

COMENTARIO
BIBLICO
HISPANOAMERICANO

Comentario Bíblico y Exégesis

COMENTARIO BIBLICO

COMENTARIO
BIBLICO
HISPANOAMERICANO

MARCOS
por Guillermo Cook y Ricardo Foulkes

COMENTARIO BIBLICO

HISPANOAMERICANO

CONSEJO EDITORIAL

Editores:

Justo L. González
C. René Padilla
Guillermo Cook
Marcos Antonio Ramos

Coordinador general:

Eugenio Orellana

Presidente de Editorial Caribe:

Juan Rojas



editorial caribe

© 1990 Editorial Caribe
3934 S.W. 8th Street, Suite 303
Miami, Florida 33134, U.S.A.

EX LIBRIS ELTROPICAL

Oficinas editoriales:
Apartado 1307-1000
San José, Costa Rica
Caseros 1275, Florida
1602 Buenos Aires, Argentina

Primera edición: 1990

ISBN: 0-89922-377-X

Reservados todos los derechos. Prohibida
la reproducción total o parcial de esta obra
sin la autorización escrita de los editores.

La Colección «Comentario Bíblico Hispanoamericano»
es publicada por Editorial Caribe con la cooperación de
la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Impresión: Editorial Presencia Ltda.
Calle 23 N° 24-20 Bogotá, Colombia, S. A.

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

Presentación general

«Lámpara es a mis pies tu Palabra y lumbrera a mi camino», cantaba el poeta de antaño. Aquella lámpara que hace siglos iluminó los pasos del poeta hebreo sigue hasta el día de hoy alumbrando el camino de quienes se acogen a su luz. Sin ella, los caminos de nuestro siglo son tan oscuros como los de las peores épocas de la humanidad. Nos ha tocado caminar en medio de guerras y rumores de guerras, entre pestilencias que matan de noche e injusticias que matan de día. La noche es oscura; el camino, incierto. Hay luces que nos deslumbran y nos hacen perder el camino. Empero, hoy como antaño, la Palabra de Dios sigue siendo lámpara a nuestros pies y lumbrera a nuestro camino.

La importancia y autoridad de las Escrituras fueron principios fundamentales de la Reforma Protestante del Siglo XVI. Empero tal énfasis sobre la Biblia no es característica exclusiva de la Reforma Protestante. Tanto es así, que bien podría decirse que la historia de la iglesia no es sino un largo comentario que el pueblo creyente ha ido escribiendo, no solo con sus palabras, sino también con sus actividades. Buen comentarista fue el cristiano que entregó su vida por su fe. Buen comentarista fue el que supo amar al prójimo, hacer justicia, anunciar perdón. Mal comentarista fue el que persiguió a quienes no concordaban con él, o el que usó de su fe para escapar de su responsabilidad frente al prójimo. Y, si bien es cierto que en la Reforma del siglo XVI la Biblia jugó un papel de suma importancia, también es cierto que en nuestros días, a fines del siglo XX, otra gran reforma comienza a despuntar; y en ella, como en la del siglo XVI, el redescubrimiento de las Escrituras ha de jugar un papel central.

La lámpara que alumbró el camino es útil en tanto y en cuanto su luz se dirige hacia el camino por donde andamos. Hay que cuidar de la lámpara; hay que asegurarse de que sus lentes estén limpios; pero al fin de cuentas lo más importante es ver el camino mismo a la luz de la lámpara.

Es por eso que un comentario como el presente ha de tratar, no solamente del texto en la situación original en que fue escrito, sino también del texto dentro del contexto en que nos ha tocado vivir.¹ Hay comentarios

¹ En los comentarios, la sección «el texto en nuestro contexto» aparece destacada con un fondo de color.

escritos en otros tiempos y otras latitudes que nos son todavía de gran provecho. Pero no nos basta con tales recursos. Ya nos va haciendo falta un comentario que arroje la luz de la Palabra sobre los ásperos caminos por los que transita el pueblo de habla hispana en todo este vasto hemisferio; ya nos va haciendo falta un comentario escrito por quienes acompañan a nuestro pueblo en ese duro camino; ya nos va haciendo falta, como nuestro propio título lo llama, un «Comentario Bíblico Hispanoamericano».

Es nuestro deseo y nuestra esperanza que el Comentario Bíblico Hispanoamericano sea a la vez un llamado y una contribución a ese redescubrimiento de las Escrituras.

EL CONSEJO EDITORIAL

Bibliografía

Texto y versiones

Biblia de Jerusalén, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.

Biblia Latinoamérica, Ediciones Paulinas, Madrid, 1972.

Nueva Biblia Española, Ediciones Cristiandad, Madrid y Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1982.

Septuaginta o Versión de los Setenta. Traducción al griego del Antiguo Testamento que usó la iglesia primitiva.

Versión Reina Valera Revisada, Revisión de 1960, Sociedades Bíblicas Unidas, Miami.

Versión Popular: Dios Habla Hoy, Sociedades Bíblicas Unidas, Miami, 1983.

Léxicos y diccionarios

An Analysis of the Greek New Testament, Max Zerwick and Mary Grosvenor, Universidad Pontificia Gregoriana, Roma, 1981.

Concordancia analítica greco-española del Nuevo Testamento greco-español, de J. Stegenga y Alfred Tuggy, CLIE, Barcelona, 1985.

Diccionario Ilustrado de la Biblia, Editorial Caribe, Miami, 1974.

Diccionario del Nuevo Testamento, X León-Dufour (ed.), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977.

Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980.

A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, University of Chicago Press, 1957 (traducido y editado por W. F. Arndt y F. W. Gingrich del Léxico alemán por W. Bauer, 1942-52).

Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús: 175 a.C. - 135 d.C., vols. i, ii, Emil Schürer, 1886-1909. Edición inglesa, 1964, dirigida y revisada por Geza Vermes, Fergus Millar y Matthew Black. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985.

A Textual Commentary of the Greek New Testament, Bruce M. Metzger (ed.) United Bible Societies, New York, 1971.

Theological Dictionary of the Greek New Testament, vols. i-x, Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich, Eerdmans, Grand Rapids, 1962-1976.

Comentarios y otros libros

- Bravo Gallardo, Carlos, *Jesús, hombre en conflicto: El relato de Marcos en América Latina*, Serie Presencia teológica, No. xxx, Editorial Sal Terrae, Santander, 1986. Estudio socio-literario, 310 pp.
- Cárdenas Payares, José, *Un pobre llamado Jesús: Relectura del Evangelio de Marcos*, Casa Unida de Publicaciones, 1982, 175 pp.
- De la Calle, Francisco, *Situación al servicio del kerigma (cuadros geográficos del Evangelio de Marcos)*, Instituto Superior de Pastoral, Salamanca, 1975. Texto especializado, 246 pp.
- Delorme, Jean, *El evangelio según San Marcos*, Cuadernos Bíblicos, nos. 15-16, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1986, Manual para estudio en pequeños grupos, 117 pp.
- González, Justo L., *Historia ilustrada del Cristianismo*, vols. i-x, Editorial Caribe, Miami, 1978-1988.
- Lane, William L., *The Gospel of Mark*, de la serie *New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1974. Estudio exegético aplicado, 652 pp.
- Martin, Ralph, *Mark: Evangelist and Theologian*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids (MI), 1972. Estudio analítico, 240 pp.
- Mateos, José, *Los "doce" y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982. Texto especializado, 304 pp.
- Myers, Ched, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Orbis Books, Maryknoll, 1988, Análisis socio-literario del texto, 500 pp.
- Pronzato, Alessandro, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos*, vols. i-iii, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982. Estudio exegético-aplicado, 945 pp. en total.
- Schnackenburg, Rudolf, *El Evangelio según San Marcos*, 2 vols., serie *El Nuevo Testamento y su mensaje*, Editorial Herder, Barcelona, 1980. Estudio exegético devocional, total 570 pp.
- Schmid, Josef, *El Evangelio según San Marcos*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1981. Estudio exegético aplicado, 452 pp.
- Taylor, Vincent, *Evangelio según San Marcos*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979. Exégesis analítica del texto griego, 835 pp.

Tabla de Abreviaturas

BJ.	Biblia de Jerusalén
BLA.	Biblia Latinoamérica
NBE.	Nueva Biblia Española
RV R.	Versión Reina Valera Revisada
VP.	Versión Popular
AGNT.	An Analysis of the Greek New Testament

CAGENT.	Concordancia analítica greco-española del Nuevo Testamento greco-español
DIB	Diccionario Ilustrado de la Biblia
DNT.	Diccionario del Nuevo Testamento
DTNT.	Diccionario Teológico del Nuevo Testamento
GELNT.	A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature
HIC	Historia Ilustrada del Cristianismo
HPJTJ.	Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús
TCGNT.	A Textual Commentary of the Greek New Testament
TDGNT.	Theological Dictionary of the Greek New Testament

Abreviaturas de Textos más usados

- AGNT - *An Analysis of the Greek New Testament*, Max Zerwick and Mary Grosvenor, Universidad Pontificia Gregoriana, Roma, 1981.
- BJ - *Biblia de Jerusalén*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.
- BLA - *Biblia Latinoamérica*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1972.
- CAGENT - *Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento Greco-Español*, de J. Stegenga y Alfred Tuggy, CLIE, Barcelona, 1985.
- DIB - *Diccionario Ilustrado de la Biblia*. Editorial Caribe, Miami, 1974.
- DNT - *Diccionario del Nuevo Testamento*, X. León-Dufour (ed.), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977.
- DTNT - *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1980.
- GELNT - *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, 1957 (traducido y editado por W.F. Arndt y F.W. Gingrich del Léxico alemán por W. Bauer, 1949-52).
- HIC - *Historia ilustrada del cristianismo*, Justo L. González, vols. i-x, Editorial Caribe, Miami, 1978-1988.

HPJTJ - *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús: 175 a.C.-135 d.C.*, vols. i & ii, Emil Schürer, 1886-1909. Edición inglesa, 1964, dirigida y revisada por Geza Vermes, Fergus Millar y Mathew Black. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985.

NBE - *Nueva Biblia Española*, Ediciones Cristiandad, Madrid y Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1982.

RV - *Versión Reina Valera*, Revisión de 1960, Sociedades Bíblicas Unidas, Miami.

TCGNT - *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, Bruce M. Metzger (ed.), United Bible Societies, New York, 1971.

TDGNT - *Theological Dictionary of the Greek New Testament*, vols. i-x, Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich, Eerdmans, Grand Rapids, 1962-1976.

VP - *Versión Popular: Dios Habla Hoy*, Sociedades Bíblicas Unidas, Miami, 1983.

Introducción general

La Biblia es la Palabra de Dios. Pero no en abstracto. Habla a cada ser humano a través de la historia en medio de situaciones y contextos particulares. Nuestro propio contexto es ese mundo de lengua castellana a lo ancho y largo de nuestro hemisferio y que se llama Hispanoamérica. Nuestro contexto también es aquella cultura milenaria que se ha denominado Indoamérica y nuestros pueblos afrocaribeños. Es en el contexto específico de esta gran variedad sociocultural que queremos que Dios nos hable hoy a través de uno de los libros más fascinantes del Nuevo Testamento, el Evangelio según Marcos. La autoridad de las Escrituras —y de Marcos— consiste precisamente en su capacidad de acercarse a nuestras realidades con el fin de librarnos del pecado y transformar nuestras personas, comunidades y contextos sociales. Por esto sabemos que la Biblia es la revelación de Dios en nuestra historia.

Pero esto no es todo. La acción de Dios se percibe también a través del proceso de transmisión de las Escrituras. Al comunicar su Palabra, Dios respetó la personalidad, la experiencia y la creatividad de los autores bíblicos. Cada evangelista trabajó con las historias que recibió acerca de Jesucristo organizándolas de manera coherente y creativa, en respuesta a los desafíos de su particular contexto social y eclesial. Por esta razón, los cuatro evangelios tienen semejanzas y también diferencias entre sí, a veces significativas. Pero, precisamente la particularidad del mensaje de cada evangelista nos confirma la inspiración divina de esa Palabra.

Por fe aceptamos que la interacción dinámica del Espíritu Santo con la creatividad de Marcos generó un mensaje para una situación particular del siglo primero que, por la acción continua del Espíritu, tiene relevancia para todos los seres humanos en todas las edades y rincones de la tierra. El propósito de este comentario será demostrar que el Evangelio de Marcos tiene un mensaje poderoso y pertinente para nosotros en América Hispana.

Las coordenadas de este comentario

Afirmamos la continuidad del proceso hermenéutico: Jesús interpretó el Antiguo Testamento y ejemplificó la corriente profética; la tradición

oral de la iglesia primitiva interpretó la vida y el mensaje de Jesús; lo cual, a su vez, fue interpretado por Marcos y sus colegas evangelistas. Y en cada período de la historia, la iglesia ha interpretado los evangelios. A nosotros nos corresponde hacer lo mismo, tomando en cuenta todo este proceso.

Precisamente para ayudarnos en ello recomendamos el estudio esmerado de la presente Introducción general. Nos pondrá en contacto con el «verdadero Marcos». Junto con los otros tres evangelistas, él es nuestra única vía de acceso al personaje histórico Jesús y a la predicación de la iglesia primitiva sobre él, sus enseñanzas y acciones.

Las Escrituras: el marco teológico del Evangelio

Si la Biblia es la Palabra de Dios, es importante situar nuestro Evangelio en el contexto del Antiguo Testamento y la fe que profesaban los judíos. Para el evangelista Marcos Jesús no surgió de la nada, sino de un pueblo adorante que Dios había preparado en alguna medida mediante los libros sagrados. Por tanto, hallamos referencias constantes a la revelación ya consignada a dicho pueblo. A veces Marcos cita el Antiguo Testamento por medio de la fórmula «Como está escrito en...» A veces solo alude indirectamente a ideas y frases de la esperanza mesiánica, para luego interpretarlas de forma inesperada. En todo caso, el Evangelio está permeado de la convicción de que el Dios de Abraham y de David ha hecho en Jesús su obra culminante. Es más, Marcos escoge como punto de entrada de la historia de Jesús, no su nacimiento (como en Mateo y Lucas) ni su pre-existencia con el Padre (como en Juan), sino su inserción en un movimiento profético en torno a Juan Bautista. Dicho movimiento es visto por Marcos como una renovación que cumple las antiguas Escrituras. Y cuando Jesús inicia su propio ministerio, su prédica está saturada de frases del Antiguo Testamento. Para Marcos, Dios previó esta venida al mundo de su propio Hijo y dejó constancia de ello en los libros de la Biblia hebrea. Todo el ministerio de Jesús, y en particular la Pasión, cumple las profecías antiguas y Juan es su precursor.

También debemos esforzarnos por ubicar al Evangelio *según* Marcos en el contexto de los cuatro evangelios. Aunque es casi seguro que relatos sobre la vida de Jesús circulaban entre las congregaciones cristianas desde el principio, los evangelios no se plasmaron en forma escrita sino hasta las últimas décadas del primer siglo de nuestra era. Esto fue algunos años después de que se redactara la literatura epistolar. Empero, los evangelios aparecen en el canon del Nuevo Testamento en lugar privilegiado, en reconocimiento del carácter fundamental de la vida y pasión de nuestro Señor para la predicación y práctica de la iglesia. Pero, ¿por qué cuatro evangelios? ¿Por qué hay tanto material común en tres de ellos? ¿Y por qué las diferencias, a veces marcadas? Son preguntas válidas que se

responderán en otro volumen de esta serie. Cabe decir solamente que desde el principio, la iglesia ha reconocido que solo hay un evangelio, aunque visto desde cuatro ángulos diferentes: el Evangelio *según* (y no *de*) Marcos, y según cada uno de los otros evangelistas. Cada cual relata e interpreta el evento Jesucristo desde ópticas diferentes, respondiendo a las necesidades particulares de iglesias en la cuenca del Mediterráneo durante el siglo primero. Los tres primeros evangelios —Mateo, Marcos y Lucas— se denominan «sinópticos», porque tienen un punto de vista y mucho material compartido. Según el consenso, el punto de referencia común es Marcos¹ aunque Mateo y Lucas seguramente acudieron a otras fuentes escritas y orales para completar sus documentos (Lc. 1.1,2).

El Evangelio de Marcos ocupa en nuestros días un lugar privilegiado entre los cuatro. No fue siempre así. Salvo las excepciones que notaremos en su debido momento, Marcos casi no es mencionado durante los primeros dos siglos después de Jesucristo. Se le consideraba apenas un sintetizador de Mateo. De hecho, en el primer listado «oficial» de libros del Nuevo Testamento que rigió en las iglesias de Occidente, Marcos aparece como el último Evangelio, después de Mateo, Juan (los dos evangelios «apostólicos») y Lucas. La posición que hoy tienen en nuestras Biblias se impuso más tarde, siguiendo el orden en que se suponía que fueron escritos. Tal vez como señal de la poca estima en que se tenía a Marcos, únicamente tres comentarios sobre este Evangelio han quedado de los primeros trece siglos de nuestra era.² Posteriormente, y hasta el siglo pasado, se lo consideraba un tosco y enigmático resumen del Evangelio privilegiado, Mateo. Gracias a la seriedad de los estudios textuales en décadas pasadas, todo esto ha cambiado.

El Evangelio de Marcos en contexto histórico

Era la década de los 60 del primer siglo de nuestra era. Treinta y cinco años después de la resurrección de Jesucristo, la mayoría de los testigos oculares de su ministerio había muerto, no pocos de ellos martirizados. En Roma, el pequeño pero creciente número de cristianos sufría bajo la bárbara persecución de Nerón. Y en Palestina, después de años de protesta y de innumerables insurrecciones, se gestaba una guerra sin cuartel entre un pueblo oprimido y las huestes de la mayor potencia del mundo. En medio de esta situación, los cristianos se preguntaban por qué su Señor

¹Casi toda la estructura narrativa de Mateo y Lucas está en Marcos. Pero cuando Mateo y Lucas se apartan de Marcos, es en los mismos pasajes. Lucas se acomoda más a la secuencia de la primera mitad de Marcos y Mateo a la segunda mitad. Keith F. Nickle, *The Synoptic Gospels: An Introduction*, John Knox Press y SCMP Press, pp. 79-83, Londres, Atlanta, Londres, 1981/1982.

²Se podría argumentar que Mateo y Lucas son, de cierta forma, también comentarios sobre Marcos que fueron escritos para responder más ampliamente a las necesidades catequéticas que surgían en las iglesias del primer siglo.

demoraba tanto en regresar, de acuerdo a su promesa. Estaban desanimados y confundidos por los mensajes contradictorios que escuchaban de boca de llamados apóstoles y profetas quienes decían validar sus enseñanzas con espectaculares señales. Fascinados por la resurrección de Cristo, falsos cristos propugnaban doctrinas gnósticas y docéticas.³ Algunos desmerecían la divinidad de Jesucristo mientras que otros negaban su plena humanidad. En suma, estos falsos apóstoles debilitaban y distorsionaban el corazón del *kerygma* cristiano, el mensaje de la cruz. ¿Cómo combatir estas herejías?

Por supuesto, circulaban las cartas de Pablo. En algunas de ellas el apóstol también se había encarado a las tendencias mencionadas (1 Co. 12.3; 2 Co. 11.4, 13; Gá. 1.8, 9; Col. 2.8-10). Empero, por algún motivo, Pablo tuvo poco que decir acerca de la vida de Jesucristo.⁴ Como ya hemos visto, probablemente circulaban versiones de la vida de Jesucristo, fragmentos de la predicación apostólica que resumían sus hechos y controversias, parábolas y dichos (*logia*), muerte y resurrección. No obstante, faltaba una visión de conjunto. Las narraciones aisladas serían demasiado fáciles de manipular en función de intereses particulares. En razón de esto, la identidad de las pequeñas y frágiles congregaciones cristianas peligraba, porque poco a poco se estaba perdiendo la memoria del significado de los hechos y de las palabras de Jesús.

Había llegado el momento de poner en orden la tradición apostólica, recogiendo también el testimonio de testigos oculares antes de que estos desaparecieran para siempre. Por encima de todo, se necesitaba una explicación teológica de la vida de Jesucristo para ayudar a las iglesias en el cumplimiento de su misión. El Espíritu Santo ya tenía preparada a una persona. Se le conoce como Marcos.

Sin duda, las iglesias para las cuales Marcos escribió su Evangelio estaban conscientes de ser parte de la larga historia de la acción de Dios a través de un pueblo. Israel fue escogido por Yahvé para servir a los pueblos y naciones en el mundo y se encerró en su propia religiosidad. Las iglesias cristianas formaban parte de un nuevo pueblo, escogido por Dios con el fin de servir a todas las demás naciones que sufrían por falta del conocimiento del amor y perdón divino. Para entender el Evangelio de Marcos es importante ubicarlo, entonces, en el contexto histórico del

³El gnosticismo (de *gnosis*, conocimiento) es una corriente mística oriental de rancio abolengo que penetró en el mundo grecorromano. El llamado «gnosticismo cristiano» (que aun perdura en la teosofía y en los rosacruces) es sincretista y radicalmente dualista. Propugna una total oposición entre el espíritu bueno y la materia mala. La salvación se alcanza subyugando el cuerpo al espíritu hasta alcanzar el pleroma o la plenitud. Influenciado por el gnosticismo, el docetismo (de *dokéo*, apacentar) enseñaba que la encarnación y la muerte de Jesús acontecieron solo en apariencia. Ciertas tendencias docetistas y gnósticas perduran en la fe cristiana hasta hoy.

⁴Que el apóstol conocía algunos datos importantes sobre la vida de Jesucristo, además de su muerte y resurrección, se puede deducir de algunos de los incidentes que recoge (cp. Ro. 1.3; 15.8 y Gá. 4.4). Ver Martin, pp. 145-46.

pueblo para quien Jesucristo dio su vida.

Queremos conocer el ambiente religioso, social, cultural y político de Palestina, una pequeña provincia del imperio romano, durante los primeros 30 años de nuestra era. Religión, economía y política son aspectos inseparables de la vida humana, y más aun en la cosmovisión antigua. Con todo, el siguiente análisis de cada una de las tres dimensiones en la vida del pueblo judío a través de la historia bíblica merece ser tratado por separado, con énfasis particular en los tiempos de Jesús y de Marcos.⁵

La dimensión religiosa. En el corazón de la fe de Israel se encuentra su elección de parte de Dios. Todos los demás temas teológicos giran en torno a la elección. La Alianza (el Pacto) tiene consecuencias religiosas, morales y políticas. La voluntad de Dios sobre las relaciones humanas se concreta en sus leyes. Y la vida o la muerte de Israel—su propia existencia como pueblo de Dios—están en juego en su cumplimiento.

