamente también Schenke, *Christus*, 109; Schweizer 199. Considera como leyenda U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, 1961 (WMANT 5) 135, la tradición que sitúa él en un

segura resulta ya imposible, hablan a favor de la credibilidad de la tradición. Hech 13, 29, donde da la impresión de que los judíos habrían bajado de la cruz a Jesús, no puede utilizarse seriamente contra Mc 15,42 ss, ya que aquí se califica teológicamente como culpa la sepultura en conexión con la muerte de Jesús y se inserta en la teología lucana 658. A continuación habrá que examinar si la comunidad de Jerusalén conoció la tumba de Jesús.

Resumen

Marcos subraya lo extraordinario de la acción de José y confiere a la muerte de Jesús -desde la perícopa de la sepultura- el brillo de lo milagroso. El ir a ver a Pilato es una osadía; la rápida muerte de Jesús suscita la admiración del romano. El kerigma de la resurrección, que se toca tangencialmente, se convirtió pronto en punto de mira de los adversarios y de los dudosos. Estos encontraron explicaciones naturales de la resurrección de Jesús de entre los muertos proclamada por los cristianos. Frente a ellos, el evangelista se vio en la necesidad de acentuar la realidad de la muerte de Jesús, que se hace creíble ahora por el testimonio del centurión y el comportamiento de Pilato. Ya aquí, pero más aún en lo que viene a continuación, hay que formular la pregunta de si la fe cristiana en la resurrección necesitaba de estas seguridades y en qué medida. Jesús está realmente muerto. José recibió su cadáver. Se presenta a María de Magdala y a otra segunda María como testigos. Si la muerte es demostrable, la resurrección de los muertos necesita de otros accesos.

16. *El mensaje pascual del ángel en la tumba abierta* (16, 1-8)

Nauck, W., *Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen*: ZNW 47 (1956) 243-267; Waetjen, H., *The Ending of Mark and the Gospel's Shift in Eschatology*: ASTI 4 (1965) 114-131; Schenke, L., *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, 1968 (SBS 33); Bartsch, H. W., *Der Schluss des Markus-Evangeliums. Ein überlieferungsgeschichtliches Problem*: ThZ 27 (1971) 241-254; Güttgemanns, E., *Linguistische Analyse von Mk 16, 1-8*: *Linguistica Biblica* Heft 11/12 (1972) 13-53; Aland, K., *Der Schluss*

tiempo posterior a 1Co 15,4 y Hech 13,29. Pero ninguno de ambos lugares puede valer como presupuesto de Mc 15,42 ss. Kennard* habla de dos entierros de Jesús. Primero fue enterrado, en presencia de las mujeres, por los soldados en la fosa de los criminales; pero en el mismo día fue trasladado por José a su propia tumba. A este respecto, cf. Blinzler* 405.

658. Cf. Broer* 250-263. La sepultura de Jesús por los judíos pervive en forma cambiada en el apócrifo EvPe 21-24. Allí los judíos, que descuelgan a Jesús de la cruz, entregan el cadáver a José para que éste lo entierre.

des Markusevangeliums, en Sabbe, M., *L'Evangile se/on Marc*, 1974 (BETHL 34), 435-470; Amassari, A., [[*racconto degli avvenimenti della mattina di Pasqua secondo Marco* 16, 1-8: BeO 16 (1974) 49-64; Kremer, J., *Die Osterevangelien-Geschichten und Geschichte*, Stuttgart 1977; Crossan, J. D., *Empty Tomb and Absent Lord* (Mark 16, 1-8), en Kelber* 135-152; Goiflder, M., *Mark XVI 1-8 and Parallels*: NTS 24 (1977/78) 235-240; Lindemann, A., *Die Osterbotschaft des Markus. Zur theologischen Interpretation von Mark 16, 1-8*: NTS 26 (1979-80) 298-317; Neiryneck, F., *Marc 16, 1-8*: ETL 56 (1980) 56-88; Paulsen, H., *Mk XVI 1-8*: NT 22 (1980) 138-175; Boomerschine, T. E. - Bartholomew, G. L., *The narrative technique of Mark 16: 8*: JBL 100 (1981) 213-223; Jenkins, A. K., *Young man or angel*: ExpT 94 (1982-83) 237-240; Rittl, R., *Die Frauen und die Osterbotschaft. Synopse der Grabesgeschichten* (Mk 16, 1-8; Mt 27,62-28,15; Lk 24, 1-12; Joh 20,1-18), en Dautzenberg, G. y otros (eds.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 117-133.

1 Pasado el sábado, María de Magdala, María la de Santiago y Salomé compraron aceites olorosos para ir a embalsamarlo. 2 Y muy de madrugada, el primer (día) de la semana, vienen a la tumba cuando sale el sol. 3 Y se decían entre ellas: ¿Quién nos retirará la piedra de la entrada del sepulcro? 4 Levantan la mirada y ven que la piedra había sido corrida. Pues era grandísima. 5 Y cuando ellas entraron en el sepulcro vieron a un joven sentado a la derecha, vestido con una túnica resplandeciente y se asustaron. 6 Pero él les dice: No os asustéis. Buscáis a Jesús, el nazareno, el crucificado. Ha sido resucitado. No está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron. 7 Pero id, decid a sus discípulos y a Pedro: El va delante de vosotros a Galilea. Le veréis allí, como él os había dicho. 8 Y cuando salieron fuera, huyeron de la tumba, pues temblor y espanto se habían adueñado de ellas. Y a nadie dijeron nada. Porque tenían miedo.

Análisis

De nuevo nos encontramos con análisis diferenciados. Gütgemann* considera el texto como unidad (lo que en principio es correcto), pero parte de una teoría textual que no tiene en consideración la diacronía. Pesch se declara a favor, igualmente, de una unidad originaria, pero tiene en cuenta la posibilidad de un apéndice de la lista de las mujeres en v. 1⁶⁵⁹. La mayoría de los análisis ven intervenciones redaccionales en las indicaciones de tiempo de los v. 1 s o consideran los v. 3, 7 Y8b como redaccionales⁶⁶⁰. En la ubicación redaccional del v. 3 se arranca casi siempre de la suposición de que la perícopa fue transmitida en un tiempo de forma independiente, separada del relato de la pasión; y se supone que v. 3 nació al mismo

659. *Schluss*, 372.378 s.

660. Según Schenke, *Grab*, 54 s, la tradición premarcana comprendía los v. 2 (t la lista de las mujeres), 5, 6 Y8a; según Dormeyer, *Passion*, 228, los v. 1, 2b, 4a, 5-7, 8a; según Kremer* 46 s, los v. 1a, 2a, 5s, 8a. El complicado análisis de Schenk, *Passionsbericht*, está resumido en p. 270.

tiempo que 15, 46c. La concepción de Schenk * es original, pero rechazable. Este autor quiere ver en el joven sentado en el sepulcro, empalmado con 14, 51 s, a Pedro como primer testigo de la resurrección, al que la redacción de Marcos fue la primera en convertirlo en ángel 661.

En v. 1, la intención de practicar la unción es imprescindible para que las mujeres vayan a la tumba. Lo mismo hay que decir de la indicación de tiempo, independientemente de la pregunta de si también en sábado se podía comprar aromas o no. El relato quiere establecer una distancia temporal respecto de la sepultura de Jesús. Y de madrugada, antes de la salida del sol, no se va de compras. Hay que contemplar la lista de las mujeres en unión con 15, 40.47. Ya allí reconocimos la lista en 16, 1 como imitación de 15, 40, donde la segunda María es mencionada de forma abreviada, nombrada según su primer hijo. La nueva mención de las mujeres quiere subrayar que algo completamente nuevo sucede ahora. La primera indicación de tiempo en v. 2 (*λίαν πρωί*) debe atribuirse a Marcos, quien marca con tarde y mañana la división del día. Menos seguro es esto para la tercera determinación temporal «cuando sale el sol». V. 3 es tradicional. La magnitud de la dificultad, comentada por las mujeres y que v. 4 prosigue de manera consecuente, prepara la magnitud del acontecimiento que vendrá a continuación. No se produce un cambio textual de *μνήμα* a *μνημεῖον* o de *ἀνακλύω* a *ἀποκλύω* y no puede utilizarse como criterio crítico-literario. El texto lee en cada caso la segunda palabra 662. Presenta dificultades la determinación del v. 7. Que 8 pueda empalmar lisa y llanamente con 6 no es argumento convincente a favor de la formación redaccional de 7, porque el motivo del silencio en 8 es típico de Marcos y el evangelista está obviamente interesado en la tensión entre encargo y mutismo. Con todo, la nueva recepción del versículo redaccional 14, 28 en 16, 7 Y Galilea hablan claramente a favor de Marcos. El hecho de que, en lugar de la mención de los doce, se hable de «sus discípulos» como destinatarios del mensaje puede deberse a ampliación intencionada del círculo de los doce en conexión con la tarea implícita de proclamar el mensaje pascual. Pero hay que suponer que el actual v. 7 desplazó otro texto. En conexión con la proclamación de la crucifixión y de la resurrección, con la sepultura de Jesús y el tercer día presupuesto en

661. 268. Hirsch, *Frühgeschichte* 1,177-180, reconstruye un relato del que han sido eliminados el ángel y el mensaje pascual. Se compuso de v. 1b, 2a, 4a y partes de 8. Atinadamente observa Haenchen, *Weg*, 545, que la comunidad jamás habría transmitido una tradición así.

662. Con el texto del *Greek New Testament*, tercera ed. En v. 2 leen **κ C W Θ klGka**; en v. 4 **B L ἀνακεκλύσται**.

v. 2 (τῆ μὴ τῶν σαββάτων) Pedro (y los discípulos) hacen recordar la fórmula de fe de 1 Cor 15, 3-5, cuya estructura (no el contenido léxico) ha conformado la perícopa 663. Si esto es así, se puede aceptar como original ampliación del mensaje del ángel: él ha sido resucitado y *se ha aparecido a Pedro*. ¿O había que leer Cefas o Simón (cf. Lc 24, 34)? En tal caso, Marcos habría cambiado la parte del versículo en beneficio de la orientación de su evangelio hacia Galilea. Simultáneamente otras intenciones entraron en juego (cf. la interpretación). La fórmula en 1 Cor 15,3 ss, que según la opinión casi unánime de la investigación no proclama todavía la tumba vacía, es, con seguridad, más antigua que la tradición de Mc 16, 1-8. El final de la perícopa parece recargado. En dos frases causales se hace referencia una vez al espanto y al gran temblor, y otra vez al temor de las mujeres, lo que no parece encerrar diferencias considerables. La repetición es consecuencia de la introducción del silencio, del que se da una justificación. El silencio continúa el típico mandato marcano de guardar silencio. La inversión de la secuencia seguida hasta ahora: mandato de guardar silencio -incumplimiento del mandato en la misión de hablar- no habla en contra de Marcos, sino que depende de la inversión de la línea seguida hasta ahora Galilea-Jerusalén a Jerusalén-Galilea. Según esto, en un primer momento el relato terminaba con *τρόμος καὶ ἔκστασις*. Está imbricada con la precedente perícopa de la sepultura de Jesús; desde el principio formó una unidad con ésta y, como ella, debe ser considerada como parte integrante de un relato de la pasión anterior a Marcos. Elementos de unión son las indicaciones de tiempo (15,42; 16, 1 s), las indicaciones sobre la sepultura (15, 46 s; 16,6), la piedra de cierre (15, 46; 16,3 s) 664, las mujeres de 15,47 como tal vez protagonistas originarias en 16, 1 ss.