¿Cómo se determina la interpretación correcta de la voluntad de Dios? Hubo en Palestina dos esquemas originales, dos lógicas diferentes, dos maneras de entender la obediencia a Yahvé. El Antiguo Testamento recoge ambos porque, en el comienzo, eran dos caras de una única revelación divina en el Sinaí y en el desierto. El primero, la Ley de la Pureza, tiene su apoyo en la tradición sacerdotal del templo en Jerusalén. Define la identidad del pueblo en torno a su pureza ritual a tres niveles simbólicos: (1) el trabajo y alimento (Lv. 11.17), que tienen que ver con el diezmo, el sábado y el jubileo (Lv. 23; 25; 27); (2) la comunidad (Lv. 12-15), que se preocupa por la situación social y religiosa (Lv. 18-20); y (3) la sinagoga y el templo (Lv. 21-22:24; 26) en donde se lleva a cabo el culto (Lv. 1-10).⁶ La otra cara de la Ley de pureza es el código de deudas que prescribe los deberes y la posición social de todo israelita. El segundo, que aparece frente a los excesos del primero, es la Ley de la Alianza. Esta tradición profético-deuteronomica tuvo más auge entre grandes profetas, como Isaías y Jeremías, que denunciaban en el templo y la corte de Jerusalén, y profetas campesinos de la talla de Oseas, Joel y Amós, en el Norte. En síntesis, la Ley de la Alianza pregona que la esperanza del pueblo—aquello que protege su vida e identidad—es la justicia; es preocuparse por los que sufren, como lo hizo Yahvé con Israel en Egipto. ¿Cómo se define la manera en que Dios es santo? Una vez más discrepan los dos esquemas. Desde la perspectiva de la Alianza, la santidad divina tiene que ver con la misericordia a través de la cual Dios mira al afligido.

⁵Las siguientes páginas se deben sustancialmente al excelente trabajo de Carlos Bravo Gallardo, *Jesús, hombre en conflicto: El relato de Marcos en América Latina*, Sal Terrae, Santander, España, 1986, pp. 45-54. Ver también Joaquín Jeremías, *Jerusalén en los tiempos de Jesús*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.

⁶Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Maryknoll, N.Y. Orbis Books, 1989, p. 74. Ver el tratamiento amplio de este tema en las pp. 69-80.

En cambio la Ley de la Pureza percibe la santidad de Dios como una separación que distancia y excluye al pecador de Dios y a su pueblo de los pueblos impíos. Según la Alianza, Dios promete la tierra a todos por igual y gratuitamente.

La promesa (el *shalom*, bienestar integral, salvación) se recibe como fruto del amor a Dios y de la misericordia para con el prójimo. En cambio, la lógica de la pureza divide a la población en diferentes estratos de santidad, de acuerdo a su posibilidad de cumplir con su deuda religiosa y social.

Podemos imaginar que estos dos esquemas a menudo entraron en contradicción. Por cierto, estuvieron en pugna durante siglos, como se echa de ver en los libros proféticos. Ante la desecración de la fe de Israel durante la dinastía de los hasmoneos (macabeos)⁷ surgió un movimiento de avivamiento y de purificación, que llegó a ser dominante. Un movimiento laico de escribas y fariseos⁸ (los *hasidim*, «piadosos») impulsó una resistencia reformista,⁹ que consiguió arrebatar de los sacerdotes el monopolio de la pureza y de las leyes. Pero, lamentablemente, la reforma no resultó en libertad para el pueblo. Más bien acentuó la marginalidad sociorreligiosa de las masas, como resultado de un énfasis desmesurado —y desubicado— sobre un código de pureza. Los fariseos, que pudieran haber sido sus guías, despreciaban al pueblo pobre.

Colocaron el conocimiento de la ley (*torá*), y de la tradición (*halaká*) que ellos habían añadido, fuera del alcance de las personas comunes y corrientes. Con todo, el pueblo los apreciaba, participando en su ideología, porque eran sus maestros. En oposición a los fariseos y en defensa de los intereses de la alta burguesía sacerdotal, se mantuvo durante muchos años el partido de los saduceos. Era a la vez liberal (y hasta sincretista) en su actitud hacia la ideología helenista y conservador en su interpretación del Torá. Una tercera secta, los esenios, escogió separarse del mundo y aguardar el retorno reivindicador de Yahvé.¹⁰

Cada una de las escuelas religiosas pretendía tener a Dios de su parte y todas ellas excluyeron de la Alianza a las mayorías. Más bien, la estratificación social imperante les favorecía, asegurándoles un lugar de privilegio especial. En cambio, fue precisamente por estos desprotegidos

⁷«Hamoneos» o «macabeos» (del heb. «martillo»): el nombre y sobrenombre de la familia sacerdotal que encabezó el movimiento de restauración religiosa y política contra el dominio seleucida (166 a 134 a.C.). Cp. HPJTJ, vol. i, pp. 188-320, 774.

⁸«Escriba» (o rabino) designa una profesión, mientras que «fariseo» se refiere a un movimiento en el cual varios escribas participaron. Muchos de los fariseos eran artesanos y hombres sencillos del pueblo.

⁹Jeremías, *Jerusalén...*, pp. 249-260; 261-281. Cp. HPJTJ, vol. ii, pp. 497-524.

¹⁰Kurt Schubert, *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*, Edições Paulinas, São Paulo, 1979, pp. 15-70. Cp. Jeremías, *Jerusalén...*, pp. 177-179. Ver también HPJTJ, vol. i, pp. 188-320.

—los «pecadores» y no los «justos»— que se preocupó Jesús (Mr. 2.17).¹¹ Los encontró «como ovejas que no tenían pastor» y sintió «compasión de ellos» (ver pág. 13).

La dimensión política. La Alianza de Yahvé es el punto de referencia socio-económico y político del pueblo de Israel. La identidad judía como pueblo depende de su memoria de la experiencia de la libertad del éxodo (Ex. 13.3, 8-10; Dt. 10.17-18). Esta memoria les ayudó a entender la acción de Yahvé a su favor como Liberador de todas las dominaciones y les impulsó a resistir los designios imperialistas de las potencias circunvecinas (Jer. 32.20-24; Dn. 9.15-19; Mi. 7.15-16). Al interior de la nación, Israel también tuvo que vivir la experiencia de la corrupción del poder a través de su historia. Pocas décadas antes de nacer Jesús, Roma invadió el reino de Judá, poniendo fin a una sangrienta lucha dinástica. El nuevo monarca, «aliado» de Roma, es Herodes «el Grande», por cuyas venas fluye sangre pagana y judía. Su largo reinado se caracterizó por la grandiosidad de sus obras públicas (ciudades, fortalezas, palacios, el templo judío y templos paganos) y por su sanguinaria explotación. En consecuencia, su reinado estuvo plagado de levantamientos, a los cuales respondió con desusada brutalidad. El descontento continuó durante el reinado de sus sucesores, al punto que Roma decidió intervenir, derrocando la monarquía e instalando un prefecto romano en su capital, Cesarea.¹²

Bajo el yugo romano el pueblo judío tuvo que sufrir la ignominia de una doble dominación política: de Roma y de la dinastía herodiana. Se mantenía, sin embargo, la apariencia de tener una administración judía: el Sanedrín. Palestina también sufrió la opresión militar. Por motivos de seguridad interna, tropas romanas estuvieron acantonadas en las ciudades estratégicas de Palestina. Roma controlaba militarmente a Palestina también por razones geopolíticas: por su posición estratégica en las fronteras del poderoso imperio parto.¹³ Los judíos piadosos resintieron la contaminación cúllica de su tierra que significaba la presencia de un ejército pagano en la ciudad santa. No obstante, la cúpula de la religión judía se vendió al imperio, hipotecando el reinado exclusivo de Yahvé sobre su pueblo: el elemento esencial de la fe de Israel. En vista de esta situación, no es difícil entender por qué Jesús confrontó el templo como sistema de opresión (11.15-19).

Cuando Jesús inició su ministerio, el pueblo judío estaba dividido por grandes tensiones sociales: centro vs. periferia, ciudades vs. campo y provincias en oposición a Jerusalén. En la capital se encontraban los

¹¹Myers, *Strong Man*, pp. 78-80.

¹²DIB, pp. 277-79. Ver Flavio Josefo, *Las guerras de los judíos*, Libro Segundo, I-III, VII, XI-XVII. Cp. HPJTJ, vol. i, pp. 374-515, 568-602, 774.

¹³Partia, inconquistada por Roma, controlaba los vastos territorios desde el mar Caspio hasta la India que generaciones antes habían pertenecido a Persia. Ver DIB, p. 488.

privilegios políticos, las fuentes de trabajo y también los beneficios del culto. Los samaritanos (por mestizos y «herejes») y los galileos (por «incultos» y «revoltosos») eran objeto del desprecio particular de la cúpula religiosa, y también de recelo y temor.

La gran masa popular (el 'ammê ha-'ares), particularmente en Galilea y Samaria, expresaba su inconformidad con actos de resistencia, tanto pacífica como armada (ver comentario a 12.1-12).¹⁴ Aunque los zelotes no surgirán como partido sino hasta el año 60 aproximadamente, en la época de Jesús trabajan aisladamente para lograr un movimiento violento que elimine la dominación romana.¹⁵ Las tensiones políticas se fueron agudizando. En el año 66 d.C. estalló una revuelta popular en Galilea que, durante los años siguientes llegó a involucrar a todos los estratos sociales, hasta en Jerusalén. Durante el período en que se cree que Marcos escribió su evangelio, los ejércitos del imperio arrasaron con Galilea, y en el año 70 destruyeron a Jerusalén con su templo.¹⁶

La situación económica del pueblo judío en los tiempos bíblicos no debe medirse con patrones modernos ni capitalistas ni socialistas, aunque hay algunos paralelos con lo que se da hoy en el llamado Tercer Mundo. Las ideologías político-económicas modernas se nortean teóricamente en utopías del «bien irrestricto». En cambio, en los tiempos bíblicos, el pueblo se orientaba por una cosmovisión del «bien limitado», o sea que todos los recursos materiales (tierra y alimento) y sociales (prestigio y posición social) existen en cantidades fijas y limitadas. Esta ideología, que la Biblia esencialmente cuestiona, sustentaba una economía que se fundamentaba en dos sistemas paralelos. La reciprocidad, o sistema de trueque, funcionaba desde tiempos inmemoriales en las bases: entre las familias, los clanes y las tribus. Con el advenimiento del gobierno monárquico-sacerdotal y las influencias paganas a partir de Salomón, comenzó a imperar un sistema de redistribución. El producto agrícola de los feudos reales y del templo se almacenaba para luego ser redistribuido entre los artesanos y trabajadores del campo. Este sistema económico fue identificándose paulatinamente con un sistema político urbano y centralizado. Por eso, el templo seguiría exigiendo el pago de los diezmos, aún después de que ya no los necesitaba para su sostenimiento.¹⁷

Esta centralización de bienes y de recursos entró en contradicción creciente con la cosmovisión hebrea de tenencia de la tierra. En la

¹⁴Bandas de asaltantes (Lc.10.30; Jn.18.40), terroristas y secuestradores (los sicarios), protestas espontáneas del pueblo y movimientos proféticos de diferentes tendencias (Hc.5.36; 21.38). Myers, pp. 80-87. Ver Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Harper and Row, San Francisco, 1987, pp. 15-19, 29-43, 49-58, 61-145.

¹⁵Ver André Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús: Historia política*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 222-233.

¹⁶Josefo, *Guerras...*, libros II-VII. Ver también HPJTJ, vol. i, pp. 619-649.

¹⁷Ver a Myers, pp. 45-53, 77s y sus fuentes.

posesión de la tierra encontramos el fundamento material de la existencia del pueblo judío, particularmente por ser una sociedad agraria. Es su garantía económica y tiene también en la práctica un valor esencialmente religioso. En torno a la tierra, Israel formó su identidad como pueblo hermanable que compartía el derecho sobre un recurso común, que Yahvé había dado a todos por igual. Israel experimentó en ese don la mano fiel de Dios (Ex. 23.10-12; Lv. 25.8-17; Nm. 26. 52-56; Dt. 15.7-11; 16.18-20; 18.9). Pero no tomó posesión de la tierra sin violencia; la tuvo que conquistar mediante una guerra con sus habitantes anteriores, los señores feudales cananeos. La tierra de Israel, territorio de paso, era codiciada por los imperios de turno. Por eso, el pueblo judío se vio forzado, vez tras vez, a combatir los proyectos imperiales de conquista de su territorio nacional.

La Alianza (el Pacto) prescribe la inalienabilidad de la propiedad familiar. Empero, a través de los años, el pueblo había sido despojado, gradualmente, de sus derechos. Sus tierras fueron engrosando el feudo real y sacerdotal y los latifundios de los terratenientes (ver comentario a 10.17-31). Estas prácticas al margen de la ley mosaica (Lv. 19.9-10; 23.22; 25.18-34; Dt. 24.19-22; 26.12-13), siempre fueron denunciadas por los profetas (Am. 2.6-8; Is. 5.8; Jer. 22.13-17; Ez. 22.6-12; Mi. 6.8). Bajo el dominio romano, el pueblo en su propia tierra padeció una situación semejante a la de millones de hispanoamericanos hoy. Un puñado de familias privilegiadas eran dueñas de las tierras, mientras que las grandes mayorías vivían en la miseria. La mayor parte del campesinado se vio obligada a vender el sudor de su frente a destajo en los latifundios de los terratenientes ausentes, o buscar trabajo en las grandes ciudades. Los mejores empleos se podían hallar en Jerusalén, en la construcción del templo y en servicios anexos. Con todo, muchos oficios eran considerados impuros; los guardianes de la pureza levítica desdeñaban a los pastores, a médicos y a publicanos, entre otros.¹⁸ La escasa e intermitente disponibilidad de trabajo empujó a mucha gente a la mendicidad. Esta situación de hambre alcanzó, incluso, a los sacerdotes pobres, debido a la explotación que ejercían sobre ellos los sumo sacerdotes. El sistema de deudas solo fluía hacia arriba. Nada se redistribuía hacia abajo.¹⁹ La profundidad de la miseria del pueblo judío se percibe claramente en las multitudes de personas enfermas, muchas de ellas incurables, y los portadores que salen al paso de Jesús en todo momento. Para colmar sus males, una fuerte carga tributaria, civil y religiosa, pesaba sobre el pueblo (ver comentarios a 6.14-29; 11.15-19).

La corte de Herodes, su burocracia administrativa y el sacerdocio del templo habían comprado o recibido la concesión económica a cambio de su fidelidad al imperio y de su control sobre el pueblo. Durante el período

¹⁸Myers, p. 75s.

¹⁹Myers, pp. 77s.

que abarca el Evangelio de Marcos, la gran masa del pueblo judío claramente careció de las condiciones mínimas para poder vivir de acuerdo al orden previsto en las leyes del Antiguo Testamento. Sin embargo, este pueblo desorientado mantuvo viva durante siglos la memoria histórica de la elección. Como ocurre hoy con nuestros pueblos indoamericanos, el pueblo judío de antaño sobrellevó su miseria y las catástrofes nacionales con estoicismo, aceptándolas como castigo divino por su infidelidad a Dios. Pero ¿quiénes eran los verdaderos culpables? Los fariseos y los esenios lo atribuían a la pecaminosidad (impureza) del pueblo. Los saduceos creían que el presente, que muestra que Dios está del lado de los pudientes, es más importante que el futuro. Culmando a todos, los esenios se retiraron del mundo. En cambio, el puñado de zelotes decía que se había agotado el tiempo de la pasividad. Era la hora de la resistencia armada. ¿Quiénes tendrían razón? Las masas seguían, ora a profetas del pueblo, como el Bautista, ora a taumaturgos («milagreros») como percibían a Jesús, esperando algún cambio en su situación. Mientras tanto, el pueblo se mantenía a la expectativa de los crecientes rumores de una intervención cataclísmica de Yahvé en su historia. En torno a Jesús se formaron ciertas expectativas mesiánicas que alarmaron a los dirigentes del poderío del templo y de Roma. Jesús no los alentó. Antes, por medio de sus acciones y palabras, se propuso generar la esperanza en el reinado del Padre, como primer paso hacia un cambio en la situación que imperaba. Esta opción de Jesús en favor de la plenitud de vida de su pueblo es para Marcos un dato teológico de gran importancia para el ministerio de la iglesia en nuestro contexto.

El pueblo en América Indohispana

Al acercarnos a las Escrituras debemos discernir nuestra propia realidad, personal y social. Hay dos razones para ello: 1) Nadie jamás se expone a alguna información (o a una experiencia) en un vacío. Siempre leemos la Biblia y experimentamos nuestra fe desde nuestras circunstancias particulares: personales, religiosas, socioculturales y políticas. Consciente o inconscientemente interpretamos nuestra fe a la luz de lo que somos y de donde estamos. Siendo así, nos urge conocer el mundo al cual Dios nos ha enviado con el evangelio. Nuestro mundo particular es Hispanoamérica —América Latina, India, Morena, con los hispanos en Norteamérica— donde vivimos y servimos a Dios. Estamos convencidos de que el Evangelio de Marcos aporta un mensaje muy particular hoy para la iglesia en América Hispana. Por esta razón esta obra forma parte de la serie *Comentario Bíblico Hispanoamericano*. Lo anterior no significa que hemos de desestimar las numerosas lecturas que se han hecho de Marcos a lo largo de la historia de la iglesia. Empero, al escoger de entre la

enorme cantidad de estudios que existen sobre nuestro tema, daremos prioridad a aquellos cuyos enfoques podrían ser más relevantes y útiles para las iglesias hispanas, y su predicación hoy. Por esta razón, privilegiamos a las publicaciones en español y a las que se originan en situaciones semejantes a las nuestras. Después de dos milenios, la situación en nuestro mundo hoy no es tan diferente a la que imperó en los tiempos del Nuevo Testamento.

Nuestro problema sigue siendo, en el fondo, la pecaminosidad del ser humano; y hoy, como ayer, el pecado tiene consecuencias sociales. Como Palestina en los tiempos de Jesucristo y de Marcos, Latinoamérica lucha por trazar su propio destino en medio de las pretensiones geopolíticas de dos imperios. Tenemos también conflictos de clases, de razas, de ideologías y de religión. Y las causas siguen siendo las mismas. En nuestra América Hispana predominan la pobreza y la marginalidad del pueblo. La gran mayoría de los habitantes de América Latina, y un número considerable de la población hispana en los Estados Unidos, apenas logra sobrevivir.

Obligados a abandonar sus tierras, millones de campesinos se suman a las filas de los desposeídos que habitan los miserables tugurios que rodean nuestras ciudades, o cruzan el Río Grande en busca de «la tierra prometida». Millones están sin trabajo, desnutridos y sin techo. Y entre toda esta masa de seres adoloridos, los que más sufren son los indígenas, las mujeres, los niños, los enfermos y los minusválidos. Es una situación de violencia institucionalizada que se ha agudizado con el incremento de la deuda externa, el tributo que todos pagamos al imperio de las multinacionales (ver el comentario a 12.13-17). La situación en Latinoamérica es, sin duda, desesperante, y día a día los problemas se agudizan.

Perdura aun la dicotomía centro-periferia, como en los tiempos del Nuevo Testamento. El poder y los recursos se concentran en los «centros del imperio» de Este y de Oeste y en las manos de sus representantes en los países periféricos. Estos se vuelven cada vez más insensibles al clamor de los desposeídos. Por último, como ocurrió con Roma, los cimientos de las sociedades más afluentes comienzan a desmoronarse bajo el impacto de su propia lógica de muerte. El exceso de recursos económicos por un lado y la extrema carencia por el otro, han creado un ambiente propicio para el trasiego de drogas. Lo alimenta un mercado insaciable en los países ricos, aunque, trágicamente, muchos de los adictos son pobres. Incentivan el consumo personas e instituciones sin escrúpulos que estrujan a nuestros pueblos hasta sacarles la última gota de sangre.

En reacción a la opresión y la corrupción, crece la inconformidad de las masas populares. Los desposeídos se expresan con cada vez mayor frecuencia en protestas públicas y, como recurso desesperado, en actos violentos que suelen ser aprovechados por diversos intereses políticos. La

carrera armamentista es desenfundada: se gasta el escaso pan del pueblo en armas sofisticadas para mantener la paz y seguridad interna. No obstante, lo contrario ocurre. La paz y la seguridad se alejan de nosotros cada vez más; hay «guerras y rumores de guerra» (Mr. 13.7).

Sin lugar a duda, los cuatro jinetes del Apocalipsis cabalgan a sus anchas sobre nuestras sufridas tierras (Ap. 6.1-8). Cuando consideramos los paralelismos entre el contexto socio-político del Nuevo Testamento y nuestro contexto hoy en esta América indohispana, tenemos que plantearnos varias preguntas: ¿Tendría Jesús presentes los sufrimientos de su pueblo, Israel, cuando anunció la Buena Noticia del Reino? ¿Estaría Marcos consciente del contexto histórico y social de las comunidades cristianas para las cuales escribió más tarde su Evangelio? ¿Podemos nosotros pasar por alto la crisis de América Latina y de los hispanos en Norteamérica cuando proclamamos hoy la Buena Noticia de Jesucristo para nuestros pueblos? Intentaremos responder a estas preguntas al adentrarnos en el comentario.

Con nuestro análisis de Marcos nos planteamos, además, varias preguntas, que son de suma importancia para el ministerio pastoral de las iglesias protestantes²⁰ hispanohablantes: ¿Qué significan para nosotros «salvación», «vida eterna» y «reino de Dios» en medio de la muerte que nos rodea? ¿Cómo entendemos la gracia y el juicio de Dios en nuestras vidas y en la historia de nuestros pueblos? En fin, ¿cuál es la Buena Nueva que anunciamos hoy en nuestra América?

Leyendo entre líneas, hay indicios de que el autor del Evangelio según Marcos escribió para iglesias que pasaban por situaciones semejantes a las nuestras hoy. Si es así, su mensaje de alerta para aquellas congregaciones antiguas nos podría servir a nosotros también. Haremos bien en prestarle mucha atención.