Antes de Marcos, la perícopa pretendía, como conclusión de un relato más antiguo de la pasión, proclamar la resurrección de Jesús. Y lo hizo echando mano de la estructura de fe de 1 Cor 15, 3-5 y presentando gráficamente el mensaje de la resurrección con la ayuda de la tumba vacía. El mensaje es su interés central, aunque simultáneamente la tumba vacía adquiere significado independiente pero subordinado. El carácter de presentación gráfica que encierra la perícopa justifica considerarla como una especie de *aggadá* 665. Pero no puede pasarse por alto que la veterotestamentaria narración-angelofanía es modelo de género. La aparición del ángel, la reacción

663. Kremer* 38, Schweizer 201, ven en el trasfondo fórmulas bimembres como Hech 4, 10; 1 Tes 4, 13; 1 Pe 3, 18; 1 Cor 15, 4. Kremer* remite a los tres lugares mencionados en último término.

664. Cf. Pesch, *Schluss*, 372 s.

665. Propuesta de Kremer* 44.

de miedo, el mensaje a comunicar, la respuesta del receptor, una señal fidedigna caracterizan este género ⁶⁶⁶. En la perícopa falta la respuesta del receptor, caso de que no queramos entender la huida y el espanto como tal respuesta. Precisamente la ruptura de la forma en este lugar señala la particularidad del mensaje. La tumba vacía adquiere dentro de la forma el rango de un signo. El ángel no corresponde al *angelus interpretis* de la apocalíptica, que interpreta un mensaje cifrado; por el contrario, él testimonia la revelación de Dios. Prescindiendo de que puede interpretarse la resurrección como un suceso típicamente apocalíptico, no debe entenderse en principio la perícopa desde un trasfondo apocalíptico. Por el contrario, se historiza un suceso apocalíptico.

Junto a las mujeres se encuentra un ser celeste que también aparece como sujeto de la acción en la perícopa. Si bien se ha indicado ya con ello su propiedad, sin embargo se ha creído descubrir repetidas veces alusiones simbólicas más amplias que deberán ser examinadas. La tumba es el lugar de la acción. Las mujeres entran en ella (5) y de ella huyen despavoridas (8). La doble utilización de un verbo (*ἀποκυλίω* en 3 s; *ἐκθαμβέω* en 5 s) confiere unidad al texto. Tres frases causales (en 4 y en 8) ofrecen informaciones suplementarias y motivaciones psicologizantes. En el centro del texto está el mensaje del ángel, que se introduce en tiempo presente (6: *ὁ δὲ λέγει*). Formas de presente tenemos también en 2 y en 4. El mensaje se refiere al pasado y al futuro; y con el anuncio de futuro que apunta a Galilea trasciende ampliamente la situación trazada.

Explicación

1-2 Después del sábado y del descanso obligado en él, las mismas mujeres que habían estado al pie de la cruz (15, 40) compran aromas con la intención de unguir a Jesús ⁶⁶⁷. El tiempo apuntado se refiere al atardecer que comienza cuando termina el sábado. Parece no causar trastorno alguno a las mujeres que la unción de un cadáver ya envuelto y sepultado sea «una idea osada» (Wellhausen). Los judíos practicaban la unción de los cadáveres, ciertamente infrecuente, con aceite. Nada se nos dice de una mezcla de aromas ⁶⁶⁸ excepto en la

666. Cf. Jue 6, 11-24; 13; Núm 22, 31-35; Gén 22, 11-13; Le 1, 11-20.26-38, Y Dormeyer, *Passion*, 229 s. Schenke, *Grab*, 56-93 desearía entender la perícopa como *hieros logos* o como leyenda cultural etiológica creada como anamnesis para la celebración cáltica anual realizada en el sepulcro por la comunidad de Jerusalén. Hay que considerar la perícopa como unidad independiente. El postulado de una fiesta tal es demasiado hipotético. Tampoco puede clasificarse la perícopa como leyenda en el sentido científico-literario. Para la discusión del género literario, cf. Kremer* 41-45.

667. D n reducen el comienzo de v. 1 a: *καὶ ἠγόρασαν*.

668. Cf. Billerbeck II, 53.

sepultura de un rey (2 Crón 16,14). Los judíos tampoco conocieron el embalsamamiento de cadáveres. Se cuenta de los griegos que utilizaron aromas en el cadáver de Alejandro para defenderlo contra la corrupción⁶⁶⁹. Los aromas son esencias raras y olorosas de plantas⁶⁷⁰. El narrador indica presumiblemente que las mujeres tienen la intención de hacer algo para conservar el cadáver de Jesús. Su actitud parece de antemano descabellada. No es necesario sacar conclusiones por el hecho de que la sepultura de Jesús realizada por José de Arimatea fue incompleta⁶⁷¹. Pero 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; 16, 1⁶⁷². Designar el primer día de la semana con la expresión τῆ μιᾷ τῶ σαββάτων es un hebraísmo⁶⁷³. 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. «Muy de madrugada», junto a «cuando sale el sol», es una tautología. Puesto que Marcos es responsable de la primera indicación, surge la pregunta de si entendió la última en sentido traslaticio. Es preciso no caer en el exceso de ver simbolismos por doquier⁶⁷⁴. No obstante, el evangelista podría haber pensado en la luz que, con la resurrección, iluminará a los hombres, aquí el todavía oscurecido sentido de las mujeres. Difícilmente puede pensarse que se trate aquí de «la ayuda de Dios en la mañana», tema frecuente en los salmos (Sal 30, 6; 59, 17; 90, 14; 143, 8)⁶⁷⁵. A lo sumo podría atribuirse fuerza simbólica al sol radiante. La piedra que cierra la tumba, piedra que impide realizar las intenciones de las mujeres, es tema de su conversación. Puesto que

3-4

669. Diodor Sic. 18, 26, 3.

670. Cf. Moulton-Milligan 83, donde se encuentran documentaciones de antiguas «recetas», aunque preferentemente están destinadas a la cosmética de vivos.

671. Blinzler* 339 s piensa en un derramar el aceite aromático sobre la cabeza o sobre el cadáver envuelto; Kremer* 33 piensa en una acción relacionada con el lavado del cadáver. Mt 28, 1 dice sólo que las mujeres queoan ver la tumba.

672. Schenke, *Grab*, 87, echa en falta la indicación más precisa de un domingo determinado. ¿Cómo podóa lograrse esto si no a través del contexto? La dificultad se presenta tan sólo cuando se considera aisladamente la peÓcopa.

673. Cf. Hech 20, 7; 1 Cor 16, 2; Billerbeck 1, 1052-1054; Doudna, *Greek* 92-96. šbt designa también la semana. D it abrevian de nuevo: npwi μιᾷς σαββάτων.

674. Güttgemanns* 49 detecta en v. 1 s una oposición entre un tiempo ritual y otro profano, así como entre luz y tinieblas. Está influido por L. Marín, *Sémiotique de la Passion*, Paris 1971.

675. Así Pesch, *Schluss*, 396 y 409 nota 64.

debían conocer este impedimento según 15, 47, la conversación así como la observación sobre la magnitud de la piedra pretenden preparar la magnitud del milagro sucedido. La piedra corrida indica la resurrección. No se describe ésta, a diferencia de 10 que sucederá posteriormente en los evangelios apócrifos 676. La pasiva es un circunloquio para indicar la actuación de Dios. Por consiguiente, no se debería preguntar si el ángel o el Resucitado corrieron la piedra; si sucedió esto para despejar el camino para el Resucitado o para las mujeres. Una vez más uno se siente inclinado a atribuir sentido simbólico al suceso. Como indicación de la resurrección, la piedra corrida indica que se ha quebrado el poder de la muerte 677.

5-7 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 (cL 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; 10, 30) a ángeles que se aparecen está en la línea de la literatura edificante de aquel tiempo 678. Es completamente imposible una referencia simbólica al bautismo 679. La aparición del mensajero celeste —no la tumba vacía, que aún no han visto— siembra el estupor entre las mujeres. Miedo y horror son la reacción que responde al encuentro del hombre con lo divino. La palabra del ángel es el cénit de la perícopa. Al mismo tiempo, constituye el punto culminante conclusivo del evangelio. Porque cuadra perfectamente en ambos: en el evangelio y en la perícopa. La invitación a no asustarse empalma con 10 precedente al igual que la afirmación «buscáis» 680 no está en contradicción con la intención de las mujeres de practicar la uncción 681. Porque no se indica que ellas no conocían con seguridad la sepultura de Jesús, sino que piensan encontrar a Jesús en la tumba. Se describe a Jesús completamente en la línea de su destino terreno. Se

676. En el manuscrito latino k penetró en el texto una descripción de la resurrección. EvPe 35-49 ofrece una descripción fantástica. Se encuentra delante de la visita de las mujeres a la tumba. Según O Θ sy³, v. 4 dice: «La piedra era, ciertamente, muy grande. Y llegan ellas y encuentran la piedra retirada».

677. El mirar de las mujeres es comparable a Gén 18, 2; 22, 13, donde también se introduce con ello un suceso sobrenatural. Cf. Dormeyer, *Passion*, 230.

678. Especialmente ilustrativo es Jos., *Ant.*, 5, 277, donde a la mujer de Manoj se le aparece un $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ en la figura de un bello joven. Es equivocado relacionar el joven de 16, 5 con 14,51 e interpretarlo como hombre o como expresión simbólica para el destino de Cristo. Waetjen* trae aquí a colación la historia veterotestamentaria de José, que vino a Egipto siendo joven.