El autor del primer evangelio

¿Quién fue el autor de Marcos? No hay ningún testimonio interno directo, ni en el propio documento, ni en el resto del Nuevo Testamento, que responda exactamente a esta pregunta. Estrictamente hablando, Marcos, como los otros evangelios, es una obra anónima. Pero, ¿necesitamos realmente conocer la identidad del autor? No necesariamente. No es imprescindible saber quién fue si nuestro principal interés es demostrar la canonicidad del documento con base en una autoridad apostólica que supuestamente se derivaría de su relación con Jesús o con uno de sus

²⁰Usamos el término «protestante» por su rica herencia reformada y porque hasta hoy mantiene un significado muy sugestivo. «Evangélico» y «cristiano», apelativos preferidos por muchos protestantes, se aplican hoy a una amplia gama de cristianos, dentro y fuera de las iglesias protestantes, y a veces con poca comprensión de su significado.

seguidores.²¹ Empero, si lo que queremos es fijar con más precisión la fecha y el lugar en que fue escrito con el fin de intuir sobre el contexto de los destinatarios de la obra y deducir lo que motivó al autor a escribirles, entonces sí nos interesa saber quién, dónde y cuándo lo escribió. La primera mención que tenemos nos llega por intermedio del historiador Eusebio, obispo de Cesarea, a comienzos del siglo IV. Este transcribe las palabras de Papías, obispo de Hierápolis en Asia Menor y discípulo de «Juan el anciano», según otra tradición. Papías escribió aproximadamente en el año 110 d.C. Eusebio cita uno de los escritos perdidos de Papías:

El presbítero [«el anciano», es decir, Juan] decía también lo siguiente: «Marcos, que fue el intérprete de Pedro, puso puntualmente por escrito, aunque no por orden, cuantas palabras y hechos del Señor recordaba. Porque él [Marcos] ni había oído al Señor ni le había seguido [como discípulo], sino que sólo más tarde, como ya dije, siguió a Pedro. Este último daba sus enseñanzas según las necesidades [de sus oyentes], pero sin pretender hacer un compendio [seguido y completo] de las palabras del Señor. Por eso, Marcos no se equivocó al poner así por escrito algunas de las cosas que conservaba en su memoria. Porque tuvo buen cuidado de no omitir ni reflejar torcidamente nada de lo que había oído [de Pedro].»²²

Pocos años después (c. 180), Ireneo, obispo de Lyon (en lo que es ahora Francia), repitió lo dicho por Papías, añadiendo que el Evangelio fue escrito después de la muerte de Pedro y de Pablo.²³ No obstante su antigüedad, estas tradiciones han sido cuestionadas por muchos estudiosos de la Biblia, y con cierta razón, porque las tradiciones a menudo se contradicen entre sí. Aunque los críticos han aportado hipótesis interesantes que niegan la paternidad de Juan Marcos, ninguno de sus argumentos nos resulta del todo convincente, porque suelen crear nuevos problemas en su intento de resolver los antiguos.²⁴

²¹No todos los evangelios fueron escritos por personas que siguieron a Jesús en vida (por ejemplo, Lucas). Tampoco se sabe a ciencia cierta si todos los evangelistas fueron, en efecto, apóstoles o discípulos de algún apóstol. Lo esencial no es tanto la identidad del autor como el hecho de que los evangelios fueron recibidos por la iglesia como testimonio apostólico, con toda la autoridad que ello supone.

²²Eusebio, *HE*, III, 39,15. Traducción del griego tomada de Alfred Wikenhauser y Josef Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento*, Vol. 3, Herder, Barcelona, 1978, p. 327. Consúltase toda la discusión, pp. 326-333. Ver también al teólogo metodista Vincent Taylor, *Evangelio según San Marcos*, Ediciones Cristiandad, pp. 29-34, Madrid, 1980 [1952].

²³Ireneo, *Adversus haereses*, III, I, 1 (citado por Eusebio, *H.E.*, V, 8,3), Wikenhauser-Schmid, p. 328. El prólogo Antimarcionita a Marcos (segunda mitad del siglo 2), añade que Marcos escribió su evangelio «en las regiones de Italia». Ver Taylor, *Marcos...*, p. 31.

²⁴Ver sobre la paternidad del Evangelio, Joseph Sunean en J. Sunean y otros, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 129-138. Ver también la discusión básica en Taylor, pp. 35-49.

Por el momento, aceptaremos sin más la autoría de Marcos, y procuraremos descubrir datos que nos ayuden a definirlo con mayor precisión. El autor del «segundo» Evangelio probablemente fue aquel Juan Marcos cuyo nombre aparece en varios pasajes del Nuevo Testamento (Hch. 12.12, 25; 13.5, 13; 15.37, 39; Col. 4.10; 2 Tim. 4.11; Flm. 24; y 1 P. 5.13). Este Marcos estuvo íntimamente asociado a los apóstoles Pedro y Pablo. María, su madre, parece haber sido una persona pudiente y líder en la iglesia de Jerusalén (Hch. 12.12). En su casa se reunía una congregación cristiana. Sabemos que Juan Marcos abandonó a Pablo y a Bernabé en su primera gira misionera y que más tarde la sugerencia sobre su reincorporación al equipo trajo división entre los dos apóstoles. No obstante, años después, Pablo recomienda a Marcos a iglesias que quizá aún dudaban de él (Col. 4.10). Posteriormente, Marcos llega a ser un compañero útil de Pablo en una prisión en Roma (2 Tim. 4.11; Flm. 24). Tal vez en el mismo período (según 1 P. 5.13), encontramos a Marcos aun en Roma enviando un saludo a las iglesias de la dispersión.²⁵

Fecha y destinatarios del Evangelio

Según los testimonios de Pablo y de Pedro, Marcos estuvo en la capital del imperio hacia el final de la vida de los dos insignes apóstoles. Este dato, además de fundamentar la tradición, nos ofrece una pista acerca del marco de referencia del Evangelio. También nos permite fijar una fecha aproximada para su redacción. Hemos repasado a vuelo de pájaro la evidencia externa. Ahora cabe considerar aspectos de la evidencia interna. ¿Qué pistas nos ofrece el texto acerca de su autor y sobre los destinatarios de este Evangelio? El análisis del lenguaje de Marcos revela varios datos interesantes que tienden a confirmar la tesis de que el Evangelio fue escrito por una persona que, si no fue oriunda de Palestina, vivió allí por algún tiempo.²⁶ También la evidencia señala que Marcos fue escrito o para un público no judío (que tal vez residía en Roma) o para judíos palestinos helenizados y cercanamente afectados por la administración romana. Veamos: (1) El griego popular (*koiné*) en que está escrito Marcos es rústico y no bien pulido, propio de una persona de provincia. (2) Por otro lado, el autor escribe con el acento del dialecto arameo-cananeo, la lengua popular de los judíos desde los tiempos del cautiverio babilónico. Encontramos en Marcos frases que tienen una sintaxis más semita que griega. De hecho, el «segundo» Evangelio contiene más vocablos semíticos que cualquiera de los otros tres evangelios.²⁷ (3) Además, el autor se preocupa

²⁵Cp. Alessandro Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos*, Vol. I, pp. 14-16, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984.

²⁶Sobre el trasfondo semítico de Marcos véase Taylor, pp. 78-88.

²⁷C.H. Turner, «Marcan Usage», en *Journal of Theological Studies*, vol. xxix (Oxford, pp. 349-52).

por explicar costumbres y tradiciones judías (p. ej. 7.3, 4), y por traducir al griego las expresiones en arameo que ha transcrito. En cambio, Marcos no explica los vocablos semitas, como Amén y Hosanna, que han pasado al lenguaje litúrgico de la iglesia. (4) Marcos usa numerosos latinismos y expresiones que transcribe al *koiné* (4.21; 5.9, 15; 6.27, 37; 7.4; 12.14, 42; 15.15, 16, 39). El evangelista no se siente obligado a explicarlos, probablemente porque sus lectores ya los conocían: Roma y su dominación imperial eran el trasfondo geopolítico de Marcos.²⁸ El Evangelio fue escrito probablemente entre los años 65 y 69 d.C., entre el martirio de Pedro y Pablo (durante la persecución nerónica que sucedió al incendio de Roma en 64 d.C.) y la destrucción de Jerusalén por Tito en el año 70. El lenguaje de Marcos en 13.5-7, 14 indicaría algún conocimiento de la violencia que caracterizó la sublevación de los judíos (66-70 d.C.), mientras que 13.14-20 sugiere que el templo no había sido destruido aun.²⁹ De hecho, el énfasis particular del autor en el sufrimiento como consecuencia inevitable del seguimiento de Jesucristo (8.34s, 38; 10.29-30; 10.33, 34, 43-45; 13.8-10) es congruente con dos hipótesis acerca de la ubicación geográfica de las comunidades marcanas: Roma, o bien Galilea.³⁰

El estilo del evangelio

Marcos escribió con un estilo literario sencillo y popular. No sabemos cuáles fueron las fuentes que usó, pero generalmente se supone que se apoyó en algunas breves colecciones —tradiciones o sermones acerca de Jesús— que circulaban entre las iglesias antes de que se radactaran los evangelios (Lc. 1.1-4). Y probablemente incluyó datos que recogió de testigos oculares de la vida de Jesús, como el apóstol Pedro. Marcos tejió las perícopas,³¹ o episodios, en una narración continua, usando como puntos en su encaje palabras de enlace como «y», «después», «otra vez», «entonces», «en seguida», «en aquellos días», «saliendo», etc. (1.9, 10; 2.13; 3.1, 13, 19, 31; 6.45; 8.1, 22, 27, etc.). Este estilo apresurado, un tanto entrecortado, pudo haber resultado en una trama difícil de seguir si no fuera por los artificios literarios que usa. En efecto, Marcos se vale de

²⁸Wilkenhauser-Schmid, pp. 339-340. Ver también Taylor, pp. 67, 68, 250s, 354, 706, 781. Cp. Martin, *Mark Evangelist and Theologian*, pp. 63-65, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, MI, 1973.

²⁹Ver a Taylor, p. 54. En cambio, Johan Konings, *Jesús nos evangelhos sinóticos*, Editora Vozes, Petrópolis, 1977, p. 16, aboga por una fecha (71-72 d.C.) al final de la guerra.

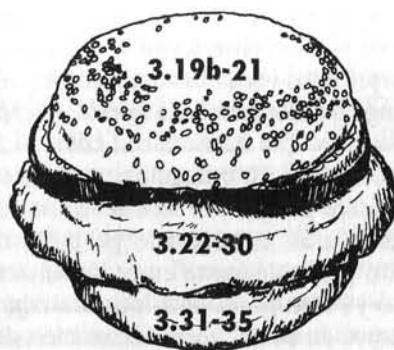
³⁰Taylor, pp. 55 y Myers, pp. 41.

³¹El término griego *perikopé* se refiere a un relato o episodio «recortado» de su contexto original, y que por tanto carece a menudo de ubicación geográfica y cronológica. Las perícopas probablemente originaron en las tradiciones orales (sermones narrados) acerca de Jesús que circulaban entre las iglesias antes de que se redactasen los evangelios (cp. Lc. 1.1-4).

diversos «ganchos» para amarrar las varias secciones de su documento. Para mantener el suspenso de la narración, a veces anticipa los acontecimientos: «analepsis» (cp 3.9 y 4.1; 11.11 y 15-19; 14.54, y 66-72).

Otras veces mantiene el hilo narrativo repitiendo para mayor énfasis, la misma enseñanza en otro contexto: «prolepsis» (1.32, 35; 4.2, 39; 5.39; 14.61; 15.25; 16.2). Con el fin de resaltar puntos en su argumento, se vale también de paralelismos y redundancias. Para efecto dramático, a veces introduce fuertes contrastes en una misma historia (1.40-45).³²

La intención teológica de Marcos aparece no solamente en los datos históricos que ha conseguido sobre Jesús, sino también en su trabajo editorial. *Aprovecha los espacios físicos en su relato de manera simbólica.* Los lugares geográficos (el mar de Galilea y ambos lados del mismo), los accidentes topográficos («camino», «mar», «monte» y «desierto/lugares deshabitados») como también los espacios arquitectónicos («ciudad», «casa» y «templo»), además de proveernos de alguna orientación espacial, están en clave teológica. Galilea, y Jerusalén, Decápolis, Sirofenicia y Cesarea de Filipo tienen también un significado geopolítico. Todos estos espacios se interrelacionan dentro de una constante dialéctica pública-/privada en el ministerio de Jesús.³³ *Teje su trama teológica con hilos metafóricos:* acciones repetidas³⁴ (el cruce de Jesús de un lado al otro del «mar» de Galilea), símbolos («camino», «pan»)³⁴ y estados físicos (posesión demoníaca, dureza de corazón, incomprensión, ceguera y sordera).³⁵ *Hace muchas alusiones veterotestamentarias.* Pero «Marcos no valora sus



El emparedado es una estructura literaria común en Marcos.

fuentes de modo que agregue reflexiones a ellas (que es lo que hace Mateo con sus citas del Antiguo Testamento), sino que más bien las interpreta por medio de una ordenación». ³⁶ Tiene una forma muy propia de resaltar las lecciones que quiere enseñar. Intercala un incidente o una enseñanza, a veces sin aparente lógica, en medio de un relato o entre dos temas estrechamente relacionados; p. ej. 1.16-20 (21-28) 29-31; 2.1-5a (5b-10) 11-12; 3.1-3 (4-5a) 5b-6; 3.20-21 (22-29/30) 30/31-35; 4.2-8 (9) 13-20; 10-12 (21-32) 33, 34; 5.21-24 (25-34) 35-43; 6.7-13 (14-29) 30-34; 11.11 (12-14) (15-19) 20-26; 14.53-54 (55-65) 66-72. De hecho, los especialistas del método de análisis literario señalan que el artificio de *intercalación* («el emparedado» o «sandwich» característicamente marciano) y la *estructura circular o concéntrica* («tipo cebolla»), configuran una de las estructuras

Cuadro A

Tema narrativo	Primera parte	Segunda parte
1. Prólogo/llamado al discipulado	1.1-20	8.27-9.13
2. Proclamación y acción	1.21-4.35	11.1-13.3
3. El nuevo orden del reino	4.35-8.10	9.14-10.52
4. Puente	8.22-26	
5. Material didáctico	4.1-34	13.4-37
6. La «pasión»	6.14-29	14.1-15.38
7. Epílogos	8.11-21	15.39-16.8
8. Epílogo canónico		16.9-20

literarias básicas del Evangelio. Este tipo de organización del material redactado nos permite observar la estructura ideológica del autor: sus valores, opciones, utopías, etc.³⁷

A lo largo del Evangelio iremos señalando muchos paralelismos que se encuentran en la estructura y el contenido de las narraciones. El principal paralelismo es entre las dos mitades de Marcos. Ver Cuadro A.³⁸ Hay también una notable similitud entre varios relatos claves en la primera mitad del Evangelio (1.21-28 y 5.1-20; 4.35-41 y 6.45-52; 2.18-22 y 8.14-21; 6.34-44 y 8.1-10; 7.31-35, y 8.22-26)

Dentro del tapiz general del Evangelio *hay entretreídos tres colores o tramas principales:* 1) consolidación de la comunidad mesiánica (1.7; 3.14;

³⁶Willi Marxsen, *El evangelista Marcos: Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Sígueme, Salamanca, 1981, p. 39.

³⁷E. Charpentier, et al, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 93-94. Ver también la explicación sobre la «secuencia circular» marciana en Bravo Gallardo, p. 35, (n2).

³⁸Meyers, p. 112.

³²Para un tratamiento exegético del vocabulario, de la sintaxis y del estilo de Marcos en su lengua original véase Taylor, pp. 68-76. Ver también el análisis socioliterario de Myers, pp. 31-34.

³³Para un estudio serio del significado de los espacios físicos y geográficos en Marcos ver Francisco de la Calle, *Situación al servicio del kerigma (Cuadro geográfico del Evangelio de Marcos)*, Instituto Superior de Pastoral, Salamanca y Madrid, 1975, pp. 24-26, 121-22ss, 158-64. Cp. Myers, pp. 149-151.

³⁴«Marcos hace muchas referencias al pan... nada menos que 21 veces en su evangelio». Taylor, p. 242.

³⁵«Camino» (seguimiento) atraviesa todo el Evangelio, a partir de 1.2-3. En la primera parte de Marcos, el «ir y venir» de Jesús cruza el mar y penetra el desierto. En la segunda parte, el camino se hace desde Galilea a Jerusalén. El tema de la incomprensión/ceguera/sordera enlaza las dos mitades del Evangelio (de 4.12 a 13.14).

6.7) y las confrontaciones que esto produce (6.53; 8.17s; 8.33); 2) el ministerio de sanidad, exorcismo y proclamación de Jesús (1.22; 11.9s) que termina en confrontación y rechazo (13.37; 15.6s) y 3) desafío al orden simbólico/ideológico dominante y a sus representantes (2.10, 28; 3.4; 11.15s; 12.34) que culmina en la cruz (3.6; 6.26; 11.27s; 12.13.14.1s). Las tres tramas se funden en el drama de la parusía del Hijo del Hombre en la cruz y su victoria sobre los poderes (8.29s; 14.62; 15.29-39).³⁹ No es por nada que un autor protestante ha intitulado su libro sobre el Evangelio, «Marcos: evangelista y teólogo». ⁴⁰ Nosotros también queremos destacar estas dos características del Evangelio.

Como ya hemos indicado, Marcos ha llegado a ser hoy uno de los libros más populares del Nuevo Testamento. En un mundo cuya capacidad de atención ha sido moldeada por imágenes televisivas, su estilo conciso, su dramatismo y constante movimiento llaman la atención. A simple vista, el libro es poco complicado. Pasa por alto el nacimiento de Jesús y dice muy poco sobre su resurrección. Todo se concentra en la acción del protagonista central. El Jesús que Marcos nos presenta es dinámico, apela a las masas; es también muy humano: capaz de cansarse (6.31) y de sentir enojo (1.41; 3.5) ante el pecado y la injusticia.⁴¹ Jesús es tentado por Satanás (1.12). También se conmueve (1.41, 43; 5.19; 6.34; 8.1,2; 9.22; 10.47) y se impacienta (9.19); tiene necesidad de comer (6.31), de dormir (4.38) y de orar (6.46). De hecho, gran parte del drama del libro deriva de la manera en que pinta una doble imagen del *Jesús carpintero* (6.3) y al mismo tiempo Hijo de Dios (1.1). Aunque podemos leer a Marcos superficialmente con provecho, la profundidad del segundo Evangelio requiere un acercamiento mucho más serio si queremos beneficiarnos a cabalidad del mensaje que tiene para nosotros hoy.

La creatividad de Marcos

Según la tradición, Marcos fue el intérprete (*hermeneutés*)⁴² de la predicación de Pedro. ¿Cómo hemos de entender el trabajo hermenéutico de Marcos? Es evidente que Marcos no fue un simple secretario (amanuense) de Pedro, como lo fueron de Pablo, por ejemplo, Timoteo y Epafrodito. Marcos es mucho más que una simple recopilación de sermones y relatos acerca de la vida de Jesús, hecha por uno de sus seguidores cercanos.

Muy por el contrario, los estudiosos concuerdan en que Marcos es un comunicador creativo y audaz, germinal y profundo, pero al mismo tiempo sencillo. Alguien ha llamado a Marcos «un evangelio visualizado». Es un pintor de «realismo bíblico» que mantiene sus pies firmemente plantados en la tierra donde anduvo Jesús, y en su propio contexto también. Sus vívidos cuadros pintan detalles que los otros evangelistas generalmente omiten (como por ejemplo, «la hierba verde» en 6.39). Marcos incluye únicamente lo esencial, es decir, aquellos datos que necesita para comunicar lo que quiere decir acerca de la misión de Jesucristo.⁴³

Pero, su creatividad va mucho más allá de una simple cuestión de estilo. También *Marcos ha sido el creador de un nuevo género literario, un evangelio*, aunque se sirvió, tal vez, de elementos del arte literario de su tiempo.⁴⁴ Su obra serviría de base o inspiración para varios escritos sobre la vida de Jesús en el Nuevo Testamento y aun fuera del canon bíblico.⁴⁵ A juzgar por el número de veces (ocho) que Marcos usa la palabra, y por los pasajes en que la introduce (1.1, 14, 15; 8.35; 10.29; 13.10; 14.9; 16.15), «evangelio» es un concepto de profundo significado para él. Hablaremos más sobre esto en el comentario a Marcos 1.1. La creatividad de Marcos se manifiesta, además, en su estrategia narrativa. Dos temas proféticos atraviesan toda la obra. Predomina en la primera parte una nota «denunciante» y «subversiva»; en la segunda, el tono es «anunciante» y constructivo. En forma genial, Marcos entreteje estas dos dimensiones del ministerio de Jesús con un propósito pedagógico y teológico.⁴⁷

Las preocupaciones teológicas de Marcos

Marcos es más que un relator de la vida de Jesús. Es un teólogo. Este es el consenso de los estudiosos del Nuevo Testamento desde comienzos de este siglo. La estructura literaria del segundo Evangelio está al servicio de los objetivos del autor, y sus objetivos son teológicos.

¿Cuáles son estos objetivos? Aunque Marcos no enumera los propó-

³⁹Ver Pronzato, Vol. I, pp. 20-21. Cp. Trocmé, *Formation...*, p. 85 y Martin, pp. 34, 56.

⁴⁰En el mundo greco-romano se usaban varios géneros para conmemorar a personas de renombre: biografías, «hechos», memorias y aretalogías (sobre las hazañas de dioses y milagrosos). El Evangelio de Marcos es completamente original. Martin, pp. 18-24. Ver el comentario a 1.1.

⁴¹Por ejemplo, Gilbert G. Belezikian, *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*, Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1927, argumenta persuasivamente que Marcos incorporó a su obra artificios dramáticos de la tragedia griega, el medio de comunicación religiosa más popular de su tiempo. Cp. Amos Wilder, *The Language of the Gospel*, Harper and Row, New York, 1964, p. 128, quien llama al Evangelio «una tragedia, sin ser propiamente una tragedia».

⁴²Sobre «El Evangelio de Santo Tomás» (un «evangelio» gnóstico), en *HIC*, vol. 2, p. 114.

⁴³Myers, p. 226. Ver en el comentario a 1.32-34 («Los milagros ayer y hoy») la forma contrastante en que Marcos teje los milagros de Jesús en su tapiz. Ver a Juan Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, Apéndice, pp. 259-273 sobre el sentido teológico de las perícopas en Marcos.

³⁹Myers, 120-121.

⁴⁰Ralph Martin, *Mark...* Ver Myers, pp. 26-31, quien califica a Marcos de «historia narrativa». Cp. Bravo Gallardo, pp. 25,31 sobre «narración inversa» y «narrativa teológica».

⁴¹Este es un dato que Mt. 12.12 y Lc. 6.9-10 omiten.

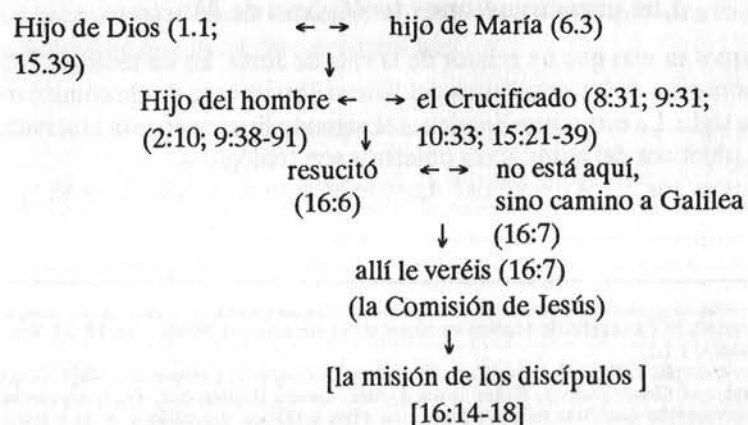
⁴²De *hermeneutés* se deriva el término hermenéutica, la disciplina teológica que se preocupa por la interpretación del Texto Sagrado.

sitos que le motivaron a escribir su evangelio, nos ha dejado algunas pistas que nos ayudan a deducir lo que parecen ser sus principales inquietudes. Leyendo entre líneas, podemos deducir que el autor —tal vez impulsado por la comunidad cristiana (¿en Roma? ¿en Palestina?) a la que pertenece— ha emprendido una lucha por la integridad del mensaje de Jesucristo. Marcos audazmente denomina «evangelio» a su escrito con el fin de confrontar las desviaciones teológicas que él percibe en las primeras comunidades eclesiales con la verdadera intención eclesial de su Señor.

Marcos sabe que para poder evangelizar al mundo, las iglesias que él conoce necesitan primero ser evangelizadas ellas mismas. Llegamos a esta conclusión al considerar aquello que preocupa a Marcos y también lo que le agrada en la tradición de sus iglesias. Se muestra más favorable a los de fuera de casa (los extranjeros, incluyendo a un romano) que a los de su propia raza y fe, sus discípulos y familiares (6.4-6; 8.32-33; 9.2-6, 33-41; 10.28, 32, 35-45; 14.32-50) y a los líderes de la fe judía. Con una única excepción (12.28-34, 66-72), pinta a estos últimos en colores muy oscuros.⁴⁸ Puesto que los otros evangelistas suavizan u omiten estos incidentes, hemos de suponer que Marcos tuvo una intención teológica muy particular al incluirlos.⁴⁹

Cuadro B

El seguimiento de Jesús en Marcos



⁴⁸Ver Javier Alegre, *Marcos o la corrección de una ideología triunfalista*, Centro de Reflexión teológica, San Salvador, 1987, pp. 34-40. Cp. Trocmé, pp. 80-101.

⁴⁹Sobre la actitud de Marcos hacia los protagonistas principales de su evangelio ver Theodore G. Weeden, *Mark: Traditions in Conflict*, Fortress Press, Philadelphia, 1971, pp. 20-51. Cp. Trocmé, *Formation...*, pp. 87-137.

En marcada contraposición, los favorecidos en el relato de Marcos son los marginados por las leyes judías de pureza y de deuda: las mujeres (15.47; 15.1-8), las prostitutas (14.3-9), las viudas (12.41-44), los niños (5.21-23, 35-45; 9.36-37; 10.13-16), los enfermos (1.29-34; 2.1-12; 5.24-34; 6.53-56), los leprosos (1.40-45), los endemoniados (1.21-28; 5.20; 9.14-29) y los lisiados (3.1-6; 8.22-26; 10.46-52); las multitudes hambrientas (6.30-44, 3-56; 8.1-11), los publicanos (2.13-17) y los extranjeros (7.24-37; 15.39-41). Estos son precisamente los grupos por los que se preocupó la ley de la Alianza en el Antiguo Testamento. En fin, Marcos comunica su teología en forma de «contradicciones»: tensiones entre la doctrina y práctica oficial y la nueva realidad que introduce Jesús. Las iremos descubriendo en nuestro estudio del Evangelio. Son también contradicciones que se dan en la vivencia de la iglesia en el mundo.⁵⁰ El flujo del relato de Marcos y sus contradicciones se pueden ver en el Cuadro B.

El evangelista enfatiza las siguientes tensiones:

1) La «contradicción» entre la divinidad y la humanidad de Jesucristo

Para el evangelista, Jesús encarna el evangelio. Por tanto, la iglesia no puede darse el lujo de permitir desviaciones cristológicas, como las herejías docéticas que circulaban entre las iglesias de su tiempo. Desde su declaración introductoria hasta el final de su libro Marcos subraya la divinidad de Jesús (1.1, 11; 3.11; 5.7; 9.7; 13.33; 14.61; 15.39). Pero mantiene bien tirante la tensión entre el Jesús divino y el Cristo humano. Lo dramatiza a través de la manera controversial en que maneja las confesiones acerca de la naturaleza de Jesús y las relaciones del Maestro con sus discípulos y familiares.

2) La «contradicción» entre el Jesús victorioso y el Cristo de la cruz

La perspectiva cristológica que Marcos nos quiere comunicar está implícita en el título «Hijo del Hombre», pero con las connotaciones de otro título mesiánico, el Siervo Sufriente de Yahvé. Notablemente, Jesús no permite que sus milagros sean usados como pruebas de su carácter sobrenatural. Marcos se opone enérgicamente al culto a un Cristo exhibicionista. Combate una fe triunfalista en un Jesús milagrero. En fin, la

⁵⁰Alegre, *Marcos...*, p. 13-15, 17-20.

gran contradicción, según el planteamiento de Marcos, es que el Jesús crucificado es el Señor de la iglesia.

3) La «contradicción» entre docencia ortodoxa y discipulado vivencial

Marcos dedica más espacio a narrar la vida de Jesús que a exponer sus enseñanzas.⁵¹ No obstante, su preocupación es marcadamente pedagógica. El discipulado que practica Jesús en este Evangelio entra en choque frontal con la docencia ortodoxa de los líderes religiosos judíos. Marcos nos presenta un «Jesús del camino» que en contadas ocasiones se detiene para discursar formalmente. En marcado contraste con los escribas y fariseos, Jesús enseña con hechos más que con palabras. El interés pedagógico de Marcos se extiende a los seguidores de Jesús. El evangelista quiere que las iglesias para quienes escribe entiendan que el camino del discipulado pasa sin excepción por la cruz.

4) La «contradicción» entre religiosidad eclesiocéntrica y misión hacia el mundo

Marcos es también un tratado evangelístico. Nos enseña cómo evangelizar, aunque no con técnicas de mercadeo ni con «leyes espirituales». El estilo misionero de Jesucristo contradice los dictámenes de la tradición religiosa vigente. Los objetos y sujetos de su misión son los menospreciados y proscritos de la tierra. Por esta razón, aún su propia familia y discípulos le cuestionan e incomprenden y su pueblo le rechaza. Contradictoriamente, su mayor reconocimiento viene de afuera, de los gentiles o paganos. Las líneas principales del estilo evangelístico de nuestro Señor en Marcos son dos: 1) Su marcada preferencia por los pobres y marginados. Este es el significado de la concentración del ministerio de Jesús en Galilea, una provincia marginada en un país periférico del imperio romano. 2) El reinado de Dios no se acoge con prepotencia, sino con la sencillez de un niño (10.14-15), con acciones de total desprendimiento (10.17-31) y con un espíritu de servicio hasta las últimas consecuencias (10.42-45). Esta enseñanza y práctica explica la conflictividad del mensaje de Jesús que Marcos se preocupa en destacar. El Evangelio según Marcos sigue siendo conflictivo. Ojalá que lo sea para nosotros también, pero que no rechacemos su mensaje. Al profundizar ahora en el texto, permitamos que nos impacte, transformando nuestras vidas e igle-

sias, para la gloria de Dios y la evangelización integral de nuestra América Hispana.

⁵¹Enseñar (*didáskein*) ocurre quince veces y enseñanza (*didajée*) cinco veces. Maestro (*didáskalos*), con referencia a Jesús, se usa doce veces. Además, a Jesús se le llama tres veces *Rabí*, el título judío para un maestro. Cp. Martín, pp. 31, 111s.

Bosquejo del Evangelio según Marcos

La estructura compleja de Marcos no se presta fácilmente a un bosquejo nítido. La siguiente división tiene como objeto resaltar aquellos énfasis de Marcos que los autores del comentario estiman ser importantes para la predicación de la iglesia en nuestro contexto. Los renglones que indicamos con letra minúscula (a., b., c., etc.), serán nuestras unidades de estudio.

- I. La buena noticia del reino (1.1-8.26)
 - A. Prólogo: ¿Quién es Jesucristo? 1.1-13
 - a. «Principio de la Buena Nueva» (1.1-3)
 - b. Juan y Jesús: Bautismo en el desierto (1:4-11)
 - c. Tentación de Jesús (1.12-13)
 - B. El reino es vida (1.14-8.21)
 1. Comienzo del Ministerio en Galilea (1.14-45)
 - a. Jesús anuncia su reino (1.14-15)
 - b. Jesús llama a cuatro pescadores (1.16-20)
 - c. Un día en la práctica de Jesús (1.21-39)
 - i. Jesús sana un endemoniado en el sábado (vv. 21-28)
 - ii. Jesús sana a muchos enfermos (vv. 29-34)
 - iii. Jesús se retira para orar (vv. 35-39)
 - ch. Jesús sana a un leproso (1.40-45)
 2. Inicio de oposición (2.1-3.6)
 - a. Jesús sana a un paralítico (2.1-12)
 - b. Jesús comparte la mesa con los impuros (2.13-17)
 - c. La pregunta sobre el ayuno (2.18-22)
 - ch. Los discípulos recogen espigas en el sábado 2.23-28)
 - d. Los enemigos de Jesús procuran eliminarlo (3.1-6)
 3. Consolidación y reacción (3.7-35)
 - a. Jesús comparte su ministerio con los «Doce» (3.7-19a)
 - i. La multitud a la orilla del mar (3.7-12)
 - ii. Jesús comisiona a «los Doce» (3.13-19a)
 - b. Los escribas y familiares adversan a Jesús (3.19b-35)
 4. Pedagogía del camino (4.1-6.6a)
 - a. Las parábolas: primer «sermón» de Jesús (4.1-34)
 - i. Parábola del sembrador (4.1-20)
 - ii. Parábola de la lámpara y la medida (4.21-25)
 - iii. La semilla que crece por sí sola (4.26-29)
 - iv. Parábola del grano de mostaza (4.30-34)
 - b. Los milagros también son parábolas (4.35-5.43)
 - i. Jesús calma la tempestad (4.35-41)

- ii. El endemoniado gadareno (5.1-20)
- A. La comunicación del mensaje de Jesucristo
- B. Poder demoníaco y violencia armada
- C. Implicaciones misionológicas
 - i. La hija de Jairo y la mujer hemorroísa (5.21-43)
 - c. Jesús es rechazado por sus coterráneos (6.1-6a)
- 5. Misión y pan (6.6b-8.21)
 - a. La misión y sus consecuencias (6.6b-31)
 - b. Primera multiplicación de los panes (6.32-44)
 - c. La travesía a Genesaret (6.45-56)
 - i. Jesús camina sobre las aguas (vv. 45-52)
 - ii. Jesús sana a enfermos en Genesaret (vv. 53-56)
 - ch. Jesús desenmascara el legalismo farisaico (7.1-23)
 - d. El evangelio para los gentiles (7.24-37)
 - i. Una extranjera que creyó en Jesús (7.24-30)
 - ii. Jesús sana a un sordomudo (7.31-37)
 - e. Segunda multiplicación de los panes (8.1-10)
 - f. La levadura de los fariseos (8.11-21)
 - i. La demanda de una señal (8.11-13)
 - ii. La explicación sobre los panes (8.14-21)
- C. Primer puente: El ciego de Betsaida (8.22-26)
- II. El reino y la cruz (8.27-10.52)
 - A. Segundo prólogo: La confesión de Pedro (8.27-33)
 - B. Dos visiones del reino (8.34-10.45)
 - 1. No hay reino sin cruz (8.34-9.29)
 - a. Jesús anuncia su muerte (8.34-9.1)
 - b. La transfiguración (9.2-13)
 - c. Jesús sana a un muchacho endemoniado (9.14-29)
 - 2. La comunidad del reino (9.30-10.31)
 - a. Jesús anuncia otra vez su muerte (9.30-32)
 - b. ¿Quién es el mayor? (9.33-37)
 - c. El boicot al exorcista (9.38-41)
 - ch. Juicio y purificación de la comunidad (9.42-50)
 - d. Lo que Dios unió que no lo separe el hombre (10.1-12)
 - e. Jesús bendice a los niños (10.13-16)
 - f. El joven que no pudo seguir a Jesús (10.17-31)
 - 3. La constitución del reino (10.32-45)
 - a. Por tercera vez Jesús anuncia su muerte (10.32-34)
 - b. Santiago y Juan piden los primeros puestos (10.35-45)
 - C. Segundo puente: El ciego Bartimeo (10.46-52)
- III. Enfrentamiento y desenlace (11.1-16.20)
 - A. En Jerusalén: Discipulado y confrontación (11.1-13.37)

- 1. Jesús camina en el templo (11.1-26)
 - a. Jesús entra en Jerusalén (11.1-11)
 - b. Jesús maldice la higuera sin fruto (11.12-14)
 - c. Jesús echa a los vendedores del templo (11.15-19)
 - ch. La higuera sin fruto se seca (11.20-26)
- 2. Jesús enseña en el templo (11.27-12.37)
 - a. La autoridad de Jesús (11.27-33)
 - b. La parábola de los labradores malvados (12.1-12)
 - c. El asunto de los impuestos (12.13-17)
 - ch. La pregunta sobre la resurrección (12.18-27)
 - d. El mandamiento más importante (12.28-34)
 - e. ¿De quién descende el Mesías? (12.35-37)
- 3. Jesús abandona el templo (12.38-13.2)
 - a. Jesús acusa a los maestros de la ley (12.38-40)
 - b. La ofrenda de la viuda (12.41-44)
 - c. Jesús anuncia que el templo será destruido (13.1-2)
- 4. Jesús y el discernimiento de los tiempos (13.3-37)
 - a. Señales antes del fin (13.3-23)
 - b. El regreso del Hijo del Hombre (13.24-37)
- B. En Jerusalén: Traición y pasión (14.1-15.47)
 - 1. La sombra de la cruz (14.1-52)
 - a. Conspiración para arrestar a Jesús (14.1-2)
 - b. Una mujer derrama perfume sobre Jesús (14.3-9)
 - c. Judas traiciona a Jesús (14.10-11)
 - ch. La Cena del Señor (14.12-25)
 - d. Jesús anuncia que Pedro lo negará (14.26-31)
 - e. Jesús ora en Getsemaní (14.32-42)
 - f. Arrestan a Jesús (14.43-52)
 - 2. Juicio y pasión de Jesús (14.53-15.47)
 - a. Jesús ante la Junta Suprema (14.53-65)
 - b. Pedro niega conocer a Jesús (14.66-72)
 - c. Jesús ante Pilato (15.1-5)
 - ch. Jesús sentenciado a muerte (15.6-20)
 - d. Jesús es crucificado (15.21-32)
 - e. Muerte de Jesús (15.33-39)
 - f. Jesús es sepultado (15.40-47)
- C. De Jerusalén a Galilea: La resurrección (16.1-8)
- D. Epílogo: Final canónico (16.9-11)

I. La buena noticia del reino (1.1-8.26)

A. Prólogo: ¿Quién es Jesucristo? (1.1-13)

1. «Principio de la Buena Nueva» (1.1-3)

Con esta declaración Marcos introduce su tratado acerca de Jesús, cuyo ministerio se inicia bajo el signo profético de Juan el Bautista. El comienzo es tan abrupto como lo será la conclusión (16.8). A diferencia de Mateo y Lucas, Marcos no dice nada sobre el nacimiento de Jesús. La primera palabra de Marcos se parece a la introducción de Juan: «En el principio era el logos». La diferencia fundamental es que para Marcos el punto de partida no es la eternidad sino un momento insólito en la historia concreta de un pequeño rincón del imperio romano. «En el principio (arje)» es también la primera palabra del Génesis en la Septuaginta.¹ ¿Estaría Marcos identificando, para sus lectores, a Jesucristo con el Dios Creador?

«Principio del evangelio . . .»

Rompiendo con las convenciones de su tiempo, Marcos introduce su obra con un título atrevido. Tan acostumbrados estamos al sentido religioso de «evangelio» que fácilmente podemos incomprender su significado para los primeros lectores de Marcos y perder de vista sus implicaciones para nosotros hoy. En el mundo helénico, *evaggélion* (buen anuncio) significaba cualquier noticia buena, pero en particular las proclamas imperiales. «Evangelios» eran las noticias de las victorias militares de los soberanos, del nacimiento de sus herederos, así como del ascenso de un nuevo monarca al trono del imperio. El «evangelio imperial» era,

¹Septuaginta»: la primera traducción del Antiguo Testamento, al griego, que la tradición atribuye a 70 ancianos que trabajaron en Egipto. Por eso se abrevia con el número romano LXX. Esta versión, y algunas paráfrasis de pasajes selectos del Antiguo Testamento, eran las Escrituras de las primeras comunidades cristianas en el mundo helénico.

por tanto, propagandístico. Promovía la imagen del emperador como un «hombre divino», un «salvador» y un padre benévolo que velaba por el bienestar de sus súbditos. Es decir, el término «evangelio», antes de que lo apropiase la iglesia, tenía en el mundo helenista un contenido altamente ideológico.²

Con mucha osadía y creatividad, la iglesia en el siglo II se adueñó de una palabra cotidiana, con pronunciadas connotaciones políticas, para denominar breves relatos aislados acerca de la vida de Jesucristo que circulaban de boca en boca y de iglesia en iglesia. Muy temprano, el término llegó a abarcar también la proclamación (el *kérygma*) de la iglesia primitiva (8.4, 12, 25, 35, 40) y la interpretación apostólica de Pablo en particular del «evento Jesucristo» (Ro. 2.16; 1 Co. 15.1; Gá. 1.6-9, 11; Ef. 6.19). A Marcos, sin embargo, le cabe la distinción de ser el primero en aplicar el término «evangelio» a este proceso de reflexión de la iglesia que él plasmó en un nuevo género literario.

«El evangelio de Jesucristo»

Unicamente aquí, y en los vv. 14-15, el autor identifica el «evangelio» explícitamente con la persona y autoridad de Jesucristo. Con esta declaración escrita, Marcos desafía el aparato ideológico del imperio romano. Apropriadamente de las imágenes legitimadoras del imperio y de la tradición judía,³ Marcos anuncia el advenimiento de un líder «ungido» que ha sido confirmado por la Divinidad y quien proclama un «reino» (vv. 14-15). Imaginémonos lo que ocurriría hoy en la Unión Soviética y los Estados Unidos si alguien intentara hacer lo mismo. En todo el Evangelio, solo aquí Marcos usa el nombre personal Iesou Jristou. El título «Cristo» no se impone. Debe ser descubierto y reconocido por sus seguidores. Por tanto, no se volverá a usar en la primera parte del Evangelio sino hasta la confesión de Pedro (8.29). Y después encontraremos solo otra confesión cristológica (15.35).

«Jesucristo el Hijo de Dios»

Esta es la primera de las declaraciones mesiánicas en Marcos. El evangelista anticipa aquí dos confesiones que sintetizan las dos grandes secciones de su evangelio. La primera sección cierra con la confesión de Pedro: «Tú eres el Cristo» (8.29). Casi al final de la última sección, el

centurión, un gentil, confiesa: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15.39). Entre estas dos confesiones encontramos tres alusiones mesiánicas indirectas (12.35; 14.61-62; 15.32). En 1.1 la frase «Hijo de Dios» falta en dos códices griegos antiguos. En cambio, ha sido atestiguada por varios manuscritos de gran autoridad.⁴ A diferencia de los otros evangelios, Marcos no enseña directamente la divinidad de Jesús. Solo menciona una ocasión cuando Jesús se autodefine como Hijo de Dios, y en un contexto apocalíptico (13.32; cp. 12.6 en una parábola). Más bien, Marcos invita a sus lectores a descubrir quién es Jesús a lo largo de un proceso de seguimiento. El evangelista mantiene muy tirante la tensión entre la divinidad y la humanidad de Jesús (p. ej. 6.3), incluso, en la última confesión de fe en el Evangelio (15.39).

En el Antiguo Testamento, «evangelio» corresponde a un término hebreo con el que se expresaban todas las memorias del éxodo y las esperanzas mesiánicas surgidas en y después del exilio.⁵ Marcos identifica estas esperanzas con el evangelio de Jesucristo.

«Yo envió mi mensajero delante de tu faz»

En el v. 2 escuchamos, desde fuera del escenario, una antifonía de voces proféticas, incluyendo la de Isaías.⁶ La primera voz es de Yahvé: enviará a su mensajero delante de su pueblo, protegiéndoles «en el camino» del éxodo hasta la nueva tierra (Ex. 23.20). En la cita de Marcos el interlocutor es Jesús («tu faz», «tu camino», «el Señor») y el «mensajero» es Juan Bautista. La voz siguiente («...el cual preparará tu camino delante de ti...») es de Malaquías (3.1a), último de los profetas del canon judío. El profeta anuncia que el diálogo de Dios con su pueblo no ha terminado. Yahvé está por irrumpir dramáticamente en la historia, aunque en un lugar totalmente inesperado.

En la segunda parte del texto, que Marcos omite,⁷ Malaquías localiza en el templo la actividad del heraldo de Yahvé. El evangelista atrevidamente cambia el enfoque del anuncio en la tercera cita, que es de Isaías (40.3): «Voz del que clama en el desierto: preparad el camino del Señor; enderezad sus sendas». Marcos ha transferido el templo de Yahvé y el seguimiento de su ley de Jerusalén al desierto. De un solo golpe, ha subvertido el fundamento de la religiosidad judía y reorientado la esperanza mesiánica. «El camino» y «sendas» sugieren, en Marcos al menos,

²Sobre HPJTTJ, vol. 11, pp. 82-119.

³La LXX emplea el adjetivo *jristós* para traducir el hebreo *mashiha* («mesías», ungido), en referencia a los reyes (2 S. 1.14), sacerdotes (Nm. 3.3), profetas (Sal. 105.15), al pueblo (Hab. 3.13) y también a Ciro, rey de Persia (Is. 45.1). Salmo 2.2 se aplicó, en la exégesis judía y cristiana, al Mesías davídico.

⁴Entre ellos, el Sinaítico (en un agregado), el Vaticanus y el Bezae. Cp. Taylor, *San Marcos*, p. 163. Ver también la discusión sobre este título en Schmid, pp. 29-33.

⁵Schmid, p. 27.

⁶Mateo y Lucas, en cambio, se concretan al texto de Isaías. Lucas amplía la cita de Marcos para incluir Isaías 40.3-5.

⁷Aunque Marcos se referirá al mismo pasaje más adelante.

la trayectoria que Juan seguirá hasta la muerte, como precursor de Jesús.

«Desierto», un toponímico que aparece nueve veces en la primera mitad del Evangelio, está pletórico de simbolismo.⁸ En hebreo, desierto (*midbar*), significa «lugar de la palabra». Los rabinos consideraban el tiempo del peregrinaje de Israel en el desierto como el tiempo de gracia del pueblo elegido.⁹ Siglos después, en el desierto, los profetas Elías y Eliseo fomentaron con el pueblo («los hijos de los profetas») la rebelión contra la corte de Acab. Los grupos apocalípticos aguardaban en el desierto la liberación definitiva de Israel de la imposición de la religiosidad del templo y del yugo extranjero. Por la misma razón, en el desierto se movilizaban los caudillos mesiánicos y grupos revolucionarios en los tiempos de Jesús y de las primeras comunidades cristianas (cp. Hch. 21.38).¹⁰ Luego, el desierto fue el escenario del ministerio de Juan el Bautista y el lugar de la tentación de Jesús. Allí mismo le encontraremos orando a solas y ministrando a las necesidades físicas y espirituales de las multitudes que procuran verlo.

Marcos, en su prólogo, reúne todas estas experiencias en un significado muy particular: el desierto simboliza la periferia de la sociedad, en contraposición al centro del poder religioso y político. Con esto, el evangelista nos ha introducido a la inversión hermenéutica que regirá todo su Evangelio.¹¹

El mensaje evangélico

El mundo en crisis y en pecado cruje, ¡oíd su clamor!