679. Contra R. Scroggs-K. I. Graff, *Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ*: JBL 92 (1973) 531-548, aquí 543.

680. No puede entenderse la frase como pregunta. Se puede caer fácilmente en esta interpretación si se tiene en cuenta Lc 24, 5.

681. Contra Lohmeyer.

resume éste con los términos: nazareno (= proveniente de Nazaret) ⁶⁸² y crucificado. Falta un título cristológico. La búsqueda de las mujeres es tan imprudente como su intención de unguir el cadáver, porque Dios ha intervenido y ha cambiado la suerte del Crucificado. La pasiva «ha sido resucitado» (ἠγέρθη) es una circunlocución para describir la acción de Dios y empalma en el macrotexto con 14,28 ⁶⁸³. Donde termina la sabiduría humana, donde el lamento humano no encuentra salida alguna, allí se halla la ayuda Dios. Cuando los enemigos del justo creen haber obtenido por fin la victoria, en ese momento Dios toma a su cargo la suerte de su piadoso y lo rescata. La indicación de que la tumba está vacía, que rotoma el tema de la búsqueda de las mujeres, confirma simbólicamente la palabra del ángel. Pero la prioridad del kerigma pascual enseña que la tumba vacía no prendió el fuego de la fe pascual, sino que, por el contrario, la tumba vacía es una consecuencia de la fe pascual, que se fundamenta en la aparición del Resucitado. En el horizonte de la antropología bíblica judía, la expresión ἠγέρθη implica el vacío de la tumba y puede pensarse con pleno sentido en la resurrección sólo si se incluye la corporalidad ⁶⁸⁴. 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. A la proclamación sigue la tarea, que contiene una promesa. ἀλλά caracteriza el cambio. 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. La visión ha sido puesta en relación con la parusía del Hijo del hombre. Marxsen interpreta la marcha hacia Galilea desde el trasfondo de la guerra judía y del relatado éxodo precipitado de la comunidad cristiana de la Jerusalén sitiada, éxodo que se habría llevado a cabo por indicación de Cristo o de un ángel ⁶⁸⁵. Eusebio y Epifanio informan de esto: «Un ángel exhortó a todos los discípulos para que salieran de la ciudad, que sería arrasada completamente. Ellos abandonaron la ciudad y se asentaron en Pella, una ciudad situada al otro lado del Jordán, en la Decápolis» ⁶⁸⁶.

682. En **N I** falta τὸν Ναζαρηθόν.

683. ἐγίρω en Mc 6, 14.16 (referido a la resurrección del Bautista), en 12,26 (la resurrección de los muertos). En los sumarios de la pasión, Mc utiliza ἀνίστημι.

684. Es dudoso que la pencopa presuponga todavía la primitiva concepción veterotestamentaria de que la tumba es el lugar de estancia de los muertos y, por consiguiente, no sólo el lugar de reposo de los cadáveres, como opina Kremer* 38.

685. Marxsen, *Evangelista*, 70-109, en conexión con Lohmeyer, *Galiläa*.

686. Epifanio, *pondo et mens.* 15 (ed. B. Ugolinus). Cf. Epifanio, *haer.* 29, 7, 7, según el cual, Cristo dio la orden de salida; Eusebio, *h. e.* **III**, 5, 3.

Dejando a un lado la imposibilidad de demostrar que aquella salida de los cristianos de Jerusalén estuvo unida a una espera de la parusía y que Pella no está situada en Galilea, jamás se describió la parusía como un suceso que afectara únicamente a los discípulos y a Pedro 687. Los discípulos y Pedro son, por el contrario, los testigos de la resurrección de Jesús que deben ver al Resucitado y proclamarlo. Por consiguiente, la aparición que les ha tocado en suerte a los discípulos no se entiende ni devalúa como paso a la parusía, sino que se asegura mediante la palabra de la misión encomendada a través del mensajero celeste. Pero ¿por qué debe tener lugar el encuentro con el Resucitado en Galilea y no en Jerusalén? ¿Pretende Marcos quitar hierro a una huida real de los discípulos a Galilea en el día del viernes santo? ¿Testifica él la reunión de los discípulos y, con ello, la profanía del Resucitado para Galilea? Se sabe que Galilea y Jerusalén representan un problema en los relatos pascuales. Para comprender la tarea-Galilea tendremos que atenernos al concepto de Marcos, que debe de aparecer claro en el redaccional v. 7. Galilea es para aquella patria chica del evangelio, el escenario principal de la actuación terrena de Jesús. Ver al Resucitado en la tierra de su actuación terrena significa también poder comprender a Jesús plenamente. Sólo se le entenderá plenamente en su identidad como terreno, crucificado y resucitado. Para los discípulos esta comprensión no era todavía posible cuando andaban con Jesús. Debe abrírseles ahora esta realidad. Pero el movimiento hacia Galilea significa también dar la espalda a Jerusalén. No se considera a Jerusalén como la sede de un cristianismo que hiciera la competencia al galileo 688. Alejarse de Jerusalén significa también: ir a los gentiles. No hay que fundamentar esta sospecha 689, frecuentemente repetida, en el concepto de «Galilea de los gentiles», sino que está incluida en la indicada dirección del movimiento. Resurrección, aparición y discurso (palabra) sobre el Resucitado constituyen una unidad inseparable, de manera que el ver incluye la misión de proclamar. La referencia a la palabra de Jesús afecta a 14, 28 Y presenta a ésta como de igual rango que la palabra de la Escritura 690.

687. También en el capítulo de la parusía de Mc 13 se echa en falta una mención de Galilea.

688. Schenke, *Grab*, 49 nota 71, vuelve a hablar recientemente otra vez de los cristianismos concurrentes de Galilea y Jerusalén.

689. G. H. Boobyer, *Galilee and Galileans in St Mark's Gospel:BJRL* 35 (1952/53) 334-348; M. Karnetzki, *Die galiliiische Redaktion im Markusevangelium; ZNW* 52 (1961) 238-272, aquí 249-258. Rechazado por Preuss, *Galiläa*, 120-129.

690. O k transforman v. 7b en primera persona singular: «Mirad, voy delante de vosotros a Galilea. Allí me veréis, como os he dicho».

Las mujeres salen del sepulcro. Con ello desaparece para ellas el joven⁶⁹¹. Su reacción al mensaje de éste es la huida, motivada por el temblor y el espanto. *ἔκστασις* y *φόβος* fueron, en repetidas ocasiones, la reacción de los hombres a la epifanía acaecida en el milagro (4,41; 5, 15.33.42). La resurrección de Jesús como cumbre suprema de estas epifanías produce el mayor espanto⁶⁹². A la huida de la tumba como el lugar de la epifanía se añade el silencio de las mujeres, que, en conexión con la tarea recibida, se presenta como negativo. Una vez más, para comprender el silencio interpretado de muchas maneras, que nace del miedo humano, hay que tener presente el concepto general del evangelio. Por consiguiente, no es atinado ver en él el hecho de que la tumba vacía no habría sido conocido durante cierto tiempo⁶⁹³. Tampoco es suficiente afirmar que se trataba de destacar a los discípulos como los proclamadores legítimos del mensaje pascual⁶⁹⁴. La discrepancia entre silencio y alocución salió a nuestro encuentro repetidas veces en los mandatos de guardar silencio de los relatos de milagro. La única diferencia consiste en que allí silencio y alocución aparecían en una secuencia inversa. Si entonces no se respetó el mandato de guardar silencio, ahora se silenciará la palabra que debe proclamarse. Pascua es el momento a partir del cual no hay lugar para guardar silencio (9, 9). En la cruz se ha revelado el Hijo de Dios. En un kerigma pascual, que se caracterizó mediante la tumba vacía y en el camino hacia Galilea indicado en el kerigma, donde el Resucitado será visto por los discípulos y por Pedro, está abierto el camino a la inteligencia plena. Marcos no ha llevado hasta el final, en el «mundo narrado», este camino a la plena inteligencia, a la aceptación de la fe pascual por los discípulos. Y no lo hizo por una decisión consciente. El que todavía no dispusiera de relatos de aparición contribuyó a ello, pero no puede explicar todo. El presupone la aparición del Resucitado, en Galilea, ante Pedro y los discípulos, pero coloca esta aparición al final de su evangelio y como algo todavía futuro. La inteligencia plena está más allá de 16,8. El «modelo» de las mujeres que guardan silencio no permite reconstrucción histórica alguna de grupos comunitarios rivales⁶⁹⁵, sino que tiene que ver con el lector u oyente del evangelio y con su fe. El evangelio quiere transmitir esa fe, pero sólo es capaz de conducir hasta la periferia del hacerse creyente. Más que cualquier otro teólogo neotestamentario

691. Lohmeyer echa en falta, desatinadamente, la mención expresa de que el ángel se alejó, tal como cabía esperar de una angelofanía.

692. En lugar del infrecuente *τρόμος*, D lee *φόβος*.

693. Así Wellhausen, Finegan* 107.

694. Así Wílckens, *La resurrección de Jesús*, 50 s.

695. Schenke, *Grab*, 51, opina que se trata de algún problema actual de la comunidad. Esta estuvo tentada a sobrevalorar la significación de Jerusalén.

Marcos supo de la lentitud de inteligencia del hombre. *ἐφοβοῦντο γάρ* es el final de la pericopa de la tumba y de evangelio 696. Se ha hablado de un final abierto del evangelio y se ha entendido éste como invitación a la relectura 697. Esto es correcto si se entiende por relectura la invitación a traducirlo en el «mundo de la acción» 698, como disposición a llevar a cabo aquel exigido seguimiento de Jesús en su camino de Galilea hasta Jerusalén, descrito en el evangelio 699.

Juicio histórico

La pregunta acerca de la historicidad tiene que partir del supuesto teológico de que la tumba vacía no es componente indispensable de la resurrección. Es cierto que, en el marco de la antropología bíblica, la resurrección sólo era concebible mediante la inclusión del cadáver colocado en la tumba, pero, en principio, también se la puede considerar como nueva creación del cuerpo 700. Como argumento a favor de la historicidad de lo narrado 701 en Mc 16, 1-8 se ha aducido, sobre todo, la mencionada imagen bíblica del hombre. Sin tumba vacía no se habría podido entender la resurrección. Pero existe también el argumento contrapuesto: la narración de la tumba vacía

696. Tagawa, *Miracles*, 111, entiende que, con el motivo del miedo, se describe la reacción humana a la totalidad del evangelio, que sobrepasaría la fuerza de captación.

697. Horstmann, *Christologie*, 132.

698. «Mundo de la acción», literalmente «mundo actuado», es una expresión utilizada por Güttgemanns* 47, pero en un sentido algo diferente.

699. Numerosos investigadores no se sienten satisfechos con el final de Mc puesto en 16, 8. Opinan que se perdió un final más original y más amplio. Según Bultmann, *Geschichte*, 309, ese final informó de una aparición de Jesús en Galilea; según B. H. Streeter, *The Four Gospels*, London 1924, 351-360; Masson, *Rome* 15, de apariciones a María de Magdala, a Pedro y a otros. Se ha refutado repetidas veces tales opiniones. Recientemente se ha opuesto a ellas Schweizer 203. Según Bartsch*, el redactor final colocó 16, 1-8 como sustitución de tales relatos de aparición bajo la impresión de la inmediatez de la parusia. Osadas reconstrucciones de un supuesto final de Marcos presentan: E. Linnemann, *Der (wiedergefundene) Markusschluss*: ZThK 66 (1969) 255-287, YW. Schmithals, *Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf*: ZThK 69 (1972) 379-411. Según Linnemann, el final de Marcos se compuso de Mc 16, 1-8; Mt 28, 16 s; Mc 16, 15-20; según Schmithals, de Mc 16, 1-8; 9, 2-8 (como relato de una aparición pascual a Simón); 3, 13.16-19 (como relato de una aparición pascual a los doce); 16, 15-20. Aland* ha presentado los insuperables problemas de crítica textual que crean tales reconstrucciones. Cf. también K. Aland, *Der wiedergefundene Markusschluss. Eine methodologische Bemerkung zur textkritischen Arbeit*: ZThK 67 (1970) 3-13. Resultan superfluas todas esas intenciones si se hace honor a las intenciones de la pericopa de la tumba como final del evangelio. El intento de Bartsch fracasa porque la pericopa nada tiene que ver con la parusia. De entre los investigadores que consideran Mc 16, 8 como final mencionemos a Dibelius, *Formgeschichte*, 190; Lohmeyer 358; Pesch, *Schluss*, 409. Hay que recordar también las palabras de Wellhausen: «La mayoría de los exegetas suponen que el autor se vio impedido para completar su obra o que originariamente el texto fue más extenso y que, posteriormente, fue víctima de la censura por algunos motivos. No han entendido 16,4. No falta nada; sería una lástima que siguiera algo más». Para la cuestión filológica de la conclusión de un escrito con *γάρ*, cf. Aland* 461-464.

700. Cf. Kremer* 49.

701. Para la problemática, cf. Nauck* 260-265.

nació por consideración a esta imagen del hombre. Como otras consideraciones positivas se incluye a las mujeres, insertas en la tradición —sólo en un estadio posterior de la tradición se pondrá a los discípulos en unión con la tumba- y la indicación de que en la polémica anticristiana de los judíos jamás se dudó de la tumba vacía; todo se redujo a interpretarla de otra manera (hipótesis del robo del cadáver o de la muerte aparente) 702.

Argumentos en contra de la historicidad de la perícopa son la ausencia de una alusión a la tumba vacía en la antigua fórmula de confesión de 1 Cor 15, 3-5, la desaparición del cadáver como acontecimiento que escapa a cualquier analogía con sucesos intramundanos y la configuración legendaria o simbólica de la narración Mc 16, 1-8.

Los dos primeros argumentos no resultan insuperables. La sepultura mencionada en 1 Cor 15, 3-5 cumple allí otra función (Jesús murió realmente), pero sólo puede entenderse la fórmula desde el trasfondo de la antropología bíblica. La falta de analogía como criterio presupone una determinada concepción del mundo. En cuanto a la narración debimos consignar que casi todos sus detalles se abrían a un plano simbólico de comprensión. ¿Excluye esto una referencia histórica a una tumba vacía? No, pero tampoco puede demostrarse positivamente tal referencia. Hay que tener presente, además, que el relato de la pasión y la perícopa Mc 16, 1-8, que forma parte de ella, así como 15, 42-47 sólo pueden entenderse como tradición jerosolimitana si la comunidad supo el lugar de la tumba de Jesús. La evocación de las mujeres, que no habían huido de Jerusalén, y la distancia de tiempo no demasiado grande que les separaba de los acontecimientos parecen sugerirlo. Pero esto aconseja suponer que se supo también de la tumba vacía de Jesús. De esta manera, la tumba de Jesús adquirió la función de un signo que remitía al Resucitado, en cuya aparición se fundamentó la fe pascual 703.

El fin de la huida de los discípulos en 14, 50 queda difuminado mediante 16, 7. En consecuencia, existe la impresión de que los discípulos no huyeron el viernes santo o que su huida consistió en desplazarse de Getsemani a la ciudad de Jerusalén. La concurrencia de apariciones del Resucitado en Galilea y en Jerusalén debe resolverse en el sentido de una prioridad temporal a favor de Galilea. No subyace aquí una rivalidad entre la comunidad de Jerusalén y la de

702. Tampoco existe veneración alguna de la tumba de Jesús. Esta no se convierte en *weli*. Contra Schenke, *Grab*, 56-104. Eso suponía la presencia del cadáver. CL J. Jeremias, *Heiligengriiber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1968, 126-143, aquí 127.

703. La fundamentación de la fe pascual en la actuación del Jesús terreno sólo puede ser indirecta. Pero es cierto que el conocimiento del Terreno es condición irrenunciable para el reconocimiento del Resucitado.

Galilea; lo más probable históricamente es la reunión del discipulado en Galilea y su retorno a Jerusalén estimulado por la pascua 704. En este contexto, las apariciones en Jerusalén y la implícita proximidad en ellas a la tumba de Jesús adquirieron posteriormente el significado mayor. Mc 16, 1-8 es, a pesar de la decidida orientación hacia Galilea, un primer paso en esta dirección. El tercer día no puede unirse, como afirmación cronológica, ni con el descubrimiento de la tumba vacía ni con la primera aparición, sino que tiene que ser aceptado como fecha teológica: el tercer día es el día de la ayuda 705 divina, pero también el momento en el que un difunto está verdaderamente muerto. De esta manera, ese dato hace patente tanto la realidad de la muerte de Jesús como, en conexión con un esquema veterotestamentario-judío, el cambio obrado por Dios.

Resumen

Mediante la nueva mención de las mujeres, Marcos establece una separación entre el relato del entierro de Jesús y la perícopa de pascua. Echa mano del kerigma pascual, que había expresado ya principalmente en los sumarios de la pasión, y da a entender, al final de su evangelio, que el final del camino de Jesús no es la cruz, sino su resurrección de la muerte. La resurrección de Jesús no es tan sólo una función de la cruz, sino irrepetible acción de Dios en el que ha muerto. Este vive como resucitado, a partir de este momento, junto a Dios. De esta manera, el evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios, se presenta como el evangelio del Crucificado y Resucitado. La ya comprobada relación con el comienzo se hace patente también en la mención de los discípulos y de Pedro (cf. 1, 16-20). Se les ha confiado el mensaje del Crucificado resucitado para que ellos lo anuncien. El evangelio del Crucificado y Resucitado debe ser proclamado a todo el mundo (13, 10). La incredulidad consistiría ahora en guardar silencio. El discípulo, incorporado al proceso del evangelio, está destinado a vivir y predicar el evangelio. O dicho de otra manera: el discípulo tiene que seguir a Jesús, el crucificado y resucitado, en su camino de Galilea a Jerusalén y así dar noticia de él.

Historia de su influjo

Los antiguos no conocieron el problema del final de Marcos porque, para ellos, el «final canónico de Marcos» provenía evidentemente de Marcos. Lo específico de Marcos adquiere vigencia en

704. De distinta manera Schenke, *Grab*, 99.

705. Cf. R. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, 1968 (QD 38).

contadas ocasiones. Así, según Calvino, el Señor eligió Galilea para que la familiaridad con el lugar facilitara a los discípulos el reconocimiento de su Maestro 706. Para Teofilacto, había que sacar a los discípulos de los ataques judíos que les amenazaban en Jerusalén 707. La mención especial de Pedro es relacionada con su fracaso. Debe éste saber que Jesús lo ha aceptado de nuevo 708. La preferencia de las mujeres representaba un castigo por la somnolencia de los apóstoles. Incluso, afirma de nuevo Calvino, se llegó a confiar a ellas por breve tiempo el ministerio apostólico como mensajeras del evangelio de la pascua 709. Se ve el significado de la tumba vacía en su carácter de signo: «El salió de su tumba sin testigos para que el sepulcro abandonado fuera el primero en hacer patente su resurrección» 710.

Entre los teólogos sistemáticos protestantes del momento actual, W. Pannenberg 711 se declara en contra del enjuiciamiento legendario de los relatos de la tumba, pero entiende que la fe pascual de los discípulos se fundamenta, ante todo, en la aparición del Resucitado. Galilea tiene aquí la preferencia. Según W. Trillhaas 712, la noticia de que entonces se encontró una tumba vacía no producirá hoy en nadie la fe en el Resucitado ni podrá sustentar su fe. Para K. Barth, por el contrario, la tumba abierta tiene la función de hacer patente «que el hombre Jesús, muerto y sepultado en la tumba (él mismo y ningún otro) fue rescatado por el poder de Dios de la muerte y, por consiguiente, también de la tumba; que él, el Viviente no debe ser buscado entre los muertos». La tumba, en la que Jesús ya no está, no es su resurrección, sino únicamente su fenómeno concomitante: «Es, pues, verdaderamente sólo la señal del acontecimiento pascual. Se puede sólo añadir: es, no obstante, su signo imprescindible» 713. Se interpretará mal la discusión en torno a la tumba abierta si se la concibe como discusión sobre la resurrección de Jesús de entre los muertos. No se puede ni se debe abandonar esa fe. Los que la abandonan serían «augures y arúspices teológicos que no pueden presentarse sin sonreírse significativamente en la consciencia del misterio fatal de la total falta de significación de su acción» 714. Queda por considerar también

706. *ñ*, 414.

707. PG 123, 677.

708. Teofilacto, PG 123,677; Beda, PL 92, 296.

709. *ñ*, 410.

710. *ñ*, 410.

711. *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 110 ss. Pannenberg 128 opina que Marcos conoció tradiciones de aparición, pero no las incorporó a su obra porque él conoció ya el relato de la pasión como tradición jerosolimitana local cerrada ya con el hallazgo de la tumba.

712. *Dogmatik*, Berlin 1962,312.

713. *Dogmatik III/2*, 543.