Convulsionada América Latina en sangre y dolor;

y dolor, y dolor.

Romped silencio y ciega indiferencia y atended ese clamor.

Poned la mano hoy en el arado

y demostrad el gran amor del Salvador.

De Jesucristo el Evangelio Santo con fe proclamad.

En medio de este mundo atormentado a Cristo encarnad.¹²

Marcos es evangelista y es teólogo. Además, tiene una vocación profética. Este dato en sí plantea un desafío a nuestra actividad evangélica.

⁸Cp. De la Calle, Situación... pp. 46-68. El autor señala la diferencia entre el simbolismo marciano de «el desierto» (*hee éreemos*) lugar de la promesa y de las esperanzas mesiánicas, pp. 31-54 y el significado de «lugar deshabitado» (*éreemos* y también *ereemía*) el campo fuera de la ciudad, donde se destacan simultáneamente el «éxito de Jesús» y el secreto mesiánico, pp. 55-68.

⁹Cp. Schmid, p. 35.

¹⁰Sobre los grupos apocalípticos y sus esperanzas, ver HPJTJ, vol. ii, pp. 666-681s. Sobre los esenios p. 715s.

¹¹Cp. Myers, pp. 91, 121-126.

¹²Reynaldo Murazzi, con la música de «El cóndor pasa».

zadora y quehacer teológico. En todo el mundo hay un divorcio entre la docencia teológica, la evangelización y el ministerio profético. De antaño no fue así. Comenzando con el apóstol Pablo, hubo a través de la historia del cristianismo grandes predicadores que fueron también teólogos y profetas en su tiempo.¹³ Aunque nuestra América ha tenido teólogos con una pasión evangelística y profética y evangelistas profetas que hacen teología, hoy son la excepción y no la regla. Entre estos tres ministerios paulinos hay una incompreensión casi total. La predicación evangelística tiene poco contenido teológico y rehuye el compromiso profético. La teología y el ministerio profético dejan de lado las preocupaciones evangelísticas. Es una de las causas principales de la crisis que hay en nuestras iglesias.

En cambio, los autores del Nuevo Testamento mantienen muy unido lo que nosotros hemos separado.

La declaración paulina, «no me avergüenzo del evangelio», brota fácilmente de los labios de la gran mayoría de protestantes hispanoamericanos. Por eso es, precisamente, que nos llamamos, con cierto orgullo, «evangélicos». Sin embargo, cabría preguntar desde una perspectiva teológica y profética ¿de cuál evangelio no estamos avergonzados? ¿Del evangelio de la pura gracia de Jesucristo que los apóstoles y evangelistas pregonaron? ¿O del evangelio de la «gracia barata», que tanto preocupó al mártir del nazismo alemán, Dietrich Bonhoeffer?¹⁴

Apenas una generación después de la ascensión de Jesucristo, las iglesias estaban en peligro de diluir el mensaje evangélico con doctrinas y prácticas baratas (ver «el pueblo en los tiempos de Marcos» en la Introducción general). Las falsas ideologías que hoy nos acosan no han cambiado sustancialmente desde los tiempos de Marcos. El legalismo judaizante y el dualismo helenista continúan distorsionando el evangelio de nuestro Señor. Estas desviaciones se rechazan precisamente en los conceptos medulares del apóstol Pablo que encontramos en Romanos 1.16-17: el poder del evangelio y el significado de «salvación».

El poder del evangelio es axiomático en nuestra conversación evangélica. Sin embargo, la pregunta teológica que cabe aquí es ¿cuál poder? ¿Cabía la posibilidad de proclamar el evangelio con otro «poder» que no fuera el de Dios? Entre el poder de Dios y los poderes de este mundo se juega la comunicación del evangelio.

El poder humano nos seduce en formas muy «ortodoxas». Callamos

¹³Los padres de la iglesia: Gregorio de Nacianzo, Ambrosio de Milán y Crisóstomo. Los prerreformadores y reformadores, Savonarola, Wycliff, Hus, Lutero, Zwinglio y Calvino, así como los evangelistas del avivamiento evangélico, Juan Wesley, Jonathan Edwards y Charles Finney. Cp. Justo L. González, *HIC*, tomo ii, pp. 135-154; tomo v, pp. 91-101, 129-131, 167-176; tomo vi, pp. 43s; 89-99; 107s; tomo viii, pp. 180-194; tomo ix, p. 31.

¹⁴*El precio de la gracia*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1968.

ante los abusos del poder del estado y de instituciones poderosas para no perder nuestra «libertad de culto», o porque «un cristiano no debe meterse en política». Desde el primer versículo de su Evangelio, Marcos nos muestra la falsedad de este acercamiento. Pregona sin ambages el advenimiento de un «Ungido» cuyo anuncio de victoria (*evaggélion*) sobre los poderes desafía el poder del emperador y falso salvador romano. ¡Con qué razón el evangelio fue considerado subversivo por los agentes del imperio (cp. Hch. 17.5-8s)! Muchas de nuestras iglesias viven en situaciones de poderío totalitario, a menudo cruel e insensible al sufrimiento de nuestros compatriotas. Marcos nos desafía teológicamente a confrontar el evangelio del poder de Jesucristo el Hijo de Dios a los falsos evangelios de los imperios de turno. Y, en el transcurso de su narración, nos va a develar varias maneras de hacerlo.

La ideología del poder también invade nuestras iglesias, escondida detrás de la fachada del «evangelio». Una de sus manifestaciones más sutiles es el triunfalismo rayano en prepotencia que a menudo caracteriza nuestra actividad evangelística. Marcos rebate esta ideología con una contradicción: el poder de Dios se manifiesta a través de nuestra impotencia. El «principio» (1.1) del evangelio de Jesucristo en Marcos nos obliga a indagar sobre su conclusión (16.8), el cual, desconcertantemente, resulta ser un «fracaso», una inconclusión. «Precisamente en el momento en que todo parecería aclararse para la causa de Jesús, en el relato de la resurrección, el miedo paraliza su prosecución».¹⁵ Mientras tanto, Marcos nos habrá mostrado un nuevo punto de arranque para la evangelización: Galilea (1.9; 16.7), en la periferia de la sociedad, en vez de Jerusalén, símbolo del falso poder del templo. Este aporte teológico marcano significa una inversión radical de nuestro evangelismo tradicional.¹⁶

Ni bien comienza su evangelio, Marcos deslegitima el centro de la religiosidad judía. Apoyándose en textos del Antiguo Testamento (p. ej. Sal. 69.35s; Is. 60.10-14), la élite religiosa judía esperaba que todas las naciones convergieran en Jerusalén en donde encontrarían su salvación. Marcos da vuelta al plato cuando dice que el mensajero clama en el desierto, en la periferia de la sociedad, a donde «toda la provincia de Judea y todos los de Jerusalén» salen a su encuentro (vv. 4-5). La salvación no se encuentra en la iglesia, ni en sus símbolos y estructuras de poder, sino en la impotencia del desierto, donde la gente pasa hambre física y espiritual. Esta perspectiva altamente desconcertante contradice las normas

religiosas establecidas, no solo de los judíos, sino también las nuestras.

El evangelio de salvación. El «principio del evangelio» tiene su fundamento «en el principio» de la creación. «Principio» es también la promesa implícita de cumplimiento en los nuevos cielos y la nueva tierra (13.24-30). El evangelio de Jesús anuncia una re-creación fundamental de la historia de la salvación, sin rechazar la creación original. En el Evangelio de Marcos, Dios nos invita a participar en su obra de recreación por medio del anuncio de una salvación integral. El desafío para nosotros hoy es cómo hacer eficaz este mensaje en un continente donde la hermosa creación de Dios a diario se destruye.

Según las esperanzas proféticas que Marcos recoge, salvación es enderezar lo que está torcido. Además, en Lucas (3.5-6), es allanar asperezas, elevar lo que está hundido y nivelar lo que se ha encumbrado. Es una visión salvífica que nos desafía a nosotros en un continente cuyo signo es la desigualdad de recursos y oportunidades para el pueblo y las acciones torcidas de aquellos que quisieran mantener incólume una situación de pecado mortal.

2. Juan y Jesús: Bautismo en el desierto (1.4-11).

«Apareció Juan el Bautista en el desierto...» (v. 4 BJ), donde según las enseñanzas rabínicas, el Mesías anunciará el reino de Dios.¹⁷ Juan es uno de los personajes más conocidos del Nuevo Testamento. El historiador Josefo hace alusión a la gran impresión que causó en el pueblo la predicación de Juan.¹⁸ Marcos muestra mucho interés en el Bautista: aparece dieciséis veces en el Evangelio (1.6, 9, 14; 2.18; 6.14-25; 8.28; 11.30-32). El evangelista no nos habla sobre su familia y nacimiento, lo cual sugiere que escribía para lectores que conocían su obra y ministerio. Marcos nos introduce a Juan como el precursor de Jesús que, en el plan de Dios, aparece proclamando «el bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados». «Bautismo» proviene del verbo baptizoo, que significa sumergir o zambullir. Marcos llama a Juan «el bautizador» (1.4; 6.14, 24) y también «el Bautista» (6.25; 8.28).

La práctica del bautismo no era nueva en la religiosidad judía. Los prosélitos se auto-bautizaban al adoptar la religión judía. Lo novedoso de Juan es que es él quien bautiza y los bautizados son judíos, no conversos del paganismo. El significado del bautismo de Juan difiere de la comprensión de las comunidades cristianas primitivas. Con Juan, el bautismo es un sacramento escatológico que anticipa la llegada del reino de Dios,

¹⁵Bravo Gallardo, p. 76s.

¹⁶Ver de Orlando E. Costas, *Evangelización contextual: Fundamentos teológicos y pastorales*, Ediciones SEBILA, San José, Costa Rica, 1986, pp. 45-72; *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom*, Orbis, Maryknoll, 1982, pp. 188-194; *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization*, pp. 163-170, Eerdmans, Grand Rapids, 1989. Cp. Virgilio Elizondo, *The Mexican-American Promise*, Maryknoll, Orbis, 1983.

¹⁷Schmid, pp. 33-35.

¹⁸Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*, XVIII, 5.2. Ver Taylor, pp. 169-170.

mientras que el bautismo cristiano es un medio de gracia que, de alguna manera, comunica el Espíritu de Dios.¹⁹ El término griego *metánoia*, «arrepentimiento», implica un cambio de mentalidad. En el Nuevo Testamento el vocablo adquiere un significado más profundo: es un cambio deliberado de mente y de conducta; en una palabra, es conversión.

El propósito del bautismo de Juan es remisión; es decir, purificar a las personas de su pecado en preparación para la venida del Mesías. Falta aún el sentido más profundo de perdón como restauración de relaciones rotas que anunciaron los profetas (cp. Os. 2.19; 3.5; 14. 4-7) y que Jesús consumará en la cruz.²⁰ El pecado y su perdón, para el Bautista, no son únicamente un asunto personal, sino que tienen implicaciones sociales (cp. Mt. 3.7-12; Lc. 3.7-17). Jesús extenderá el significado del perdón cuando llegue el momento de anunciar su muerte (10.45; 14.24-25).

Sobre la salida de las multitudes a Juan al desierto (v. 5), ver el comentario a 1.2. «Toda» y «todos» son hipérboles que dramatizan la tensión teológica que será el signo de todo este Evangelio. Las multitudes «salían» de Jerusalén, el «centro», al desierto, la «periferia», para ser bautizados. El tiempo imperfecto de los verbos «salir» y «bautizar» indica una acción continua de las multitudes y de Juan. El evangelista yuxtapone el «salir» de las multitudes para ser bautizados «en el desierto» (v. 4) y «en el río Jordán» (v. 5). El nuevo camino (1.2,3) y las «aguas en el desierto» son signos del reino del Mesías (cp. Is. 35.6).

En el v. 6, Marcos describe el aspecto de Juan y nunca nos habla de la apariencia de Jesús.²¹ Los beduinos del desierto todavía comen saltamontes asados con sal, panales de miel que hallan en las rocas y la savia de algunos árboles; tejen sus tiendas de pelos de camello. En el v. 7, el evangelista resume toda la predicación de Juan en dos sentencias o logia (cp. Mt. 3.7-10; Lc. 3.7-9, 17). Concentra la atención de sus lectores en la profecía sobre la venida del «más fuerte» o «más poderoso» y su bautismo «con Espíritu Santo» contrastándolo con el bautismo con agua de Juan. En este pasaje el «más poderoso» es una referencia al libertador esperado por Israel y al juez del final de los tiempos (cp. Lc. 11.20-22). En 1.13 nos encontraremos por primera vez con Satanás, quien en 3.27 será denominado el «fuerte» o «poderoso» por Jesús. El Bautista está consciente de su papel de heraldo de un drama escatológico, porque anuncia el origen pneumatológico de la misión de Jesucristo, aunque sin precisar su contenido (v. 8; cp. Mt. 3.11-12; Lc. 3.16-17). Pero confiesa no ser digno de realizar ni las tareas más denigrantes de un esclavo.

El bautismo de Jesús (vv. 9-11). En este, el más breve de los relatos

bautismales en los sinópticos, aparece por primera vez el nombre del protagonista central del Evangelio. *Ieesoûs* es la transcripción en griego del hebreo *Yeshúa*, una forma abreviada de *Yehoshúa* (Josué): «Aquel cuya salvación es Yahvé». El evangelista solo menciona la procedencia geográfica de Jesús, Nazaret de Galilea. El pueblo es una aldea tan insignificante que no figura en ninguna fuente antigua. Galilea, una provincia marginada por el centro judío y temida por el dominador romano, es en Marcos un toponímico de elevado simbolismo.²² De Galilea procede Jesús; allí (a diferencia de Mateo y Lucas) llevará a cabo el grueso de su ministerio y desde Galilea los discípulos serán comisionados por el Jesús resucitado (16.7).²³ La descripción del bautismo de Jesús es brevísima: «Y fue bautizado por Juan en el Jordán» (v. 9). Esta sencilla declaración nos alerta que Jesús se acaba de identificar con la corriente profética veterotestamentaria.

«Y luego» (*euthús*: inmediatamente, en seguida) es un adverbio preferido de Marcos. Lo usa cuarenta y una veces. El marco de referencia de los vv. 10-11 es judío, aunque con variantes muy creativas de parte de Marcos o de su fuente. Al subir del agua, Jesús vio «los cielos siendo abiertos» (el tiempo del verbo expresa una acción continua).²⁴ Esta expresión, usual en la literatura apocalíptica, expresa la idea del rompimiento sobrenatural de las barreras entre cielo y tierra. En el lenguaje bíblico, la separación diametral entre los cielos y la tierra ejemplifica la divergencia radical entre los caminos y pensamientos de Dios y los nuestros (cp. Is. 55.8-9). A raíz del pecado de Israel, por casi cinco siglos no se había escuchado la voz de Dios.

El profeta llora la ausencia de Dios y clama el rompimiento de los cielos, la transgresión de su pueblo (Isa. 64.1-3). Dentro de esta tradición veterotestamentaria incompleta se ubica el Bautista. Ahora, en el bautismo de Jesús, la barrera se rompe y Jesús oye una voz del cielo que anuncia la presencia corporal de Dios en la tierra. Esta es la diferencia cualitativa entre la autoridad de la proclamación de Jesús y de Juan.²⁵ «Y una voz vino de los cielos» sería el equivalente marciano de «y aquel Verbo fue hecho carne» en el prólogo de Juan (cp. Jn. 1.14).²⁶

«El Espíritu», como apelativo divino, pertenece al vocabulario cristiano. Los judíos, para quienes el término a secas sugiere un viento o demonio, dirían «Espíritu de Dios» (cp. Mt. 3.16). En el Antiguo Testamento

¹⁹Sobre el significado de «Galilea» en Marcos, ver de la Calle, pp. 75-120.

²⁰En el Evangelio de Juan, las acciones postpascuales de Jesús (cap. 20) se limitan a Jerusalén, escenario de muchos episodios en todo el Evangelio; mientras que en el cap. 21, una especie de apéndice, todo sucede en Galilea.

²¹Sobre las resonancias de este verbo, ver CAGE, p. 737.

²²El verbo «ver» en singular (v.10) sugiere que la revelación fue una experiencia muy personal de Jesús — en relación con el «secreto mesiánico» — que ni aún el Bautista presenció (cp. Hch.9.7).

²³Cp. Lightfoot, p. 33.

¹⁹Ver sobre el bautismo de Juan en Schmid, pp. 37-38.

²⁰*Ibid.*, p. 166. Ver toda su exégesis de 1.4-8, pp. 165-169.

²¹Cp. R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark*, Clarendon Press, Oxford, 1950, p. 19.

tamento, los líderes del pueblo estaban dotados del Espíritu del Señor para cumplir misiones especiales. En la apocalíptica judía, se asociaba el don del Espíritu con la vocación mesiánica. En cambio, en el bautismo de Jesús hay una novedad fundamental. El Espíritu personalmente «desciende» sobre Jesús (v. 10). Por la forma absoluta del verbo descender sabemos que no se trata de un don del Espíritu de Dios para Jesús, sino del mismo Espíritu que baja hasta él. «Como una paloma» es una expresión metafórica que tiene pocos paralelos en el judaísmo. Los rabinos hablaban de «la voz de Dios que resuena en el tiempo como el arrullo de una paloma».²⁷ Y aun más sugestivamente, la imagen nos remonta a los albores de la creación cuando el Espíritu de Dios revoloteaba sobre las aguas primigenias (Gn. 1.2).

En esta revelación o visión extática están presentes las tres personas de la Trinidad: el Padre que habla al Hijo y el Espíritu que le bautiza. «Tú eres mi Hijo amado», es una declaración directa del Padre para Jesús. En Mateo (3.17) y Lucas (3.22), la voz testifica en tercera persona para Juan o las multitudes.

La voz del cielo es un eco de voces proféticas que se oyeron en diferentes momentos de la historia de Israel.²⁸ En forma muy original dos, y tal vez tres vetas mesiánicas veterotestamentarias se combinan en la declaración: «Tú eres mi Hijo amado (único), en ti tengo complacencia» (v.11). La primera tradición «Mi hijo eres tú; yo te engendré hoy» destaca la entronización del rey-mesías, de cara a la oposición de los reyes de la tierra (Sal. 2.2, 7, 11-12). Durante el exilio, Isaías cantó acerca de la misión salvífica universal del Siervo de Yahvé «en quien mi alma tiene contentamiento; he puesto sobre él mi Espíritu; él traerá justicia a las naciones» (Is. 42.1). Siglos antes, Yahvé había ordenado a Abrahán, «Toma ahora a tu hijo, tu único hijo... a quien amas... y ofrécele allí en holocausto...» (Gn. 22.2). ¡La voz del cielo ha resumido, en una declaración breve y sugestiva, la totalidad del evangelio del reino!

Jesús se sometió al bautismo de Juan porque estaba consciente de quién era y del carácter único de su misión. Por medio de este acto, tan inusitado que Mateo consideró necesario hacer una apología para sus lectores judíos (Mt. 3.14-15), Jesús señaló su identificación total con la misión del reino. Marcos enfatiza la profundidad del compromiso de Jesús por medio del bautismo con un juego interesante de preposiciones y de declension del sustantivo «Jordán». Juan bautizó a las multitudes en *toi Iordáne* (dativo) «en» o dentro del Jordán. Pero Jesús fue bautizado *eis*

tòn Iordáneen (acusativo) «en», (penetrando) el río.

Aunque la cita del Siervo es de Isaías 42 y no 53, cabe suponer que Jesús estaba preparado para ser el Siervo Sufriente como consecuencia de su fidelidad a Dios (cp. Gn. 22.2).²⁹ Sin embargo, como nos recuerda Bravo Gallardo, nosotros los lectores de Marcos no sabemos todavía el contenido de los títulos de Jesús. Lo iremos descubriendo «en el camino». La relación de estos títulos con la condición humana de Jesús será el tema de la próxima perícopa.³⁰

El ministerio del bautista y el nuestro

Marcos, dice un autor, «coloca delante de la historia de la pasión la tradición de Jesús, y delante de ésta la del Bautista... Así como la vida de Jesús... debe ser vista ineludiblemente desde la cruz, la historia del bautismo debe ser vista ineludiblemente desde Jesús».³¹ Por eso es tan importante conocer el ministerio de Juan en términos de nuestros ministerios. Juan el Bautista fue muchas cosas: predicador, profeta, anunciador del Espíritu, y siervo humilde. También echó a andar un movimiento. ¡Con razón Jesús lo llamó «más que profeta»! (Lc. 7.26). El ministerio del precursor de Jesús tiene mucho que enseñarnos a nosotros.

Juan, el predicador de arrepentimiento. ¿Quién no admira la manera directa en que el Bautista «aserruchó el piso» de la religiosidad de los saduceos y fariseos que acudían a ser bautizados por él? Juan nos ha servido de modelo cuando nos hemos enfrentado a la religiosidad legalista del catolicismo oficial o al liberalismo teológico de algunos protestantes. Sin pelos en la lengua les promete el fuego de Dios si no se arrepienten. Nos encanta esta clase de predicación porque nos permite ser los jueces y, aparentemente no requiere nada de nosotros los «auténticos proclamadores del evangelio de Jesucristo». Si así hemos entendido a Juan, tal vez sea hora de releer su mensaje como quien se mira atentamente en un espejo (cp. Stg. 1.22-25).

Juan, el profeta del pueblo. Marcos es el primero en destacar la vocación profética de Juan como marco de referencia inicial de la misión de Jesús. El pueblo judío esperaba un segundo Elías, el que fue anunciado por el último de los profetas veterotestamentarios (Mal. 3.1). Marcos insinúa que Juan es este Elías. La vestimenta y el alimento en el desierto son el vínculo simbólico entre Juan y el profeta Elías (cp. 2 R. 1.8). Malaquías 4.5-6 profetiza la venida del profeta Elías como precursor «del día del Señor grande y terrible».³² Esta frase se refiere al día de la gracia

²⁷Cp. Pronzato, vol. i, p. 49.

²⁸La teología judía, tanto apocalíptica como rabínica, manejaba el concepto de un Mesías preexistente, elegido por Dios antes de la creación del mundo. Por eso, el v.11 es de suma importancia para entender la novedad de la comprensión cristológica de las comunidades cristianas primitivas. Schmid, p. 41.

²⁹Cp. Taylor, pp. 170-175, 748.

³⁰Bravo Gallardo, p. 80.

³¹Cp. Marxen, pp. 28-30.

y del juicio de Yahvé que se cumplió con la manifestación de Jesucristo.

Para entender la vocación de Juan tenemos que conocer a Elías.³³ Este profeta tuvo un ministerio denunciante. Fomentó con su grupo de seminaristas («los hijos de los profetas») la rebelión contra la corte de Acab. Tuvo el valor de confrontar al rey con el pecado horrendo contra Nabot y su herencia. En representación de Yahvé desafió y destruyó a los profetas de los falsos dioses de Fenicia. Por eso, la memoria de Elías, asociada a la de Juan el Bautista, no pudo menos que perturbar profundamente a Herodes (6.14-16s). Y nos debe inquietar a nosotros que proclamamos el evangelio de nuestro Señor Jesucristo en medio de las realidades pecaminosas institucionalizadas de nuestros países americanos.