714. K. Barth, *Die Auferstehung der Toten*, München 31935,92.

las palabras de M. Lutero, pronunciadas por él en un sermón sobre Mc 16, 1-8: «No basta con que sepamos que Cristo ha resucitado, que la tumba ha quedado intacta. Tienes que dar un paso más y aprender a captar en ti la utilidad y el fruto de la resurrección; y a estar pendiente de que sería cosa tuya cuando no padecemos con, morimos y resucitamos con» 715.

Relato de la pasión anterior a Marcos

Determinaciones muy diversas se han trazado al relato de la pasión anterior a Marcos. Lo mismo hay que decir respecto de su *Sitz im Leben* al tiempo que se considera a la comunidad jerosolimitana como el lugar de su nacimiento. Mientras que Dibelius 716 considera la predicación apologética como el lugar de nacimiento de un relato coherente de la pasión, opina Bultmann 717 que el punto de partida fue un breve relato del recuerdo histórico del prendimiento, condena y ejecución de Jesús. Después que Bertram 718 creyó haber detectado el culto como sustrato, Schille 719 desarrolló una hipótesis según la cual tres unidades, en principio independientes y aclimatadas en el culto -un relato de la última noche, un relato de la crucifixión y de la sepultura-, fueron unidas para constituir el relato de la pasión. También para el detallado análisis de Schenke 720, según el cual el hilo narrativo premarcano comienza con la escena de Getsemani (o con la indicación de tiempo de 14, la), vale la afirmación de que el culto es el *Sitz im Leben*, aunque, al mismo tiempo, descubre rasgos apocalípticos y judea-polémicos. Para Pesch 721, pertenecen al relato de la pasión todas las tradiciones «que narran el camino de Jesús a la pasión en Jerusalén o están en conexión inmediata (eventualmente también mediata) con él» 722. El relato de la pasión que se forma así comprende no sólo la totalidad de 14, 1-16,8, sino que abarca también casi hasta la mitad del evangelio (hasta 8, 27-33). Es presentado como una especie de itinerario para el camino a Jerusalén y es determinado más concretamente, y a modo de tentativa, como leyenda de fundación para la comunidad de Jerusalén. Más complicado resulta el análisis de Dormeyer 723. Este establece comparación con los géneros disponibles de las actas helenísticas de mártires y con el relato judío de martirio. Parte él de una pasión primigenia, a la que hace comenzar con 14, 3 y terminar con 15, 46a (o con la exclamación ἡγέρθη), elaborada y considerablemente ampliada por una redacción intermedia anterior a Marcos. Su *Sitz im Leben* es la catequesis. Schenk 724 (conectando con Schreiber) 725 ve el doble punto de apoyo en otro plano. Con dos relatos de la pasión, caracterizado uno por el presente histórico y el otro por los motivos apocalípticos, Marcos logró, mediante un complicado procedimiento literario, el actual relato de la pasión. Al estudio importante hay que formular, sobre todo, la pregunta de si es lícito utilizar una forma temporal como criterio crítico-literario de disección 726

715. WA 17/1,183.

716. *Formgeschichte*, 185 s.

717. *Geschichte*, 298.

718. G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, Giittingen 1922.

719. *180-187.

720. *Christus*, 135-145.

721. R. Pesch, *Die Überlieferung der Passion Jesu*, en K. Kertelge, *Rückfrage nach Jesus*, 1974 (QD 63) 148-173.

722. 153.

723. *Passion*, 238-301.

724. *Passionsbericht*, 272-276.

725. *Theologie des Vertrauens*, 62-82.

726. Linnemann * 171-173 rechaza un relato de la pasión anterior a Marcos. Mc 14 s fue recopilado, de principio a fin, por el evangelista espigando en tradiciones particulares

Hay que considerar como resultado seguro de la investigación la afirmación de que resulta ya completamente imposible lograr una reconstrucción absolutamente segura. A lo sumo daremos algunos pasos titubeantes en el intento de aproximarnos a las fuentes presinópticas. Tenemos que gritar muy alto esto sobre todo a quienes atribuyen a sus conclusiones un alto grado de seguridad. En cuanto al nacimiento del relato de la pasión, habrá que pensar que existió un componente primigenio al que se añadieron numerosas tradiciones antiguas pero también secundarias. Este componente primigenio comprendió, probablemente, la sección 14, 32-16, 8 (exceptuando las añadiduras redaccionales y las mutaciones). 14,32 supone un corte. Comienza ahí la parte narrativa de la pasión en la que Jesús es el paciente. Getsemaru es el lugar del apresamiento de Jesús. Esta sección se caracteriza por la reflexión con ayuda de los salmos que tratan de los padecimientos del justo. Pero esto no excluye la utilización de un predicado mesianológico, concretamente el predicado de rey, que acuña el proceso de Jesús y que, correspondientemente, hace su aparición en el proceso del sanedrín como pregunta acerca del Mesías. La sección ofrece historia interpretada teológicamente. La interpretación se hace desde el prisma de la pascua. Los salmos de padecimiento, especialmente Sal 22, salieron, con su estructura de lamentación y de acción de gracias, de anonadamiento y de exaltación, al encuentro de esta interpretación. El relato de la tumba como referencia a la realizada exaltación del Crucificado es parte integrante del conjunto ⁷²⁷. La familiaridad con las circunstancias locales presupone Jerusalén como lugar del nacimiento de la pasión primigenia. Fue concebida para utilización interna de la comunidad. Probablemente hay que pensar en las reuniones cultuales de la comunidad. Es mejor no intentar concreciones más detalladas. La pasión primigenia sufrió ampliaciones antes del tiempo de Marcos. Estas ampliaciones se caracterizan porque presentan a Jesús aceptando libre y soberanamente el camino del sufrimiento (14,17-21.29-31). Se antepuso a ella la narración de la entrada en Jerusalén (11,1.8-10), la protesta del templo (11,15-18) y la unción en Betania (14, 3-9). Los relatos paralelos, secundarios, 11,2-7; 14, 12-16, que acentúan el conocimiento previo de Jesús, sirvieron de lazo de unión. Simultáneamente, la pasión primigenia experimentó una reelaboración que interpretó los padecimientos de Jesús a la luz de motivos apocalípticos ⁷²⁸ Pudimos atribuir esta segunda redacción de la pasión de Jesús al cristianismo judea-helenista, posiblemente al círculo de Esteban.

independientes. La autora tiene que reconocer que la unidad de estas tradiciones es sorprendente en estructura y carácter (176). Más precavido es el juicio de Schweizer 123. El habla de una cierta descripción coherente que tal vez habría nacido en la enseñanza de los catecúmenos o en la predicación de la semana pascual.

⁷²⁷. La pasión primigenia representa algo nuevo en cuanto al género. Pero toma rasgos de las actas de los mártires (descripción del proceso) así como del martirio judío (descripción del padecimiento).

⁷²⁸. Nos referimos a 14, 21.35b.41b.51 s.57-59.62b; 15, 25.29b.30.33.37a.38.

APÉNDICE: LAS CONCLUSIONES SECUNDARIAS DE MARCOS 1

Con 16, 8 termina el evangelio de Marcos. En el decurso de la transmisión del texto se crearon diversos finales ampliados. No parecía satisfactorio el final de la obra de Marcos. Tal impresión nació, en gran medida, de la comparación con las conclusiones de los restantes evangelios.

La sección 16, 9-20 es la conclusión secundaria más conocida. Incluso llegó a ser admitida en la numeración de los versículos del evangelio. Y evidentemente la tuvieron en cuenta los evangelios posteriores. Pero simultáneamente, los manuscritos neotestamentarios ofrecen otras conclusiones. El cuadro es variado. El problema es, ante todo, de crítica textual. Según la panorámica ofrecida por K. Aland², puede resumirse el testimonio de los manuscritos de la siguiente manera:

1. El texto termina con 16,8. Atestiguan esto el Codex Vaticano y el Sinaitico del siglo IV y el minúsculo 304, del siglo XII. El testimonio de este último es digno de tenerse en cuenta porque se demuestra que la conclusión primigenia se mantuvo en los manuscritos del texto hasta muy entrada la edad media. Hay que tener presente al Sirosinaítico.

2. 16, 1-8 + la llamada conclusión más breve. Hasta el presente esta forma de texto está documentada sólo mediante el veterolatino Codex Bobbiensis, del siglo IV.

3. 16, 1-8 + 9-20, donde la duda acerca de la pertenencia de 9-20 al texto se expresa mediante anotaciones o signos.

4. 16, 1-8 + 9-20 en texto continuado.

5. 16,1-8 + 9-14 + Freer-Iogion + 15b-20. Esta forma del texto está documentada hoy sólo en el Codex Freerianus, del siglo IV, y, según Aland, es un desarrollo especial de la cuarta forma del texto³.

6. 16, 1-8 + la llamada conclusión más breve + 9-20. Por lo que se refiere a la transmisión griega del texto, se encuentra esta forma textual en 4 mayúsculos, en un minúsculo y en un coleccionario uncial (además, en un minúsculo como marginal 4).

De acuerdo con la forma textual del grupo sexto, presentamos primero la conclusión más breve. Ningún manuscrito documenta la colocación de 9-20 delante de la conclusión más breve.

1. Para la discusión en la investigación, d. G. W. Trompf, *The Markusschluss in Recent Research*: ABR 21 (1973) 15-26 (allí más bibliografía).

2. *Schluss*, 436-448.

3. *Ibid.*, 447.

4. Son 0112, 099, L, Ψ, 579, 274 mg, I 1602.

1. La conclusión más breve

Aland, K., *Bemerkungen zum Schluss des Markusevangeliums*, en *Neotestamentica et Semítica* (FS M. BJack), Edinburgh 1969, 157-180.

y ellas proclamaron concisamente todo lo encargado a los que estaban alrededor de Pedro. Pero después ⁵ también Jesús mismo envió desde oriente hasta occidente, a través de ellos, el santo e indestructible mensaje de la salvación eterna. Amén.

Análisis

Como evidentemente tuvo la sensación de que la comunicación del mensaje del ángel por medio de las mujeres estaba en contradicción con v. 8c «y ellas a nadie dijeron nada de aquello», o le causaba dificultad esta parte del versículo, el copista del Codex Bobbiensis lo eliminó de un plumazo y creó un texto que sirviera de transición ⁶. El texto griego está lleno de expresiones que no son típicas de Marcos y ponen de manifiesto un sello marcadamente helenístico ⁷. La datación del texto breve puede partir de la consideración de que habría nacido antes o al mismo tiempo que el texto largo. Porque después del nacimiento del texto largo, cualitativamente mejor, el texto breve difícilmente habría tenido la autoridad que le reservan los testimonios textuales. Según esto, nos encontramos con él en el siglo II ⁸. Como lugar de nacimiento se podría apuntar Siria por la proximidad a Ignacio de Antioquía (cf. *infra*J).