En el mismo espíritu de Elías, el mensaje profético de Juan confronta a reyes (6.18s), a dirigentes eclesiásticos (cp. Mt. 3.7-10), a publicanos, a soldados y a las multitudes por igual (cp. Lc. 3.7-14). Insiste en la justicia personal, en compartir el exceso de bienes y en la honestidad fiscal; se opone a la violencia, calumnia y codicia de la milicia de su tiempo. Juan es un predicador honesto y valiente que paga con su vida su fidelidad al mensaje del reino (6.27-29). El ejemplo de Juan nos hace pensar en el ministerio valiente de mártires contemporáneos nuestros, como el pastor bautista negro Martin Luther King, el obispo católico Oscar Arnulfo Romero y el rector universitario Ignacio Ellacuría.

Juan, el pregonero del Espíritu. Fue el último de los profetas veterotestamentarios y el primero del Nuevo Testamento. Por el Espíritu anunció la venida de uno que bautizaría «con Espíritu Santo» (1.8). Tal vez por su método didáctico inductivo, Marcos omite la dimensión de juicio que Lucas y Mateo asocian muy explícitamente con la obra del Espíritu. «El os bautizará en Espíritu Santo y fuego». El fuego que aquí se menciona no es lo mismo que el poder sobrenatural o el éxtasis gratificante que generalmente asociamos con las manifestaciones del Espíritu en nuestro medio. El bautismo con Espíritu y fuego redarguye nuestras vidas y quema la paja inservible para purificar el granero (Lc. 3.16-17; Mt. 3.11-12). ¡Cuánto necesitamos esta purificación en nuestras iglesias!

Juan, el siervo humilde. Se considera indigno de «desatar encorvado» los lazos de sus sandalias (1.7; cp. Mt. 3.11; Lc. 3.16). Las sandalias en Marcos tienen que ver con «el camino» del seguimiento de Jesucristo. Desatarlas de rodillas nos habla de subordinación y servicio. Juan reconoce que él es únicamente el precursor de uno que es «más poderoso» que él. A sus propios discípulos, demasiado preocupados por la com-

petencia que le hacían Jesús y sus discípulos (2.18), dice: «Es necesario que él crezca, pero que yo mengüe» (Jn. 3.30).

El ejemplo de servicio humilde y desinteresado de Juan el Bautista y de Jesús nos debe impactar. ¿Somos motivados por el amor de Cristo o por la ideología materialista de la competencia entre «empresas cristianas» que ofrecen productos similares? ¿Cuánto del «éxito» numérico de nuestras iglesias se debe a un evangelismo real y cuánto al proselitismo entre hermanos? Nosotros no somos nada sino «precursores» de Jesús.

Juan, el «fundador» de un movimiento. Tal vez sin quererlo, Juan inició un movimiento que no supo discernir el kairós de su defunción. Como era de esperarse, el Bautista atrajo un número indeterminado de discípulos que le seguían con devoción, aún después de que fuera encarcelado y ejecutado (6.29; cp. Mt. 11.2-7). Pero no hay indicios de que Juan pensase en fundar su propio movimiento en torno a su práctica bautismal. Más bien hizo lo posible porque sus discípulos siguieran a Jesús (cp. Jn. 1.35-37; 3.25-30). Jesús, a su vez, se esforzó por evitar entrar en competencia con Juan (cp. Jn. 4.1-3).

Pese a esto, Juan sí dejó un movimiento de presuntos seguidores suyos. Veinticinco años más tarde encontramos rastros del movimiento en el ministerio de Apolos y de sus discípulos (cp. Hch. 18.24-25; 19.1-7). Para los tiempos del evangelista Juan, una secta de seguidores del Bautista estaría consternando a las iglesias cristianas, obligando a los líderes cristianos a demostrar la superioridad de Jesús sobre el Bautista (cp. Jn. 1.6-7, 19-37). Posteriormente, el movimiento de Juan desaparece de la historia, aunque la pequeñísima secta gnóstica de los mandeístas («Cristianos de San Juan») en Irak e Irán incluye entre sus creencias sincretistas leyendas dudosas acerca de sus orígenes en Juan el Bautista.³⁴

La historia posterior del ministerio de Juan el Bautista nos alerta en cuanto al peligro de transformar en monumentos los movimientos del Espíritu que Dios levanta en medio nuestro para llevar a cabo tareas específicas. Aun cuando la necesidad y la visión original han dejado de existir, nos sentimos muy tentados a mantener viva la institución, aunque sea con respiración artificial. Que Dios nos dé la gracia de saber cuándo enterrar al difunto, antes de que comience a apestar.

Jesús, el Siervo solidario y sufriente

Los ministerios de Juan y de Jesús se identifican en torno a la memoria del profeta Elías. Por eso Marcos hace mención de la relación entre Juan y el profeta precisamente en los momentos decisivos cuando la identidad de Jesús está en juego (6.15; 8.28; 9.4; 11-13; 15.35s). La misión de Juan

³²Cp. Myers, pp. 126-127. Ver también a Lightfoot, p. 19.

³³Edesio Sanchez Cetina, «Juan Bautista en el pensamiento teológico del Evangelio Según San Marcos», trabajo presentado para un curso en Gordon-Conwell Seminary, 1973, pp. 19-31. De particular interés es su discusión sobre el continuo Elías-Juan-Jesús-discípulos («el secreto elíptico») en relación con el contenido profético del evangelio.

³⁴Diccionario de Historia de la Iglesia, Editorial Caribe, Miami, 1989. p. 660.

es un anticipo de la misión de Jesús. Aunque consciente de su misión singular, Jesús apareció anónimamente «en el desierto»: un parroquiano desconocido, de una aldea insignificante, en una provincia periférica del poderoso imperio romano. ¿Cómo sería visto hoy un predicador en tales condiciones? Sobreponiéndose a las objeciones de Juan, Jesús se hizo bautizar por él, identificándose así con la misión del reino de Dios en varios niveles. Como el Siervo Sufriente en Isaías, Jesús se solidarizó con el Israel pecador, al ser bautizado junto con las multitudes. «En fila con los pecadores. Solidario con su pueblo, puesto en el camino de la conversión, Jesús se presenta no separado de los otros, sino en la hilera de los pecadores»³⁵ (cp. Is. 53:12; 2 Co. 5:21). ¿Qué dice la práctica de Jesús a nuestra práctica separatista, del mundo y de otros hermanos en Cristo? ¿Qué significa hoy en Hispanoamérica ser «contados con los pecadores» en la realización de la misión de Dios?

Aún para un Jesús sin pecado el «bautismo para arrepentimiento» significó una «conversión», en el sentido de un cambio de vocación. Dejó la vida privada y pasiva de un artesano rural para identificarse pastoralmente con la situación de pecado en que vivía su pueblo (6.34s). Esta actitud de Jesús nos obliga a indagar sobre nuestra identificación con la condición angustiosa de nuestros pueblos. Más aún, Jesús volvió sus espaldas a las tradiciones de su religión ancestral y a los valores socioculturales del mundo en el cual había nacido, para identificarse con un movimiento profético «en el desierto».³⁶

¡Qué inversión de práctica y de valores más desafiante para nuestra labor evangélica y planificación misionera! Cuando nos sentimos superiores a hermanos «menos espirituales que nosotros», llevando nuestra santidad en el ojal, aprendamos de Jesús. Aunque ungido por el Espíritu y confirmado por el cielo para una misión trascendental, no sacó provecho de su condición. Se retiró, desierto adentro, para confrontarse con Satanás. Su autoridad frente al Enemigo provino, no de su divinidad (cuya gloria dejó al asumir nuestra humanidad), sino de la plenitud del Espíritu de Dios en él que se manifestó en su actitud de humildad, de solidaridad con su pueblo y de entrega total a la causa del reino de Dios. La iglesia hoy tiene las mismas fuentes de poder a su disposición.

3. Tentación de Jesús (1.12-13)

La estructura del relato

Esta breve perícopa enlaza el prólogo de Marcos con la primera sección de su Evangelio. La estructura en griego es rítmica, como si la perícopa hubiese pertenecido originalmente a una catequesis de la iglesia primitiva. Son cinco breves y sencillas perlas narrativas, unidas, como en un collar, con la conjunción copulativa «y». Sin embargo, el impacto es dramático. El personaje central es pasivo. Los agentes son dos: (A) El Espíritu que impulsa a Jesús (vv. 12-13a) y (B) Satanás que le tienta (v. 13b). El verbo «estar» indica la ubicación física del drama con relación a ambos: (A') «en el desierto» y (B') «con las fieras». Una última oración nos insinúa el desenlace, contrabalanceando el efecto dramático de «las fieras» con la presencia de «los ángeles». Dios inicia la acción y también tiene la última palabra.

Un episodio resumido

A diferencia de sus colegas sinópticos, Marcos no destaca la tentación de Jesús por encima de los otros elementos del relato que, conjuntamente, refuerzan el impacto total de la narración. De hecho, es tal vez notable que Marcos no se haya valido de la tradición más completa acerca de la tentación de Jesús que apropiaron Mateo y Lucas. Le hubiese permitido describir la victoria del «más poderoso» sobre el «poderoso», que como ya sabemos, es un tema que interesa mucho al autor del Evangelio. Este relato está íntimamente ligado al evento del bautismo. «Inmediatamente después... el Espíritu le impulsó al desierto». Para pneuma ver 1.8, 10. El verbo «impulsar» tiene más bien el sentido de «expulsar» (cp. «empujar», BLA).³⁷ En este caso se refiere a un impulso fuerte, aunque no violento, del Espíritu sobre Jesús para desplazarlo al lugar de su bautismo de fuego como el Mesías y portador del reino de Dios.

Los cuarenta días de la tentación nos recuerdan los años de exilio de Moisés (Ex. 34.28) y del peregrinaje de Israel (cp. Nm. 14.33; 32.13), así como los días de ayuno de Elías, todos en el desierto (1 R. 19.8). En general la cifra simboliza un período de prueba en preparación para una confrontación con poderes malignos. «Tentar» tiene el sentido de poner a prueba con intención hostil. Marcos no elucida el contenido de la tentación; lo que importa es el hecho mismo como preludio de tentaciones futuras (8.11; 10.2; 12.15). «Satanás» (arameo Satanah) es el «acusador» y «adversario» de los hombres (cp. Job 1-2; Zac. 3.1s) y un poder maligno (cp. 1 Cr. 21.1).

En Mateo y Lucas se le llama además diábolos y en la literatura

³⁵Pronzato, vol. i, p. 47.

³⁶Myers, pp. 127-129s. Cp. Bravo Gallardo, pp. 78-79s. Durante el período entre su bautismo y el inicio formal de su ministerio, Jesús y sus discípulos también bautizaban para arrepentimiento (Jn.3.22-24), indicio de que se identificaban inicialmente con el movimiento de Juan.

³⁷Cp. con la forma mucho menos urgente y más suave de Mt. 4.1. Marcos usa el mismo verbo once veces: incluso en casos de expulsión demoníaca (1.34,39; 3.15,22,23; 6.13; 7.26; 9.18,28,38; 16.9,17), de los vendedores del templo (11.5) y del heredero de la viña (12.8).

rabínica, Belial. La presencia de los animales salvajes nos hace sentir en forma dramática la soledad del lugar de la tentación. Las fieras también tienen un rico simbolismo que los primeros lectores de Marcos reconocerían. En el Antiguo Testamento las fieras se asocian con los poderes malignos (Sal. 22.11-21; Ez. 34.5, 8, 25) contra los cuales triunfa la justicia de Yahvé (Job 5.22s; Is. 11.5-9). En la literatura apocalíptica, las fieras simbolizan los imperios con su poderío avasallador (Dn. 7-8). Y por detrás de todas estas imágenes negativas, hay un contraste implícito entre la derrota de Adán por un animal salvaje y la victoria del Mesías. Las bestias salvajes son los instrumentos del Maligno que se contraponen a los ángeles, los ministros de Dios que sirven a Jesús, como las aves a Elías en el desierto (cp. 1 R. 19.8).³⁸

Bautismo en el Espíritu e inmersión en la realidad

La tentación de Jesús es el otro lado de la moneda de su bautismo. «Después de la inmersión en agua, el Espíritu nos sumerge en las ambigüedades, contradicciones, peligros de la existencia cotidiana. Es el bautismo en la humanidad».³⁹ En ambos casos actuó el Espíritu con poder con el fin de prepararlo para su misión mesiánica. Aunque de ninguna manera podemos igualar los dos eventos en la vida de Jesús a nuestras experiencias de bautismo y de tentación, debemos encontrar la forma de aplicar su ejemplo a nuestras vidas. ¡Qué lindo es hablar del bautismo del Espíritu Santo! ¡Cuán difícil nos es aceptar el bautismo de fuego en el desierto que también es capacitación necesaria para la misión!

Dios suele empujar a sus hijos hacia alguna prueba extraordinaria en preparación para una tarea inusitada, como sucedió con Moisés en el desierto, y con Elías. Durante los primeros siglos de la iglesia, el desierto y las cuevas donde vivían las comunidades de anacoretas eran los lugares en donde cristianos devotos domaban sus pasiones, preparándose para una vida de servicio a Dios. En el siglo IV, un abogado de Antioquía, de nombre Juan, se convirtió a Jesucristo y por cuatro años vivió con una comunidad monástica en las montañas de Siria. Como consecuencia de su testimonio, y en contra de su voluntad, el joven monje fue consagrado patriarca de Constantinopla, en donde desarrolló sus grandes dotes de predicador elocuente y de profeta audaz. Por eso se le conoce como Juan «Crisóstomo», el de la lengua dorada. Como Juan Bautista ante la corte de Herodes y Jesús delante de los fariseos, Crisóstomo

³⁸Taylor, pp. 176-177. Ver también Schmid, pp. 41-42 y Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio según San Marcos*, en la serie *El Nuevo Testamento y su mensaje*, pp. 25-29, Editorial Herder, Barcelona, 1972, pp. 25-29. A diferencia de Mt.4.2,11 y Lc.4.2, Marcos no menciona el ayuno de Jesús.

³⁹Pronzato, vol. i, p. 54.

Era el monje del desierto que clamaba en la ciudad. Era la voz del cristianismo antiguo que no se doblegaba ante las tentaciones del cristianismo imperial. Era un gigante cuya voz hacía temblar los cimientos mismos de la sociedad no porque su habla fuese de oro, sino porque su palabra fue de lo alto.

Por sus intrépidas denuncias a las injusticias del clero y del laicado pudiente, Juan fue desterrado a un desierto frío e inhóspito.⁴⁰

La prueba a veces nos prepara para tareas rutinarias, aunque no por ello insignificantes. Un italiano, contemporáneo suyo, de nombre Jerónimo, pasó tiempo en el desierto antes de dedicarse al estudio intensivo de la Biblia. El monumento de su vida fue una nueva y mejor traducción de las Escrituras al lenguaje popular de Roma, la Vulgata. Como en el caso del joven rico, la prueba puede comprobar el grado de nuestro desprendimiento de las cosas materiales para servir a Dios. Mientras Jerónimo traducía la Biblia, en Milán, un joven africano se convirtió a Jesucristo tras varios años de vida disoluta. Después de dar todos sus bienes a los pobres y antes de ser llamado al ministerio pastoral en su tierra natal, se dedicó a una vida austera. Se le conoce como Agustín de Hipona, el más grande de los teólogos cristianos después del apóstol Pablo.⁴¹

A estos nombres destacados podemos añadir los de incontables héroes de la fe, muchos de ellos desconocidos. En todos los períodos de la historia, mujeres y hombres tuvieron que pasar por las duras pruebas del «desierto», enfrentándose a sus fieras personales, para poder servir plenamente a su Señor y a la humanidad en alguno de los ministerios del Espíritu (Cp. He. 11.35-38).

¿Y qué de la iglesia en América Hispana? También tenemos héroes de la fe que pasaron por el desierto de la dura prueba, de los ataques de amigos y enemigos, y de la tentación de volver atrás. Algunos de ellos dieron su vida por causa del evangelio. En nuestros días pareciera que ser «cristiano» se ha hecho demasiado fácil. Por eso, nos sentimos más atraídos a los éxtasis del bautismo del Espíritu (1.9-11) que a la prueba del bautismo de fuego (vv. 12-13).

⁴⁰Justo L. González, *La era de los gigantes*, vol. II, pp.147-154, de la serie HIC, 1978.

⁴¹*Ibid.*, pp. 153-157,161-182.

B. El reino es vida (1.14-8.21)

1. Comienzo del ministerio en Galilea (1.14-45)

Toda la primera mitad de Marcos (1.14-8.26), y continuando hasta 9.50, tiene lugar en Galilea. La sección inicial de esta primera gran división relata la inauguración (1.14-15) y los trazos generales (1.4-3.19) del ministerio de Jesús. El grueso de esta sección está estructurado concéntricamente, a manera de una cebolla, o de un emparedado de varias capas. En torno a un foco temático se agrupan cuatro niveles de pasajes paralelos (ver Cuadro C)

Cuadro C

A	B	C	B'	A'
1.16-20	1.21-39	1.40-3.6	3.7-1	3.13-19a

La envoltura (A y A') consiste de dos convocatorias de Jesús a aquellos que serán sus discípulos (1.16-20 y 3.13-19). la segunda capa del emparedado (B y B') destaca el ministerio de Jesús a las masas, que son el objeto principal de su misión en la primera mitad del Evangelio. Además, cada llamado a los discípulos introduce confrontaciones entre el «hombre fuerte» y el «más fuerte», en público (1.21-28 y 3.20, 22-25) y en el seno de dos familias (1.29-31 y 3.21, 31-35). Las confrontaciones en 3.20-35 también introducen la siguiente subsección de Marcos (3.20-6.6a).

La función narrativa de todos estos pasajes es resaltar la conflictividad del mensaje del reino que Jesús proclama (C). Este eje temático (1.40-3.6) consiste de seis choques frontales de Jesús con los fariseos y su religiosidad, que se fundamentaba en el sábado y en los códigos de deuda y de pureza.

a. Jesús anuncia su reino (1.14-15)

Con esta corta perícopa se inicia propiamente la primera gran división de Marcos. El evangelista nos proporciona pocas referencias históricas con qué amarrar el relato. Le interesa más el efecto dramático y el impacto teológico que la secuencia cronológica, que a menudo no compagina con los otros evangelistas. Su cronología está «en clave de historia de la salvación». ⁴² Marcos es, antes que nada, una historia de la pasión de Jesucristo y todo lo demás viene a ser preparación para este evento.

Después del anuncio del «principio del evangelio» y de las voces proféticas de antaño, hemos aguardado con impaciencia la manifestación concreta de la «buena noticia». Pero Marcos nos mantuvo en suspenso. De súbito, sin mayor introducción que un breve (y siempre ambiguo) dato histórico, el actor principal del mayor drama de la historia humana se abre paso en el escenario.

«Después de que Juan fue entregado» nos sugiere la idea de un arresto por voluntad de Dios. «Jesús vino a Galilea...» La indicación tan parca de Marcos quiere ubicar el inicio del ministerio de Jesús en un contexto de conflictividad (una característica del segundo evangelio) sin perderse en detalles secundarios. ⁴³ El evangelio de Marcos, en particular, y por razones teológicas, hace hincapié en el ministerio galileo de Jesús. (Ver el comentario a 1.9.)

«Jesús vino a Galilea predicando (de «heraldo», *kerusso*) el evangelio del reino de Dios». Es el único dato que nos ofrece Marcos sobre el inicio de la predicación de Jesús. Lucas, en cambio, nos permite escuchar el sermón inaugural de Jesús y presenciar su impacto sobre los vecinos de Nazaret (Lc. 4.16-20; Mr. 6.1-5). (Para el significado de «evangelio» ver el comentario a 1.1). La frase «del reino» (v. 14) no se encuentra en la mayoría de los manuscritos antiguos que dicen simplemente «el evangelio de Dios». ⁴⁴

«El tiempo se ha cumplido». *Kairós* («oportunidad») significa el «tiempo señalado», «aceptable» o «propicio» en el plan divino (13.33; Mt. 26.18; Lc. 19.44; Gá. 4.4; Ef. 1.10). La palabra «reino» (v. 15) aparece veinte veces en Marcos, en la mayoría de los casos como parte de la frase «reino de Dios». Este es un concepto casi original de Jesús, pues aparece

⁴²Taylor, p. 179s. Sobre el uso de tiempo histórico y «tiempo dramático» por el evangelista ver a Myers, p. 131.

⁴³En cambio Mateo es más amplio en sus explicaciones. Los tres más antiguos evangelios (Marcos, Mateo y Lucas) inician la actuación pública de Jesús en Galilea, su patria. Juan, en cambio, antepone unos meses de actividad en Judea y en Jerusalén y también un viaje a través de Samaria (cp. Jn. 1.29-4.43). Los sinópticos únicamente recogen el último de los viajes de Jesús a Jerusalén que Juan narra.

⁴⁴Metzger, TCGNT, p. 74 y Lane, p. 63, n86. La frase puede significar indistintamente «mensaje acerca de Dios» o «que procede de Dios».

muy poco en la literatura judía.⁴⁵ Significa «el gobierno regio de Dios» o su soberanía; también connota la idea de una comunidad como ámbito o espacio del reino (9.47). Jesús habló de su reino como una realidad futura (p. ej. 14.25) y también como presente en su misma persona y ministerio (10.23s; 11.20, 31s). En Marcos, el énfasis mayor recae sobre el reino como realidad futura, aunque inminente, y como una comunidad en la que se hace presente la voluntad de Dios.⁴⁶

«El reino de Dios se ha acercado» (tiempo perfecto, que implica «está al alcance de la mano»): el reino se nos acerca desde el futuro y nos presiona: «Arrepiéntanse». El mensaje parece ser el mismo de Juan (ver el comentario a 1.4). Jesús, sin embargo, añade un elemento vital al anuncio del Bautista: «Creed en el evangelio». En ninguna otra cita se nos insta a creer «en» el evangelio, palabra que en el Nuevo Testamento tiene el sentido objetivo de «mensaje», como fruto de la revelación y de la experiencia colectiva de la iglesia (1.1; 8.35; 13.10; 14.9). El único objeto de nuestra fe es Jesucristo. Este caso parece ser la excepción, porque en 1.15 «creer en el evangelio» es «aceptar con fe la buena noticia». Aquí «evangelio» mantiene su sentido primigenio de mensaje del reino personificado en Jesucristo, cuyo contenido se irá manifestando en la vivencia y práctica de Jesús. En vivo contraste, la incredulidad del pueblo, de sus líderes y, sobre todo, de los familiares y discípulos de Jesús, será un tema muy prominente en Marcos.

La proclama del reino en nuestro contexto

Este es uno de los muchos pasajes evangelísticos de Marcos que tiene que ser analizado teológicamente en el contexto del lugar de nuestra misión, que es la América india e hispana. Procuremos encontrar puntos de contacto entre nuestra realidad y la situación del pueblo a quien Jesús comenzó a anunciar la Buena Noticia del reinado de Dios.

El contexto político. Después de muchos años de ser un grupo minoritario y a menudo perseguido en América Latina, los protestantes ahora gozamos de «libertad» de culto y de expresión. Estas libertades están condicionadas, sin embargo, a que los cristianos aceptemos el statu quo social y que le hagamos el juego a las diversas ideologías que sostienen los regímenes de turno. Para evitar problemas, nos resulta más conveniente evitar el conflicto (¡excepto entre nosotros mismos!). Olvidamos que el verdadero evangelio siempre se proclamó en contextos de conflictividad y que los auténticos evangelistas, comenzando con Juan el Bautista y

Jesús, no soslayaron la conflictividad.

En Marcos, el contexto histórico del anuncio del reino es el arresto de Juan el Bautista. Mientras que Mateo afirma, «Cuando Jesús oyó que Juan estaba preso, volvió a Galilea» (Mt. 4.12), Marcos se circunscribe al hecho mismo de la «entrega» de Juan al carcelero herodiano, que ampliará en 6.17. Su único fin es recordar a sus lectores el contexto conflictivo del primer anuncio del reino. Jesús asume ahora el manto del profeta caído y dentro de muy poco él también será blanco de las tramas de sus enemigos (3.6).

El contexto geográfico-social. Vivimos en una región donde existen tremendas desigualdades e injusticias y éstas engendran, y a veces exigen, conflictividad. Veamos más de cerca el contexto en que Jesús desarrolló la mayor parte de su ministerio.

Galilea (del he. galil, «círculo», «distrito» o «comarca») era la región más económicamente aventajada de Palestina, por la fertilidad de sus tierras. No obstante, una parte considerable de su territorio estaba en manos de latifundistas extranjeros.⁴⁷ A pesar de su riqueza natural, la mayoría de la población era pobre, como en nuestros países. La comarca se destacaba por el número considerable de levantamientos contra la dinastía semi-judía de los Herodes que pagaba tributo al imperio romano. Galilea, como nuestras sufridas tierras hoy, también se vio sacudida por guerras de insurgencia y contrainsurgencia. En el tiempo de Marcos, Galilea gestó uno de los focos más encendidos de rebelión contra Roma; la población fue sometida a un saqueo brutal por las huestes del emperador Vespasiano.⁴⁸

Como América Latina, Galilea estuvo ideológicamente avasallada, desde el inicio de su historia. Cuando los israelitas tomaron la Tierra Prometida, el extremo norte palestino fue conquistado a medias por las tribus de Aser, Isacar, Zabulón y Neftalí. A esta circunstancia se debe que Galilea siempre tuvo una mezcla de israelitas con elementos paganos. Durante el cautiverio la comarca perdió la mayor parte de sus líderes, que nunca regresaron, y la región no fue reincorporada posteriormente al territorio judío. Alejandro Magno y sus sucesores construyeron numerosas ciudades helenistas en Galilea, pero las aldeas de origen judío en el interior del distrito mantuvieron viva su fe ancestral. La dinastía de los macabeos o hasmoneos (ver nota 7, p. 14) reconquistó a Galilea y obligó a la población pagana a convertirse al judaísmo. En consecuencia, la influencia helenista era considerable y la religiosidad judía muy superficial, particularmente en los grandes centros de población.⁴⁹ En Galilea, como en Hispanoamérica, competían varias ideologías religioso-cultu-

⁴⁵La expresión «reino de Dios» aparece 13 veces en Marcos, contra 36 en Mateo y 31 en Lucas. Sólo figura 2 veces en Juan. Joaquín Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, pp. 46s, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.

⁴⁶*Ibid.*, pp. 130-133; Ver también el largo *excursus* de Schmid, pp. 49-59.

⁴⁷Cp. el *excursus* de Schmid, pp. 45-49.

⁴⁸Cp. Josefo, *Guerras...*, libro ii: VII, XII; libro iii: V, VI.

⁴⁹Cp. Schmid, pp. 45-49. Ver también a HPJTJ, vol. ii, pp. 28-31s.

rales, «la levadura de los fariseos y de Herodes» que Jesús más tarde va a desenmascarar (8.15). En resumen, fue en un contexto muy similar al nuestro que Jesús inició la predicación del evangelio del reino.

El mensaje del reino. Cuando Jesús inició su proclama del reino, el evangelio aún no tenía contenido formal. Las únicas pistas sobre la naturaleza del reino estaban en el Antiguo Testamento. Allí encontramos aún hoy canciones de esperanza para los desesperanzados, de alegría para los que viven en medio de la muerte, y de victoria a pesar de las derrotas. Una de estas profecías canta el mensaje del reino en el contexto, precisamente, de «Galilea de los gentiles». Mejor que cualquier reflexión nuestra sobre el anuncio del reino es ésta del profeta Isaías 8.23-9.7, BLA (8.22-9.7 RVR):

El primer período casi aniquiló al país de Zabulón y al país de Neftalí, pero en el futuro, se llenará de gloria la carretera del mar, más allá del Jordán, en la región de los paganos [Galilea de los gentiles, RVR]. El pueblo de los que caminan en la noche, divisaron una luz grande; habitaban el oscuro país de la muerte, pero fueron iluminados. Tú los has bendecido y multiplicado, los has colmado de alegría, por eso están de fiesta y te celebran, como los combatientes después de la victoria. El yugo que soportaban, y la vara sobre sus espaldas, el látigo del capataz, tú los quiebras como en el día de Madián. Los zapatos que hacían retumbar la tierra y los mantos manchados de sangre van a ser quemados: el fuego los devorará.

Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado; le ponen en el hombro el distintivo del rey y proclaman su nombre: «Este es el Consejero admirable, el Héroe divino, Padre que no muere, príncipe de la Paz. Su imperio no tiene límites, y, en adelante, no habrá sino paz para el Hijo de David y para su reino. El lo establece y lo sostiene por el derecho de la justicia, desde ahora y para siempre. Sí, así será, por el amor celoso del Señor.

Y desde nuestra Galilea indoamericana, un poeta cristiano responde con su visión del reino de Dios basada en el Salmo 72:

Tu reino es vida, tu reino es verdad. Tu reino es justicia, tu reino es paz. Tu reino es gracia, tu reino es amor. ¡Venga a nosotros tu reino, Señor! Dios mío da justicia al Rey, tu justicia al hijo de reyes, para que rija a tu pueblo con justicia, a tus humildes con rectitud.

Que los montes traigan la paz, que los collados traigan la jus-

ticia; que El defienda a los humildes del pueblo, que socorra a los hijos del pobre; que El defienda a los humildes del pueblo, y quebrante al explotador.

Librará al pobre que suplica, al afligido que no tiene protector; se apiadará del humilde e indigente, y salvará la vida de los pobres; salvará de la violencia sus vidas, pues su sangre es preciosa ante sus ojos.

Que su nombre sea eterno, que su fama dure tanto como el sol, que sea bendición para los pueblos, que las naciones proclamen dichosas: bendito eternamente tu nombre, que su gloria llene la tierra.⁵⁰

b. Jesús llama a cuatro pescadores (1.16-20)

Este episodio conforma una unidad autónoma que no tiene relación directa con la perícopa anterior ni con la que sigue. Consiste de dos narraciones (vv. 16-18 y 19-20) que están ligadas entre sí por el tema común del discipulado y por la relación artesanal de las dos parejas de hermanos (cp. Lc. 5.1-9). El propósito del relato es preparar la escena para los acontecimientos siguientes en los cuales figurarán los discípulos. Además, la narración, esquemática y descarnada, cumple el propósito de concientizarnos sobre la necesidad de «seguir a Jesús», uno de los temas fundamentales de Marcos. El pasaje sabe a memoria petrina por sus detalles pintorescos que dan vida a la narración.⁵¹

La primera convocatoria de Jesús

«Y pasando al lado del mar». En Marcos encontramos a un Jesús que está siempre en movimiento (v. 16). Casi todo el ministerio de Jesús en la primera mitad del Evangelio acontece en torno al mar (en realidad lago) de Galilea.⁵² «Mar» es un semitismo que Marcos apropia con fines teológicos. En el Antiguo Testamento, las aguas del mar simbolizan los

⁵⁰Miguel Manzano, España, adaptado del Salmo 72. En *celebrems juntos*, N° 119. SEBILA, San José, Costa Rica, 1989.

⁵¹La exégesis de este pasaje resume a Taylor, pp. 182-186, con aportes de Schmid, pp. 59-61.

⁵²Lucas lo denomina «lago de Genesaret», mientras que Juan a veces lo llama por su nombre tardío, «lago de Tiberíades». El lago tiene 21 km. de largo, 11 de ancho y una profundidad máxima de 45 metros. La superficie del lago está a 167 metros por bajo del nivel del mar Mediterráneo. El lago está rodeado de numerosas ciudades y aldeas de pescadores, la mayoría de los cuales no figuran en los evangelios.

poderes maléficos y las naciones en rebelión contra Dios. En Marcos, el mar de Galilea es un lugar de enseñanza (4.1) y de revelación (4.45s; 6.45),⁵³ Y es también la barrera que divide a judíos de paganos.⁵⁴

Al pasar junto al mar Jesús ve a Simón (del hebreo Shimeón) y a su hermano Andrés (Andréas, un nombre griego). Proporcionalmente, Marcos menciona a Simón o Pedro (7 y 19 veces, respectivamente) más que los otros sinópticos. Pero nunca usa el nombre compuesto, Simón Pedro. Característicamente, Marcos destaca la viveza de la personalidad de Pedro, su viejo mentor. Andrés, hermano de Pedro, tiene poca presencia en Marcos (1.29; 3.18), aunque figura una vez entre un grupo de discípulos privilegiados (13.3). Los hermanos estaban pescando.⁵⁵

Jesús ordena a los dos discípulos: «¡Vamos! ¡Sígueme!». Aquí aparece por primera vez la idea del seguimiento de Jesús, que se repetirá en diversas formas a través del Evangelio (1.20; 2.14s; 8.34, etc.). La metáfora «pescadores de hombres» se ha interpretado tradicionalmente como una expresión espontánea de Jesús a partir del oficio de los dos hermanos. Parece, más bien, tener base en una metáfora veterotestamentaria que, en todos los casos, se refiere al juicio divino (cp. Jer. 16.16; Ez. 29.4; Am. 4.2).

La rapidez («de inmediato») de la decisión de Andrés y Pedro al llamado de Jesús (v. 18) no fue un impulso irreflexivo. Su acción se explica en parte porque habían tenido contacto previo con él (Jn. 1.35-42). Tal vez formaron parte del grupo de sus seguidores antes del arresto del Bautista (3.22; 4.1-2), pero no se habían decidido totalmente por su causa. Ahora «abandonan» sus redes y le siguen. Con el propósito didáctico de subrayar el binomio llamamiento/seguimiento, Marcos se permite únicamente enfocar en el resultado final, sin connotaciones psicológicas (que más tarde saldrán a colación; 10.28). El verbo «seguir» se usa de varias maneras en el Nuevo Testamento para indicar adhesión a la persona de Jesucristo, compromiso con las exigencias de su misión y aceptación de su liderazgo.

El relato siguiente es paralelo al anterior. Jesús «avanza» un poco más y ve a otro par de hermanos, hijos de Zebedeo, personaje que figura aquí solamente en su función de padre y jefe de la pequeña empresa pesquera familiar. Jacobo o Santiago parece ser hermano mayor de Juan. Figura en varios pasajes de Marcos, casi siempre como miembro de un triunvirato de discípulos íntimos de Jesús (1.29; 3.17, 5.37; 9.2; 10.35, 41; 13.3; 14.33), y más tarde será el primer mártir apostólico (Hch. 12.2).

Jesús llamó «de inmediato» a estos hermanos, quienes, dejando padre y oficio, le siguieron. La reminiscencia (¿petrina?) sobre el abandono del

barco, etc. tiene el efecto de subrayar la calidad de la respuesta de los discípulos. Aunque la familia de Zebedeo estaba en una mejor situación económica que la de Pedro, la mención de los jornaleros no implica necesariamente que perteneciese a una clase social más elevada. La economía de las clases populares en Galilea se basaba en la solidaridad familiar, muy propia de la cultura campesina en todos los tiempos y partes del mundo. Como entre los pueblos indígenas de México, Guatemala y del altiplano de la Zona Andina, algunas familias pobres estaban en condiciones de contratar jornaleros menos afortunados que ellos en tiempos de cosecha o de pesca abundante.⁵⁶

El discipulado en nuestro contexto

El discipulado en Hispanoamérica tiene que verse desde dos perspectivas complementarias: a partir de su mensaje concreto y en relación con sus implicaciones para nuestra práctica evangélica.

Llamada y respuesta. Estos son los temas complementarios del relato de Marcos.⁵⁷ La llamada involucra tres acciones de Jesús.

Una mirada. El «vio» (vv. 16, 19) a dos parejas de hermanos pescadores. «Se trata de una mirada que encandila a un individuo, una mirada que elige, escoge, lo saca fuera de la gente... En suma, el encuentro comienza con «ver» a la persona. La mirada se hace mensaje, propuesta de comunión». Jesús mirará con el mismo intento a Leví (2.14) y al joven rico (10.21), pero con respuestas encontradas.

Iniciativa. En el judaísmo de los tiempos bíblicos los discípulos buscaban y elegían a su rabino. Este no llamaba a sus seguidores, sino que era el llamado o elegido por ellos. Cristo, más bien, es quien toma la iniciativa. El hace la llamada como signo de absoluta gratuidad. Nuestra vida cristiana es una respuesta a esta manifestación de la gracia de Dios. Observa Pronzato, «Si me decido es porque he sido invitado en esta dirección por alguien que se ha decidido en favor mío. El [ser humano] puede ponerse en camino sólo después de que Dios haya comenzado a andar por» nuestros caminos. «El seguimiento no es una conquista: es un ser conquistado. El discípulo no captura al maestro, sino que es asido por él». ¡Cuán importante es recordar esta verdad en nuestras iglesias donde a veces damos la impresión de ser nosotros los que hemos escogido a Jesucristo!

Urgencia. Vivimos en un continente de problemas apremiantes, con personas que mueren (a menudo violentamente) «sin Cristo y sin esperanza» (Ef. 2.12). Ante esta situación, la invitación al discipulado se hace

⁵³De la Calle, pp. 121-132s.

⁵⁴Myers, pp. 188s.

⁵⁵En el cap. 1 encontramos dos términos para las redes que son parte del oficio de los pescadores: el esparavel o red redonda (v.16) y unas redes ordinarias (v.19).

⁵⁶Gerd Thiessen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Ediciones Sígueme, pp. 154-155, Salamanca 1985. Ver a Smith en Gottwald, *The Bible...*, pp. 441-446. Cp. Myers, p. 132.

⁵⁷La siguiente reflexión es un resumen de Pronzato, vol. i, pp. 68-71.

inmediatamente (v. 20). Es el «momento favorable» (el *kairós*), por lo que la llamada asume carácter de urgencia. Cristo manifiesta impaciencia; demanda que aprovechemos de inmediato la ocasión que él nos ofrece. Su invitación es categórica, urgente. Haríamos mejor en rechazarla explícitamente que en titubear. Lo que Dios requiere de nosotros hoy, en nuestros respectivos lugares de servicio, es compromiso total.

Los componentes de la respuesta de los discípulos son cuatro

Fe. La característica del verdadero discípulo de Jesús es la fe, que significa «fiarse de una persona, responder a su llamada», aun sin medir todas las consecuencias. «Es aceptar vivir una aventura de la que no se calculan con precisión las dimensiones y los riesgos». En esto consiste ser discípulo de Jesús hoy, en nuestras tierras. «Cristo no presenta la lista detallada de sus exigencias; no dice lo que quiere y adonde nos llevará; exige una adhesión decidida, incondicional». En vez de explicaciones, el Maestro nos da tareas. Las razones vendrán después. «El significado de lo que ha sucedido, de lo que se ha vivido, se descubre únicamente cuando las cosas están hechas». Es una de las funciones de la reflexión «en el camino» que experimentan con creciente lucidez muchas comunidades eclesiales en América Latina.

Desprendimiento. La invitación que se hace «inmediatamente» (v. 20) exige una respuesta inmediata (v. 18). La decisión se expresa en los términos concretos de renuncia: de las redes, de las cosas, del oficio, de los lazos familiares. Jesús instó a un joven a desprenderse de todo lo que tenía y éste no pudo hacerlo «porque tenía muchas posesiones» (10.32). Cada vez más pareciera ser ésta la razón por qué algunas iglesias hispanoamericanas desoyen el llamado del Señor a un seguimiento total.

Seguimiento. Pero el acento en los vv. 18 y 20 se pone más en el seguir que en el dejar. «Discípulo», dice Pronzato, «no es alguien que ha abandonado algo. Es quien ha encontrado a alguien. La pérdida es recompensada con creces por la ganancia... El discípulo, pues, es alguien que sigue a Cristo, se pone en su compañía, establece una comunión de vida con él». Lo que caracteriza al discípulo es la palabra «seguir», no la palabra «aprender». A diferencia de los discípulos de los rabinos (escribas y fariseos), el discípulo de Jesucristo «no acepta una doctrina, sino un proyecto de vida... Con Cristo no se hace uno nunca maestro; se permanece siempre y solo discípulo». El discipulado de Jesús no consiste en decisiones éticas autónomas, ni en la aceptación intelectual de doctrinas. Muy por lo contrario; «es un nuevo hacer y un nuevo pensar que emerge del evento de la gracia». El seguimiento a que fueron llamados los discípulos también permanece válido para nosotros, que no hemos par-

ticipado en la historia terrena de Cristo. «Se trata de recorrer el mismo camino de Cristo, hacer sus mismas opciones, repetir sus gestos, asumir sus pensamientos y sus tomas de postura, inspirarse en sus criterios, tener sus preferencias».⁵⁸

Palabras muy necesarias para nuestro discipulado evangélico. ¿Qué significa «seguir a Cristo» en las situaciones de violencia en Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Perú? ¿Cómo seguirle en medio de una cultura que endiosa el éxito material y deja atrás a los desvalidos?

Dejarse hacer. «Yo los haré pescadores de hombres» (v. 17, BLA). Los protagonistas de esta historia conocían muy bien el oficio de pescadores. Era lo único que sabían hacer. Jesús, entonces, promete «hacer de ellos» otra cosa. El último rasgo que caracteriza al discípulo es «dejarse hacer» por el Maestro. «Es difícil, por no decir imposible, encontrar un discípulo ya completamente hecho, perfecto, en la meta. Discípulo es simplemente aquel que se está haciendo». Un poeta español resume así los sentimientos de todos los que hemos obedecido el llamado del Señor:

Tú has venido a la orilla; no has buscado ni a sabios ni a ricos.
Tan solo quieres que yo te siga. [Refrán] Señor, me has mirado a los ojos y sonriendo has dicho mi nombre. En la arena he dejado mi barca; junto a Ti buscaré otro mar.

Tú sabes bien lo que tengo, en mi barca no hay oro ni espadas; tan sólo redes y mi trabajo. [Refrán].

Tú necesitas mis manos, mi cansancio que a otros descansen; amor que quiera seguir amando. [Refrán].

Tú, pescador de otros lagos, ansia eterna de almas que esperan; amigo bueno que así me llamas. [Refrán].⁵⁹

Nuestra práctica discipular. Hay dos maneras posibles de interpretar el llamado de Jesús a ser «pescadores de personas». La metáfora usualmente se interpreta en el sentido de «salvar almas». Sería esto y muchísimo más; pues implica involucrarnos con personas de carne y hueso durante un largo y difícil camino de discipulado, a la manera de Jesús. La pesca de hombres y mujeres, en la perspectiva del reino de Dios, es un proceso de toda la vida que incluso tiene un lado conflictivo. No olvidemos que Jesús vivía en una sociedad que estaba saturada de las Escrituras. A nivel del pueblo, la cultura oral cantaba los salmos y pasaba las historias bíblicas, los proverbios y los oráculos proféticos con sus interpretaciones

⁵⁸ *Ibid.*, p. 71

⁵⁹ Cesáreo Gabaráin, España. En *Celebremos juntos*, N° 138. SEBILA, San José, Costa Rica, 1989.

de boca en boca y de generación en generación. Jesús se comunicó mucho más de lo que nosotros nos imaginamos a través de las vívidas imágenes del Antiguo Testamento. Y así lo entendieron sus oyentes.

Los tres pasajes veterotestamentarios que hablan de «pescar» o «engañar peces» son metáforas para el juicio contra las naciones por practicar un seguimiento totalmente opuesto a la ley de Yahvé. Israel sigue detrás de dioses ajenos (Jer. 16.11s, 16) y oprime a los pobres y menesterosos (Am. 4.2). El faraón de Egipto y toda su tierra serán castigados por no reconocer el poder de Dios (Ez. 29.1-4s). Dios los engañará a todos y los arrastrará hasta su castigo merecido. «El llamado a ser pescadores de hombres convoca a la tarea escatológica de reunir» a hombres y mujeres, «en vista del inminente juicio de Dios». Esto explica la urgencia del llamado de Jesús y resalta la obediencia radical de los discípulos al seguirle.⁶⁰

La presencia de estas metáforas bíblicas nos sugiere que el llamado de Jesús a «pescar» tiene además un significado «político». Es una invitación a participar con él en la destrucción del viejo orden de pecado como primer paso para el establecimiento de un orden nuevo.⁶¹ Cómo se realiza este discipulado, Jesús nos va a enseñar con su ejemplo. Por medio de Marcos descubriremos que el camino al cual él nos invita, aunque no deja de ser «político» en sus implicaciones (es el amor de Dios para con el pueblo, la polis), no tiene nada que ver con la politiquería de este mundo. El discipulado de Jesús no nos retrae del mundo. Más bien nos compromete a crear con él una comunidad y práctica social alternativas. Este es el tema que Marcos comienza a desarrollar a partir de ahora.

c. Un «día» en la práctica de Jesús (1.21-39)

Los siguientes cuatro episodios: el exorcismo del endemoniado (vv. 21-28), la sanidad de la suegra de Pedro (vv. 29-31), la atención a las multitudes en la puerta de calle (vv. 32-34) y el retiro para orar en un lugar solitario (vv. 35-39) están atados por lazos de tiempo y lugar. Todo acontece, dentro del corto espacio de un «día»,⁶² en Capernaum⁶³ y sus inmediaciones, desde donde Jesús desenvolverá gran parte de su mini-

⁶⁰Lane, p. 68.

⁶¹Cp. Myers, p. 132s.

⁶²El hecho que sus dos colegas sinópticos ubiquen el mismo material en diferentes lugares de sus evangelios sugiere que Marcos está usando este espacio temporal como un artificio literario con fines pedagógicos.