Explicación

A los discípulos, destinatarios de la noticia a comunicar por medio de las mujeres, se describe como «Jos que estaban alrededor de Pedro». Esta denominación confirmaría la antigüedad del texto, ya que más tarde se habría hablado, probablemente, de los apóstoles. «Los que estaban alrededor de Pedro» tiene sus paralelos en Ignacio ⁹. Aunque con el texto se establece la conexión con la perícopa de la tumba, sin embargo esta reducida pieza adquiere una cierta independencia mediante la proclamación, a escala universal, que es confiada a los que estaban alrededor de Pedro. «Desde oriente hasta

5. Ψ k añaden: «apareció él»; 099: «se apareció a ellos».

6. Este dice: Illae autem cum exirent a monumento, fugerunt, tenebat enim illas tremor et pavor propter timorem.

7. τὸ ἱερὸν καὶ ἀφθαρτὸν κήρυγμα ἢ αἰώνιος σωτηρία. Cf. TayJor 614.

8. Con AJand, *Bemerkungen*, 177 s. Autores más antiguos indican el siglo IV (Lohmeyer 364; Klostermann 174).

9. Cf. IgnSm 3, 2.

occidente» corresponde a LXX Sal 112, 3. La descripción plerofórica del kerigma destaca su centralidad. El santo e indestructible kerigma (cf. IgMagn 6, 2: enseñanza indestructible) habla de una salvación eterna (cf. Heb 5, 9) Y quiere obrada. El amén conclusivo proviene de la utilización litúrgica del texto de la totalidad del evangelio.

2. *La conclusión larga, canónica* (16, 9-20)

Helzle, E., *Der Schluss des Markus und das Freer Logion*: ThLZ 85 (1960) 470-472; Farmer, W. R., *The Last Twelve Verses of Mark*, 1974 (MSSNTS 25); Hug, J., *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16, 9-20)*, 1978 (EB); Veerkamp, T., *Das Hinauswerfen der Diimonen. Ein eehter Markusechluss (Mk 16,9-20)*: Texte und Kontexte 17 (1983) 26-43.

9 Y resucitado en la madrugada, en el primer día de la semana, se apareció primero a María de Magdala, de la que él había expulsado siete demonios. 10 Aquella fue y lo anunció a los que habían estado con él (y) estaban tristes y lloraban. 11 Cuando aquéllos escucharon que él vivía y que había sido visto por ella, no la creyeron. 12 Después se reveló él a dos de ellos, que caminaban, en otra figura, cuando iban de camino por la región. 13 Y aquéllos fueron y lo comunicaron a los restantes. Pero éstos no les creyeron. 14 Y por último, se reveló a los once mismos, cuando estaban a la mesa. Y les reprendió su incredulidad y la dureza de su corazón, porque no habían creído a aquellos que le habían visto como resucitado. 15 Y les dijo: **Id** a todo el mundo y proclamad el evangelio a **toda** la creación. 16 El que crea y reciba el bautismo, será salvado, pero quien no crea, será condenado. 17 Estas señales acompañarán a los que se hicieron creyentes: en mi nombre expulsarán demonios, hablarán en lenguas nuevas, 18 y tomarán serpientes en sus manos, y si beben algo mortífero, no les hará daño. Impondrán sus manos a los enfermos y éstos sanarán. 19 El señor Jesús, pues, luego de haberles hablado, fue elevado al cielo y se sentó a la diestra de Dios. 20 Ellos salieron y predicaron por todas las partes, cooperando el Señor y confirmando la palabra mediante las señales que la acompañaban.

Análisis

En cuanto al contenido, 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 anunciadores 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 del evangelio de Marcos ni de Mateo 10.

En concreto, 9 s se refieren a Jn 20, 1.11-18 (María de Magdala); 11 recuerda a Lc 24,11; 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 11. Más bien, la incredulidad es una preocupación del autor. V. 14, la aparición a los once, tiene en cuenta (por la situación en la mesa) Lc 24, 36-43; Hech 1,4, pero no Mt 28, 16-20; Jn 20, 19-23. De igual manera, se puede establecer un lazo de unión entre la orden de misionar, recogida en 15 s, y Lc 24, 47, pero no con Mt 28,19; Mc 13, 10. De cualquier manera, el autor lo ha configurado libremente. Los signos anunciados en v. 17 s tienen sus paralelos en Hechos de los apóstoles: expulsión de demonios (16, 16-18), milagro de las lenguas (2, 1-11), milagro de las serpientes (28, 3-6), curaciones de enfermos (3, 1-10; 9, 31-35; 14, 8-10; 28, 8 s). El autor ha tomado lo del veneno mortal de un material narrativo oral. Se habla de la ascensión apoyándose en Hech 1, 9; Lc 24, 51. V. 20 es como un resumen de los Hechos de los apóstoles. La independencia del texto respecto del evangelio de Marcos, que alguien desearía poner en tela de juicio al ver que se habla de la incredulidad y 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 esperamos 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 ἀπιστεῖν 12. En contra de la pertenencia a Marcos está también el hecho de que las referencias paralelas, Mateo y Lucas, utilizaron como documento Mc 16, 1-8, pero, a partir de v. 9, cada uno de ellos va por su propio camino. 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 de los evangelios) 'de los sucesos pascuales, del πρῶτον, pasando por el μετὰ δὲ ταῦτα para llegar al ὕστερον. Probablemente fue utilizado como una especie de catecismo pascual en la enseñanza de la comunidad. La ausencia de indicación del sujeto en v.9 no debe llevar a suponer que se había narrado ya algo inmediata-

10. De manera distinta J. Schmid, *Einleitung in das NT*. Freiburg 61973, 221 s.

11. Contra Lohmeyer 362.

12. No es demostrable, o es infrecuente, en Mc la presencia de πρώτη σαββάτων, ἐκβάλλειν παρά, ἐκεῖνος sin acento, la utilización positiva de σημεῖον, εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα, πᾶσα κτίσις, ὁ κύριος Ἰησοῦς.

mente antes ¹³. Se menciona al Señor Jesús en el lugar decisivo de v. 19. Afirmar que el signo milagroso, prometido por el texto, jugaba todavía un papel importantísimo en las comunidades y decir que estas estaban estructuradas carismáticamente es ir demasiado lejos en las conclusiones ¹⁴. La reprimenda de la incredulidad pascual y la dependencia literaria respecto de Hechos de los apóstoles, hablan, más bien, en contra.

Al señalar la fecha de nacimiento del texto es importante tener presente que Treneo de Lyon (t ca. 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» ¹⁵. Puede afirmarse, pues, con seguridad que el texto nació en el siglo II. Numerosos reparos se oponen a que fuera redactado por el presbítero Aristión (ca. 100) ¹⁶. Como lugar de nacimiento se supone las Galias, Italia o Roma ¹⁷.

En cuanto a la estructura, la primera parte del texto está marcada por un movimiento temporal que se caracteriza por tres apariciones sucesivas. Las dos primeras preparan la tercera, pues los discípulos, a los que informan los que reciben la cristofanía, reaccionan con incredulidad en ambas ocasiones. Finalmente, ellos mismos llegan a tener un encuentro con el Resucitado. En él descansa el acento. Los once discípulos reciben la tarea de misionar, a la que va unida la promesa de signos milagrosos. Tal vez puede verse un crecimiento del clímax verbal en el cambio de *ἐφάνη* (9) a *ἐφανερώθη ἐν ἑτεροῖς μορφῇ* (12) y a *τοῖς ἑνδεκά ἐφανερώθη* (14). Al final se separan el Señor Jesús y sus discípulos (19 s: *μὲν-δέ*). Siguen su propio camino: aquél *εἰς οὐρανόν*, éstos al mundo, a predicar. Pero el Señor no abandona a los suyos. Así tenemos la división: 1) las apariciones (9-14), 2) la orden de misionar (15-18) y 3) el Exaltado actúa con los suyos (19 s) ¹⁸.

Explicación

Se fija en un esquema de tiempo la resurrección de Jesús. Este es un rasgo diferenciador respecto de los evangelios. Aquella tuvo lugar al amanecer del primer día de la semana; es decir: en el momento inmediatamente anterior al descubrimiento de la tumba vacía. Coinci-

13. Contra Lohmeyer 361.

14. Así Schweizer 210.

15. *adv. haer.* 3, 10,6. Posiblemente conocen ya la conclusión larga de Mc Justino, el Pastor de Hermas, el Evangelio de Pedro y la Epístola apostolorum. CL Aland, *Bemerkungen*, 171.

16. Así el encabezamiento de un manuscrito armenio escrito en el siglo X.

17. CL Schmid (nota 10) 223, Klostermann 174.

18. Mientras que Lohmeyer pretendería introducir un corte en v. 14, Schnackenburg 11, 328 ve atinadamente que éste se encuentra en v. 15.

diendo plenamente con Jn 20, 1 ss, María de Magdala es la agraciada con la primera aparición del Resucitado. Se la introduce de nuevo a pesar de Mc 16, 1. Empalmado con Lc 8, 2, se dice que Jesús expulsó siete demonios de ella y así la libró de una gran miseria psíquica y física. 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. Puede utilizarse el verbo ¹⁹ en la literatura cristiana primitiva para la primera presencia de Cristo que se deja ver desde el mundo del más allá. En la biblia griega se utiliza, en cambio, para la aparición de Dios ²⁰. El lenguaje se apoyaría ahí. Se indica una comprensión «sólida» de la resurrección no tanto a través del verbo ²¹ cuanto en que el Resucitado es concebido hasta su ascensión de alguna manera como morando sobre la tierra, aunque en estado oculto. María comunica su encuentro con el Resucitado a los discípulos, a los que se caracteriza con la expresión «los que habían estado con él». Sus lamentos y llanto giran en torno al muerto (cf. Jn 20,11; 2 Sam 14,2), pero expresan su falta de comprensión. Reaccionan ante la noticia con incredulidad. Para despertar su fe pascual será necesaria la cristofanía. Esto da credibilidad al mensaje pascual, pero es también una crítica a aquellos miembros de la comunidad que responden con la duda al mensaje. La expresión «el Resucitado vive» es también propia de Lucas ²². 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 discípulos (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 ²³, 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. También Jn 21, 14 utiliza el verbo *ἐφανερώθη* (se reveló) para la aparición del Resucitado. Los restantes discípulos reaccionan ante la noticia de ambos caminantes con la misma incredulidad que demostraron al escuchar las palabras de María. El acento recae en la tercera cristofanía, concedida a los once. Se la presenta como la última ²⁴, de manera que el texto en conjunto produce la impresión de ofrecer una enumeración de las apariciones pascuales completa desde

19. IgnMg 6, 1; Bern 14, 5. Cf. Bauer, *Wuirterbuch*, 1684.

20. LXX Núm 23, 4; Gén 35, 7 v. 1.

21. Así Schnackenburg II, 329.

22. Cf. Lc 24, 5,23; Hech 1,3; 9, 41; también 2 Cor 13,4.

23. Así Schweizer.

24. *ἕσπερον* tiene aquí significación superlativa (= en último término); por consiguiente, no significa «más tarde», como suelen traducir los comentaristas.

su perspectiva. Los once se encuentran comiendo. Se tiene en cuenta la defección 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. La extraordinariamente dura censura a los discípulos empalma con su reacción en los v. 11 y 13, pero no se refiere tan sólo a ellos, sino que va dirigida, además, a la comunidad, que tiene acceso, mediante la palabra, al Cristo viviente ²⁵. La fe se fía de la palabra proclamada, sin pretender la visión (cf. Jn 20, 29). La dureza de corazón censura la insensibilidad a la que ha llegado el corazón, que, según la concepción bíblica, es el órgano para la recepción de la palabra divina, la antena para recibir a Dios.

La instrucción del Resucitado a los once ²⁶ —no se les da el título de apóstol— se refiere a la tarea de misionar, cuya universalidad se expresará de dos maneras: ir a todo el mundo, predicar a toda la creación. En el revelarse Cristo a los once y aceptarlos de nuevo en su servicio quedará superada su incredulidad. Todo lo deben a la gracia de su Señor, que los llama para ser sus testigos.

15-18

No se desarrolla el mensaje a comunicar, sino que se lo presenta resumido en el concepto evangelio. No se puede interpretar aquí este concepto en el sentido de Marcos. En su unión con toda la creación se sitúa cerca de Col 1, 23. La expresión está acuñada en el judaísmo, donde se ensalza a Dios como rey de toda su creación (Jdt 9, 12), dueño, soberano de toda la creación (3 Mac 2, 2.7); o donde se le puede alabar en su amorosa entrega a toda la creación (3 Mac 6, 2) ²⁷. El evangelio a proclamar da a conocer, según esto, la soberanía que el Cristo resucitado ha comenzado a ejercer sobre toda la creación. La proclamación de la misión es ampliación de su posición de soberano liberador. Los hombres reaccionan al mensaje del evangelio con la fe o con la incredulidad. La fe incluye la disposición a recibir el bautismo. El bautismo recibido con fe obra la redención en el juicio final.

25. Los códices A C' añaden: «los que le han visto como al Resucitado de los muertos»,

26. El códice Freerianus W añade en este lugar, al tiempo que suprime «y él les habló», lo siguiente: «Aquellos se disculparon y dijeron: Este eón de la impiedad y de la incredulidad está bajo Satán, que no permite que lo que se encuentra bajo los espíritus impuros experimente la verdad y la fuerza de Dios (el texto es erróneo). Por eso, revela ahora tu justicia. Dijeron aquellos a Cristo. Y Cristo les respondió: Se ha cumplido el límite de los años para el poder de Satán. Pero se aproximan otras cosas horribles. Por los que pecan fui entregado a la muerte, para que ellos se conviertan a la verdad, no pecen más y hereden en el cielo la gloria incorruptible, obrada por el Espíritu, de la justicia...». El autor de este llamado *logion-Freer* toma a su cargo la defensa de los once discípulos censurados. Le preocupa el problema del pecado y del mal, que continúan existiendo después de la resurrección. Y él pregunta por la relación de la resurrección con la parusía de Cristo. Su alusión a otros horrores no pasa de ser una solución superficial del problema. Es importante la exigencia de conversión, que se deriva de la muerte de Cristo.

27. cf. 1 Cl 19, 3; 59, 3.

También en Tit 3, 5; 1 Pe 3, 21 se relaciona bautismo y redención. En el contexto, fe indica sólo: reconocimiento de la proclamada posición soberana del Resucitado 28. La contraposición de redención y condenación recuerda a Jn 3, 18. Pero aquí se refiere al juicio futuro. La cruda alternativa no se refiere tanto a la idea de que debe llamarse a todos los hombres a decidirse 29, sino que incluye el aspecto de promesa, pero más aún de amenaza. Junto a la palabra anunciada aparece la señal milagrosa. A diferencia de Mc 8, 11 s, se valora el signo en sentido positivo. La señal milagrosa no precede a la fe ni es expresión de un poder pleno conferido tan sólo a los discípulos (como Mc 6, 7-13), sino que debe servir como confirmación divina a todos los que creyeron. En esa señal se pondrá de manifiesto que Cristo es el nuevo Señor de la creación y que él pretende incluir la totalidad de la creación en la salvación. Las cinco clases de milagros enumeradas permiten reconocer un apoyo en lo narrado en Hechos de los apóstoles (cf. el análisis). Por consiguiente, no hay que referir el hablar en lenguas nuevas a la glosolalia o a la alocución en lenguas de ángeles, sino al acontecimiento de pentecostés, donde los discípulos hablan en muchas lenguas (cf. Hech 2, 11). La bebida inocua de veneno no tiene paralelo en Hechos, pero también allí culebra (Hech 28, 3-6) y veneno están en recíproca relación 30. Lc 10, 19 menciona el poder para pisar serpientes venenosas y escorpiones. Eusebio cuenta de Justo Barsabas que éste bebió veneno mortal, pero que «en virtud de la gracia del Señor, no experimentó consecuencias nocivas»³¹!. Las señales se producirán «en mi nombre», es decir: mediante la invocación del nombre de Jesús 32. Tienen por finalidad presentar de manera gráfica la actuación del Cristo exaltado, que está en su comunidad.

19-20

El acto final de los acontecimientos pascuales es, como en Lucas, la ascensión de Jesús. Ella pone fin a las apariciones legítimas del Resucitado. Una vez que ha resonado en el contexto de la misión a todo el mundo la posición del Exaltado como cosmocrator, aquí se le atribuye el título de Kyrios, que encaja perfectamente. La expresión «Señor Jesús» 33, presente en Pablo y en Hechos de los apóstoles, no

28. Schweizer desplaza aquí la fe a las proximidades del tener por cierto.

29. Este es el caso en el pasaje emparentado KgPt 4: «...para que los que oyen y creen sean salvados, mas los que no creen... no puedan decir en descargo suyo: no lo hemos oído».

30. El Evangelio de la infancia de Tomás 16 narra la curación de la mordedura de una serpiente venenosa. Cf. Is 11, 8.

31. *h. e.*, 3, 39, 9.

32. TosHul 2, 22 s, informa que rabí Ismael no permitió que su sobrino, el rabí Eliezar ben Dama fuera curado de una mordedura de serpiente por un tal Jacob, de Cepharsama.

33. A Koiné Θ leen sólo ὁ μὲν ὄν κύριος; suprimen. por tanto. el nombre de Jesús. Esto suena a fórmula.

aparece en ningún otro lugar de los evangelios. La ascensión de Jesús, que presupone la imagen bíblica del mundo, es presentada utilizando la ascensión de Elías al cielo (2 Re 2, 11; 1 Mac 2, 58). La *sessio ad dexteram Dei* habla de la entronización de Cristo y se expresa, también como fórmula, mediante el uso de Sal 110, 1³⁴. El carácter de fórmula de las expresiones que se refieren a la ascensión y exaltación/entronización permite suponer que el autor formula ya basándose en un credo cristológico. Los discípulos partieron y predicaron por doquier. Esta formulación tiene un paralelo al pie de la letra en Just., *Apo.*, 1,45,5 (¿dependiente de Mc 16, 20?), quien los presenta partiendo de Jerusalén³⁵. Tal concreción debería ser válida también en nuestro texto. Ellos experimentaron el apoyo eficaz del Kyrios, su cooperación, puesta de manifiesto en las señales milagrosas que les acompañaban. Estas confirmaron la palabra (cf. Heb 2, 3 s). Esta visión puede ser ya una mirada retrospectiva a una actuación misionera más prolongada y el reconocimiento agradecido de la ayuda recibida³⁶.

Resumen

Si admitimos que la conclusión larga de Marcos es una especie de catecismo pascual, será aconsejable la comparación con 1 Cor 15, 1-11. Si la confesión cristológica incorporada a este texto es anterior a los evangelios, Mc 16,9-20 puede ser una valoración del evangelio ya escrito. En la enumeración de las apariciones del Resucitado, el texto concede la profanía a la mujer. Coincidiendo con 1 Cor 15, 5, informa de la aparición al círculo íntimo de discípulos (1 Cor 15, 5: a los doce; Mc 16, 14: a los once). No se menciona la cristofanía de Pedro. El encuentro del círculo íntimo de discípulos con el Resucitado se convierte en fundamento de los sucesos pascales. La delimitación temporal entre la resurrección y la ascensión asegura la legitimidad de los testigos elegidos, pero hace que la resurrección aparezca como una especie de retorno del Resucitado a una vida terrena. En este punto tiene que centrarse la crítica teológica. La naturaleza del texto explica que no se mencione la cruz. La ausencia de ella aquí no debe tomarse directamente como motivo de una crítica. Es decisivo —y ello significa de nuevo una cierta coincidencia con 1 Cor 15, 11— que permanece la tarea de predicar el evangelio «por todas partes» y que precisamente y sólo en su orientación puede experimentarse la cooperación del Señor exaltado que permanece en su comunidad.

34. El minúsculo 1 lee: «a la diestra de Dios *Padre*».

35. *cf.* Herm s9, 25, 2: «Apóstoles y maestros, que han predicado a todo el mundo».

36. *e** Koiné *Θ* colocan al final de v. 20 un Amén.

A la hora de presentar una visión de conjunto de la influencia que el evangelio de Marcos ha ejercido sobre la teología y en la Iglesia hay que recordar el enjuiciamiento general de los evangelios sinópticos en la antigüedad, en la edad media y en la edad moderna. Durante 1800 años Marcos fue ensombrecido por el hermano mayor, el evangelio de Mateo, al que se consideró como el evangelio primero y más antiguo. Tal enjuiciamiento le valió a este último el aprecio preferente en la Iglesia.

Por lo que respecta a los evangelios, esto mismo puede afirmarse también respecto de la iglesia de la Reforma. Por consiguiente, hay que tomar *cum grano salis* la afirmación de que el evangelio de Mateo es el escrito preferido de la Iglesia católica. Y es válida sólo en una confrontación de Mateo y Pablo. Cuando la investigación crítica de los evangelios sinópticos nos ha enseñado que Marcos es el evangelio más antiguo, concepción completamente implantada también en el ámbito de la exégesis católica, al menos en las áreas lingüísticas alemana e inglesa, se ven las cosas de manera distinta. Porque si Marcos es el evangelio más antiguo, entonces Mateo y Lucas forman parte, en medida considerable, de la historia de la influencia de Marcos, se inscriben en ella. Pero en este lugar se pone plenamente de manifiesto el problema de la historia del influjo. La antigüedad y la edad media produjeron escaso número de comentarios de Marcos. La mencionada preferencia de Mateo, a la que se unió una lectura e interpretación de los evangelios sinópticos no permitió que el interés de cada evangelio concreto, el de Marcos o de la redacción o teología de Marcos, entrara en el campo de miras. Se armonizaron las afirmaciones de los sinópticos y, donde parecían desprenderse contradicciones, se practicó una nivelación recíproca. Todo esto fue fruto, en parte, de considerar lo escrito en los evangelios en sentido histórico estricto. El pre-juicio histórico no permitió ningún otro tipo de tratamiento.

Con todo, se disponía de otra posibilidad: la de hacer que los textos hablaran mirando a la comunidad que escucha. Así se empalmó con un desarrollo que había dejado huellas de su presencia en determinadas vetas de la tradición sinóptica, de manera especial en la

tradición de la parábola, pero también en determinados relatos de milagro antes de su fijación escrita por los evangelistas. Me refiero a la alegorización. Podemos recordar la interpretación alegorizante de la perícopa de la mujer con flujo de sangre y resurrección de la hija muerta de Jairo (Mc 5,21-43) y del relato del mendigo ciego de Jericó (10, 46-52), a las que se puede considerar como ejemplos clásicos de esta línea de interpretación. Frecuentemente una perspectiva histórico-salvífica se mezcla en la alegoría. El texto independiente de una perícopa se convierte en presentación autónoma de toda la «historia de la salvación» o de una parte considerable de ella.

Esa postura acrítica, puesta de manifiesto en la conexión de los textos con un trasfondo alegórico, pervive en la valoración parenética, preocupada principalmente por la utilización de las perícopas en la predicación. En ocasiones sorprende la captación atinada del núcleo de la perícopa o de un versículo, pero no se cae en la cuenta de las intenciones parenéticas y teológicas amplias del evangelio. Si se intenta presentar las líneas directrices determinantes de la interpretación de los antiguos, el exegeta apenas si sentirá ganas de revivirlas. Desde luego, no esperará, si se ocupa de la historia de la interpretación, experimentar sorpresas respecto de una nueva y prometedora interpretación del texto; ni tampoco si se enfrenta con la exégesis alegórico-tipológica ¹.

Las interpretaciones y maneras de entender numerosos textos sinópticos permanecieron idénticos durante siglos. No fue infrecuente que una concepción, defendida por el teólogo griego Teofilacto apareciera con el mismo rostro o sólo con ligeros retoques en Calvino, en Erasmo o en autores de siglos posteriores. El factor sorpresa está, más bien, en otro campo. La confrontación de la opinión firmemente establecida en la historia de la interpretación con el sentido original de un texto puede descubrir un desarrollo que requiere la reconsideración del texto primigenio. Y justamente aquí radica la posibilidad de nuevos impulsos para la teología y para la Iglesia. Precisamente en este punto se pone de manifiesto que el estudio de la historia de la interpretación es gratificante, sobre todo en un comentario ecuménico. En este orden de cosas puede compararse, a modo de ejemplo, las tomas de postura respecto de la cuestión del sábado, del ayuno o de la tradición (2, 18-22; 2, 23-3, 6; 7, 1-23).

1. K. Lehmann, *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, en J. Schreiner (ed.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971, 40-80, aquí 77, anima, en sus consideraciones estimulantes y desafiantes para la exégesis, a ocuparse de la interpretación escriturística de los antiguos y promete sorpresas. Digna de ser tenida en cuenta es la frase: «Pero la actitud que no tiene en cuenta la historia debe preguntarse por qué la Iglesia, durante diecisiete siglos, pudo entender de manera distinta, y presumiblemente no en vano, el “asunto” de la verdad de Dios en la Escritura».

El cambio copernicano en el enjuiciamiento del evangelio de Marcos se produjo en el siglo pasado mediante la formación de la teoría de las dos fuentes. Esta deriva de K. Lachmann, que fue un filólogo clásico, y de C. G. Wilke, que siendo párroco protestante pasó a la Iglesia católica². La teoría de las dos fuentes, que presupone la prioridad de Marcos, situó a éste como el evangelio más antiguo en el punto central de la investigación sinóptica. Marcos pasó a ser interesante en varios aspectos. Según la orientación de la investigación respectiva, se utilizó el evangelio más antiguo como punto de partida para reconstruir la vida y obra del Jesús histórico, para el despliegue de la más antigua historia de los dogmas (W. Wrede) o para demostrar que el mito habría entrado ya tempranamente en las tradiciones de Jesús³. La historia de las formas, que había desatado la Investigación de la Vida de Jesús, hizo que el interés por cada uno de los sinópticos pasara momentáneamente a un segundo plano. Es digno de tener en cuenta que la investigación de la historia de la redacción, que dedicó su atención a cada evangelio e intentó tomar en serio a los evangelistas como teólogos independientes, no comenzó por Marcos, a pesar de que cabría esperar esto si se tiene en cuenta la prioridad de Marcos y la teoría de las dos fuentes. El que se comenzara con la doble obra de Lucas (H. Conzelmann), al que después siguió Marcos (W. Marxsen) se debió, tal vez, a que era más difícil penetrar en el teólogo Marcos que en los otros sinópticos; y también a que los perfiles de su concepto teológico no son fácilmente reconocibles. Es verdad que W. Wrede con su obra sobre el secreto mesiánico y E. Lohmeyer con su comentario, y también con su *Galilaa und Jerusalem*, allanaron considerablemente el camino a la consideración de la crítica e historia de la redacción.

Actualmente nos encontramos en un estadio de la investigación de Marcos en el que una historia de la redacción que exagera sus acentos, ha provocado su crítica justificada. Además, en conexión con el comentario del evangelio más antiguo, hay que observar una vuelta más marcada al Jesús histórico (R. Pesch). Habrá que tener cuidado en evitar unilateralidades. Una de ellas consistiría en sobrevalorar las posibilidades del teólogo Marcos, que está ligado a tradiciones, pero también y más aún la posibilidad de extraer del texto del evangelio conclusiones históricas acerca de la situación de la comunidad destinataria de la obra de Marcos. Otro peligro consiste en no prestar atención a los conocimientos que la investigación sinóptica de los

2. Merece la pena mencionar esto teniendo en cuenta que la teoría de las dos fuentes fue despreciada durante largo tiempo en la Iglesia católica.

3. Cf. Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung*, 124-140; W. G. Kümmel, *Das NT. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 1958 (JA III/3), 179-190.362-367.

últimos cincuenta años ha aportado. Los descubrimientos en el tema de la estructura, de la preocupación y carácter de los evangelios tiene validez también para Marcos. En este punto, el evangelio más antiguo no ocupa una posición desigual. La necesidad de replantear el tema del Jesús histórico no debe hacernos caer de nuevo en las aporías de la Investigación de la Vida de Jesús.

El exegeta es también teólogo. Por consiguiente, y presupuesta la clara separación de los métodos, no puede dejarle indiferente el trabajo del teólogo o del dogmático; de igual manera que le invade el deseo de que su trabajo no sea ignorado por aquéllos. La elaboración de la historia del influjo de un escrito neotestamentario en la teología sistemática del presente, o mejor: un primer intento fragmentario e incompleto en esta dirección, constituye una aportación para determinar la relación entre exégesis y dogmática. En este campo queda aún mucho por hacer y por descubrir bastantes sorpresas. Si el exegeta es, consciente o inconscientemente, teólogo y, por consiguiente, está marcado, consciente o inconscientemente, por una determinada posición teológica, no es de extrañar que ésta repercuta también en la interpretación del evangelio de Marcos. M. Werner ha rechazado atinadamente una influencia de la teología paulina sobre Marcos en sentido histórico, pero la influencia de la teología paulina, y especialmente de la doctrina paulina sobre la justificación, pervive con pujanza en los intérpretes de Marcos. Sorprende esto a los exegetas católicos en la lectura de comentarios protestantes (ejemplo clásico: Lutero a Mc 5, 25-34). Es indudable que el exegeta protestante encontrará algo similar en los comentarios católicos. En la medida en que la estrecha base de un evangelio permite emitir un juicio, hay que reconocer que el exegeta estudioso de la historia del influjo de textos evangélicos comprobará que los protestantes han prestado mayor atención al tema exegético que los dogmáticos católicos. Y esto no es un juicio de valor, sino la consecuencia de una influencia teológica. Naturalmente existen excepciones en ambas confesiones (ef. el extraordinario compromiso bíblico-teológico de K. Barth). Sin embargo, la manera de tratar el dogmático la Biblia o los resultados de la exégesis aparece al exegeta rodeada de interrogantes⁴. Todos los interesados en el tema están de acuerdo en que los textos del evangelio tienen que ser algo más que un relleno o la apoyatura de una hipótesis teológica. Las dificultades de comprensión nacen allí donde el arranque de interpretación del teólogo sistemático parece ser distinto que el del exegeta. Si éste parte de un juicio histórico, tiene que haber un

4. Para la problemática, ef. K. Reinhardt, *Der dogmatische Schriftbeweis*, Múnehen 1970.

plano de comprensión que no se limite a situar el nuevo testamento como la primera sección de la historia de los dogmas. Con todo, también esta visión, que sirve al intento de demostrar la continuidad esencial de la fe, está justificada. El teólogo sistemático parte de un análisis del tiempo y de sus problemas de fe o los incluye de forma determinante en su reflexión. Es imprescindible que el exegeta tenga más en cuenta esta perspectiva. Aquí está una de las raíces de la frecuentemente afirmada y lamentada crisis de la exégesis del momento presente. El evangelio de Marcos sale al encuentro del exegeta, 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, despierta 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.