⁶³Capernaum (*Cafarnaüm*: «aldea de Nahúm» o «Villa Consuelo») es uno de los pocos lugares que Marcos menciona por nombre. La población no figura en el Antiguo Testamento, aunque la mayoría de los estudiosos lo identifican con *Tell Hum*, un montículo de la desembocadura del Jordán. Capernaum era un centro comercial, aduanero (Mr. 2.14) y militar (Mt. 8.5), por su ubicación en el cruce de las rutas que transitaban las grandes caravanas de Egipto, Mesopotamia y Oriente, hacia la capital del imperio. Ver Schmid, p. 62 y Taylor, p. 188. Cp. DIB, pp. 103-104.

sterio galileo, en la periferia de Palestina (ver comentario a 1.9, 14). Todo el pasaje se caracteriza por sus numerosos detalles, por el colorido de la narración y por la construcción semítica de algunas de sus frases. Ello testifica de su raigambre en la predicación más antigua probablemente petrina de la iglesia. En los episodios que siguen, lo que sobresale es la persona y autoridad de Jesús, el personaje central.

i. Jesús sana a un endemoniado en el día sábado (vv. 21-28).

Marcos no especifica si este episodio ocurrió antes o después del llamamiento de los cuatro discípulos (vv. 16-20). Es posible que por su ubicación estratégica, Jesús haya escogido a Capernaum como su centro de operaciones y, queriendo descansar, se haya hospedado en la casa de Pedro y Andrés. Pero descanso no habrá. Allí tendrá que confrontar la ideología religiosa del templo judío por medio de un exorcismo. Taumaturgos o curanderos había muchos en los tiempos de Jesús, incluyendo a fariseos (cp. Lc. 11.19), que pretendían sanar enfermedades y expulsar demonios.⁶⁴ Ninguno de ellos despertó la hostilidad de los líderes religiosos como lo hizo Jesús. ¿Por qué? Si seguimos al Maestro durante el primer día de su ministerio, según el relato de Marcos, comenzaremos a descubrir las razones por esta hostilidad.

Tenemos en esta perícopa un ejemplo de cómo la forma de la narración en Marcos nos ofrece claves importantes sobre su contenido. Jesús penetra en el espacio sagrado (la sinagoga) y en el tiempo sagrado (el sábado) de la religiosidad popular judía y lo confronta (v. 1). De inmediato, Marcos nos introduce a su argumento central: el anuncio del reino es enseñanza, es acción y es conflictivo. El mensaje es conflictivo porque contrapone la autoridad de Jesús (el «hombre más poderoso», cp. v. 7) a los poderes demoníacos que se manifiestan en todos los niveles de la vida de Israel.

A diferencia de Juan el Bautista que esperó al pueblo en el desierto, Jesús busca al pueblo en sus lugares de reunión en el sábado (v. 21a). «Sábado» en el Nuevo Testamento se destaca siempre en plural (sábaton), por ser un día cúllico. Por eso, el término aquí puede referirse a una actividad de varios sábados o a un sábado en particular. «Entrando en la

⁶⁴Howard Clark Kee, «The Terminology of Mark's Exorcism Stories», en *New Testament Studies*, N.º. xiv (enero, 1968), pp. 239-241. Demuestra que, al contrario de Jesús, los taumaturgos rabínicos y helenistas hacían milagros con el objeto de glorificarse a sí mismos.

sinagoga⁶⁵ se puso a enseñar» (v. 21b, RVR y BJ): señala el inicio del ministerio didáctico de Jesús y también del cuestionamiento de su autoridad por parte de las autoridades religiosas. Antes del rechazo de Jesús por los escribas y fariseos, cualquier varón adulto, ceremonialmente puro, podía disertar en las sinagogas, después de la lectura del texto sagrado. Por más pequeñas que hayan sido, todas las poblaciones judías tenían sinagogas (cp. 1.23, 29, 39; 3.1; 6.2; 12.39; 13.9).

Marcos enfatiza el ministerio didáctico de Jesús (cp. 2.13; 4.1; 6.2, 6, 34).⁶⁶ Empero, el evangelista no intenta reproducir su enseñanza que, indudablemente, giró en torno al mensaje del reino de Dios (cp. vv. 14-15). «Se admiraban de su doctrina; porque les enseñaba como quien tiene autoridad» (v. 22a). El objetivo principal de Marcos en este relato es destacar la autoridad de Jesús y el pasmo el vocablo griego es fuerte que ocasiona entre las multitudes (cp. v. 27; 6.2; 7.37; 10.26; 11.18). Aunque el método pedagógico de Jesús es semejante al de los escribas,⁶⁷ el público detecta un marcado contraste en el estilo y contenido. Además, Jesús enseña más con hechos que con palabras. Esta es una de las claves de la autoridad de Jesús que tanto asombro causa a las multitudes (1.22). La autoridad (exousía)⁶⁸ de Jesús sobrepasaba en mucho a la de los rabinos por su carácter profético. Los oyentes de Jesús se asombraron porque, al cabo de cuatro siglos de silencio, se escuchaba otra vez la voz profética. «Su autoridad no es únicamente la facultad de decidir, sino también de forzar a una decisión. Las respuestas a las palabras y acciones de Jesús tienen matices de temor y de alarma que reflejan la manera en que sus oyentes le percibían». Estas reacciones hacen resaltar el carácter revelatorio y el significado cristológico del mensaje de Jesús.⁶⁹

El punto álgido de la narración comienza con el v. 23. Irrumpe en la sala «en ese momento» un hombre que había sido tomado por un espíritu inmundo. El hombre (o bien el demonio dentro de él) gritó. (Este alarido se repetirá en casi todos los exorcismos en Marcos). La pregunta «¿Qué tienes (por qué te metes) con nosotros?» (v. 24a) es un desafío guerrillero. En el Antiguo Testamento siempre se relaciona con confrontaciones bélicas o con juicios contra algún enemigo (cp. Jue. 11.12; 2 S. 16.10; 19.22;

1 R. 17.18; 2 R. 3.13; 2 Cr. 35.21; Jer. 2.18; Os. 14.19). El desafío es apropiado, porque la destrucción de los poderes del demonio formaba parte de las expectativas mesiánicas (cp. Gn. 49.27; Lc. 10.18; Ap. 20.10). «¿Has venido a destruirnos?» (v. 24b) indica que los espíritus inmundos tienen cierto conocimiento respecto de Jesús y de su misión. Pronuncian su nombre completo, no porque le reconocieran como Señor sino porque, según la creencia de aquellos tiempos, así podrían dominarle.⁷⁰

Aunque la iglesia primitiva reconoció y adoró a Cristo como «santo» (cp. Hch. 3.14; 4.27, 30; 1 Jn. 2.20; Ap. 3.7), «Santo de Dios» no era un apelativo corriente en el cristianismo primitivo. Tampoco era un nombre mesiánico judío. Sin embargo, y pese a que son demonios que lo pronuncian, el título debe entenderse como mesiánico. Es un reconocimiento a regañadientes de la autoridad sobrenatural de Jesús, por parte de los poderes demoníacos (cp. Hch. 16.16-18). La yuxtaposición de este título con «Jesús de Nazaret» es significativa en términos de la tensión que Marcos mantiene en todo su Evangelio entre la humanidad y divinidad de Jesús. El cambio entre el predicado plural («nosotros») y el sujeto singular, en el v. 24, es dramático.⁷¹ El «nos» puede referirse a todos los presentes en la sinagoga; pero es más probable que sea una alusión a todo el género demoníaco que Jesús ha venido a destruir.

Aquí y en otros exorcismos, Jesús es percibido como un taumaturgo (curandero) judío. Este es uno de los desvíos cristológicos que Marcos quiere corregir en su Evangelio. Jesús no puede dejar sin respuesta el desafío de Satanás. Confronta al demonio «con severidad» (v. 25), tal es el sentido del vocablo «reprender». La descripción del tono de su voz es característico de Marcos, así como las órdenes de silencio (cp. 4.39; 5.8) y acentúan la conflictividad histórica y cósmica de Jesús frente a los poderes satánicos. Mientras que los seres humanos se dirigen a Jesús como «Señor» (7.8), «Rabí» (9.17), «Hijo de David» (10.47-48), o «Maestro» (10.51), los demonios le llaman por nombres que tienen connotaciones si no divinas, a lo menos mesiánicas (cp. 3.11; 5.7). No obstante, Jesús no admite el anuncio de su autoridad divina de labios incrédulos, y mucho menos de la boca de Satanás. Además, la orden responde, probablemente, a los imperativos del «secreto mesiánico» de Jesús.

El espíritu inmundo sacude violentamente al poseído (cp. 9.26), en una

⁶⁵ Sinagoga (gr. «reunir» o «convocar») traduce la expresión veterotestamentaria *qahal*, «asamblea» o «convocatoria» del pueblo de Yahvé. Las sinagogas aparecieron durante la Diáspora como asambleas donde el pueblo judío en el exilio oraba, adoraba a Dios y escuchaba la exposición de las Escrituras. Más tarde, las comunidades cristianas helenistas escogerían el término paralelo, *ekklesia*, para designar la *qahal* Yahvé.

⁶⁶ Enseñar (*didaskain*) y sus cognados se usa 17 veces en Marcos (ver 1.21; 2.13; 4.1; 6.2, 30, 34; 8.31; 9.31; 10.1; 11.17; 12.35; 14.49).

⁶⁷ Escriba (*grammateis*) significa «secretario» o «escribano público»; Lucas los llama a veces «abogados» y «maestros de la ley». La mayoría de ellos pertenecía al grupo de los fariseos (cp. 2.16), aunque unos pocos eran saduceos (cp. 12.18).

⁶⁸ Exousía significa «autoridad», «derecho», «libertad», «poder para actuar».

⁶⁹ p. Lane, *Mark*, p. 72 y n110. Cita a TWNT, vol. iii, p. 6. Cp. Taylor, p. 189.

⁷⁰ Cp. Lane, *Mark*, p. 74 n118, en la que el autor se refiere a un exorcismo en un papiro mágico helenístico del siglo IV o V: «Conozco tu nombre que fue recibido en el cielo... tus nombres extranjeros y tu nombre verdadero... Te conozco, Hermes, quién eres y de dónde vienes».

⁷¹ Ver Paul W. Hollenbach, «Jesús, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study», en *The Journal of the American Academy of Religion*, vol. xlix, No. 4 (dic. de 1981), p. 570, sobre la doble personalidad que es característica de los casos demoníacos. Cp. comentario a 5.10-13.

última convulsión, mientras «gritaba a voz en cuello». Como será su costumbre, Marcos relata el impacto del exorcismo sobre las personas que lo observaron. «Asombrar» es una palabra muy fuerte que connota un pasmo descomunal⁷² del tipo que provoca una discusión excitada («se preguntaban unos a otros») entre los presentes. Pese a la familiaridad del pueblo con exorcismos taumatúrgicos, el público se asombra porque Jesús no ha usado artes ni fórmulas mágicas. Solo una palabra le ha bastado. En el ministerio de Jesús, «palabra», «acción» y «autoridad» se entretejen inseparablemente. En Marcos, ésta es la «nueva enseñanza» de Jesús, y por extensión, lo debe ser de la iglesia. Finalmente, el impacto del exorcismo se extiende por «toda» la región de Galilea: a lo menos en los contornos de Capernaum y tal vez más extensamente.⁷³

Los poderes demoníacos y nuestra realidad

La evangelización en nuestras tierras debe confrontar a los poderes de este mundo con el mensaje liberador de Jesucristo. Los poderes demoníacos son muy reales y tienen ingerencia en todas las dimensiones de la realidad humana: personal, sociopolítica, cultural y religiosa. La teología bíblica de los poderes (que Pablo desarrolla a través de sus epístolas)⁷⁴ nos obliga a plantear la tarea evangelística en términos de anuncio de la Buena Noticia y denuncia de todas las malas noticias que destruyen al ser humano.

En términos cualitativos, los exorcismos juegan un papel más importante en los evangelios que los otros milagros de Jesús. Fueron los exorcismos, más que sus demás actividades, que atraieron la ira de las instituciones religiosas de su tiempo.⁷⁵

El exorcismo de demonios es una de las características medulares de la misión mesiánica de Jesús.⁷⁶ En Marcos, las expulsiones de espíritus inmundos son eventos escatológicos que anuncian el advenimiento del reino de Dios y concretan históricamente el combate que inició Jesús con Satanás en el desierto (1.12-13).⁷⁷

⁷²«Asombrar» (*ekplésoo*, v.22 y *thambéoo*, v.27) (cp.6.2; 10.24,26,32; 11.18) connotan la incredulidad y el pánico que se siente ante la alteración del orden establecido. Cp. Myers, p.142.

⁷³La exégesis de esta perícopa está basada en Taylor, pp. 185-194, Schmid, pp. 61-65 y Lane, pp. 70-76.

⁷⁴Antes de los evangelistas, Pablo desarrolló en casi todas sus epístolas una teología de los «principados» (*exousias*) y potestades (*dynamis*) que son parte de la creación caída que a veces sirve los propósitos de Dios pero que la mayoría de las veces le adversa.

⁷⁵Cp. Hollenbach, «Jesús, Demoniacs...», pp. 568-569.

⁷⁶Ver, en Schmid, pp. 65-71, el extenso excursus sobre «Jesús y la curación de los endemoniados», particularmente su discusión sobre el desarrollo del papel de Satanás y de los demonios en la literatura veterotestamentaria y apocalíptica.

⁷⁷Cp. Kee, «Terminology...», pp. 235, 238-239, 242-246.

Es claro que para Marcos la resistencia del endemoniado dramatiza el carácter diabólico de la autoridad de los escribas. Por eso coloca este primer exorcismo (vv. 23-26) entre las dos fuertes expresiones de asombro de los asistentes por razón de la autoridad de la enseñanza de Jesús (v. 22) y por la autoridad de su práctica (v. 27) en que los escribas salen mal parados. Entonces, la pregunta desafiante del endemoniado «¿Has venido para destruirnos?» se refiere también a todo el sistema religioso que Jesús ha venido a «destruir» (v. 25). El demonio representa llanamente la institución socioreligiosa de los escribas que Jesús ha venido a confrontar. El demonio nombra a Jesús, queriendo controlarlo (v. 24), como harán los escribas (y más tarde los fariseos) en todo el Evangelio (cp. 3.20-30).

Fácilmente podemos perder el impacto de este simbolismo marciano si deshistorizamos las instituciones socioreligiosas en los tiempos bíblicos. La autoridad de los escribas se basaba en dogmas opresivos, mientras que la doctrina y práctica de Jesús se confundían en una sola «enseñanza» liberadora, de la cual procedía su autoridad (cp. vv. 27-28). Es esta autoridad que Jesús quiso pasar a sus discípulos y a nosotros (cp. 16.14-20): una autoridad en que la enseñanza y la práctica se confunden en un solo mensaje de salvación. Si nos descuidamos, podemos fácilmente caer en el mismo síndrome de los escribas: transformar la Palabra liberadora de Jesucristo en un instrumento de opresión.

Como algunos teólogos y líderes eclesiásticos hoy, los escribas se consideraban los guardianes de la «sana doctrina». Estaban convencidos de que su autoridad provenía de la ley de Dios (la Torá) y de las subsiguientes ampliaciones de los rabinos denominadas la *halaká* y *haggadá*.⁷⁸ Estas tradiciones eran consideradas tan sagradas y tan obligatorias como la Ley mosaica: una postura semejante a la que defiende la teología católica oficial respecto de sus tradiciones y de la autoridad de su magisterio. Pero, el protestantismo también tiene sus tradiciones que niegan en la práctica el «principio protestante» de «Sólo las Escrituras».

Creemos que la Biblia es la Palabra de Dios, nuestra única regla de fe y conducta. Aprendemos a interpretarla de una manera que nos parece correcta, con mayor o menor apertura a interpretaciones diferentes a las nuestras. Empero, todos nos acercamos a la Biblia con «lentes hermenéuticos» falibles. Nuestras interpretaciones doctrinales no son divinamente inspiradas. Su valor normativo depende del grado en que permitimos que el Espíritu Santo juzgue nuestras interpretaciones en diálogo con la iglesia en toda su variedad y con el mundo en toda su necesidad.

⁷⁸*Halaká* (heb. «andadura»): el desarrollo e interpretación de la Torá. Esta tradición se reconocía como la revelación oral de Dios a Moisés en el Sinaí. *Haggadá* (heb. «enseñanza»): interpretación de las secciones históricas y doctrinales de las Escrituras. Cp. HPJTJ, vol. ii, pp. 446-466.

Cuando perdemos de vista esta realidad bíblica caemos con demasiada facilidad en las tradiciones sin vida.

A los discípulos de Jesús, como aun a nosotros hoy, les costó entender esta verdad, que Jesús recalcó de diversas maneras. Pero al fin lo aprendieron, después de la cruz y de la resurrección. Trágicamente, los escribas y demás líderes religiosos judíos no se dejaron cuestionar por la enseñanza y práctica de Jesús. Como muchos líderes religiosos hoy, temían perder su autoridad, su control sobre los símbolos de la fe judía, y acabaron ejecutando al Hijo de Dios.⁷⁹

La autoridad de Jesús y la nuestra

¿En qué consiste la autoridad del mensajero de Dios? A juzgar por la experiencia de Jesús, la autoridad del testigo cristiano se da en la constante tensión entre el andar con Dios y el andar con los seres humanos en sus necesidades. La prueba de que nuestra autoridad viene de arriba depende de si bajamos hasta donde están las personas en su necesidad. La autoridad de Jesús es también libertad: libertad de anunciar y de denunciar; de enfrentarse a Satanás y a las expectativas humanas cuando se interponen en el camino de misión de Dios. La eficacia de la proclamación no se deriva de nuestra autoridad como ministros del evangelio. Más bien, nuestra autoridad procede de la Palabra de Dios: de lo que decimos, de cómo lo decimos y de los frutos que producimos.⁸⁰

ii. Jesús sana a muchos enfermos (1.29-34)

Esta perícopa cubre dos espacios físicos: el calor de un hogar (vv. 29-31) y el bullicio de la calle (vv. 32-34). También abarca dos espacios temporales: el final del sábado y el atardecer o comienzo de un nuevo día, según el horario semítico. Jesús se retira de la sinagoga y de inmediato se traslada a la casa de Pedro y Andrés. Busca refugio y descanso después de la confrontación en la sinagoga, pero no lo encuentra. El lenguaje tan vivo del milagro fácilmente nos hace pensar en el testimonio oral de Pedro. En el pasaje llegamos a saber que éste tenía responsabilidades familiares cuando acudió al llamado de Jesús (v. 30; cp. 1.18; 1 Co. 9:5). Su suegra «estaba tendida con fiebre» («una fiebre alta»; Lc. 4:38), un síntoma que los antiguos consideraban como propiamente una enfermedad. Las acciones de Jesús siguen una tras otra con rapidez: entra en la habitación, toma a la doliente de la mano y la sana. Y en seguida la mujer sirve a los huéspedes en señal de que ha sido restablecida a la comunidad familiar y social.

La aparente redundancia, típicamente marcana («cuando llegó la noche, luego que el sol se puso», v. 35), sirve para recordarnos que la primera parte del relato tiene que ver aun con el sábado, un dato que no nos permite olvidar la conflictividad latente de todas las acciones de Jesús.

A diferencia de Mateo 8.16-17, Marcos no usa la siguiente breve narración como un resumen de las actividades de Jesús. Tampoco enfatiza los detalles milagrosos, como lo hace Lucas 4.40-41. Se concreta al hecho que los demonios conocían a Jesús (ver comentario a 1.24). El tiempo del verbo «traer» (v. 32) comunica una acción repetida. La forma del verbo «agolpar» (v. 33) indica que la gente se congregó ante la puerta de calle formando una masa compacta. La repetición de los términos «todos», «muchos» y «diversos» (v. 33) enfatiza la amplitud de la actividad sanadora de Jesús.

Los milagros en Marcos

El breve relato de la sanidad de la suegra de Pedro nos revela la estructura general de todos los milagros en el Evangelio de Marcos: (1) Presentación de la enfermedad/demonio (v. 30); (2) Jesús se acerca a la persona o viceversa (v. 31a; cp. 2.3-4), a veces dialogando (3.3; 5.39, 41; 10.51), otras exigiendo/reconociendo fe (cp. 3.4-5; 2.11); (3) intervención de Jesús con palabra y gesto (cp. 2.5; v. 31a; 7.33) y (4) el efecto, normalmente instantáneo (v. 31b; 2.12; cp. 8.23-25), a veces con confirmación secundaria (v. 31b; 2.12b), o con instrucciones posteriores (1.43-44; 5.19, 43; 6.26) y otras con la reacción del auditorio (1.27-28; 2.12c; 5.42c).

La mayoría de los milagros de Jesús en Marcos son de sanidad (1.29-31; 40-45; 2.1-12; 3.1-6; 5.21-43; 6.53-56; 8.22-26; 10.46-52) y de exorcismo (1.21-28; 5.1-20; 7.24-30; 9.14-29). Hay también tres milagros que impactan sobre las fuerzas de la vida y de la naturaleza (4.35-41; 11.12-14, 20-21; 5.35-43).⁸¹ Marcos ordena los milagros de Jesús en tres ciclos, a veces traslapados, cada uno con su propio hilo conductor (1.21-3.6; 6.30-7.37; 7.31-10.52). Por ejemplo, en la primera parte del Evangelio los milagros acentúan el drama conflictivo al mismo tiempo que Marcos, con otros signos, mantiene latentes las expectativas en cuanto a la aceptación de Jesús por el pueblo. En la segunda parte, la dinámica es contraria: los milagros cumplen una función simbólica esperanzadora que contradice la trama trágica del relato principal.⁸²

Los milagros de Jesús son ventanas a la teología bíblica. Por eso es importante entender estos fenómenos a la luz de toda la Biblia.

⁷⁹Cp. Myers, pp. 141-143.

⁸⁰Pronzato, vol. i, pp. 34-85.

⁸¹Para más datos, ver X. León-Dufour, *Los milagros de Jesús*, pp. 29-30, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979.

⁸²Cp. Myers, p. 239.

Teología bíblica de los milagros

En el Antiguo Testamento hay dos grupos de palabras que subyacen en el concepto neotestamentario de milagro. El grupo más importante consiste de dos raíces hebraicas: «prodigios» y «señales/signos» que, en conjunto, designan los hechos portentosos de Dios en la creación (cp. Gn. 11.14; Is. 7.11) y en la historia (cp. Is. 37.7), a través de fenómenos naturales (cp. Gn. 17.10; Ex. 12.13) y por la instrumentalidad humana (cp. Sal. 71.7; Is. 8.18; Ez. 12.6-11; Zac. 3.8). En la concepción integral del Antiguo Testamento los actos y signos no se separan de la creación de Dios en su totalidad, ni de la historia y vida cotidiana del pueblo de Dios. El grupo «señales/signos» incluye varias palabras emparentadas que destacan el carácter maravilloso de las acciones de Dios.

De todo este rico vocabulario, el Nuevo Testamento recoge particularmente los «actos del poder» de Dios en Jesucristo (dúnamis, en los sinópticos) que causan admiración. Al mismo tiempo porque son señales o signos (seméia) de su autoridad, estos actos invitan al pueblo y a los discípulos de Jesús a responder a él. Marcos, sin embargo, queriendo contrarrestar la imagen de un Jesús milagrero, usa «señales» en solo dos ocasiones, y en un sentido apocalíptico (13.4, 22). Además encontramos «señales» en el epílogo canónico (16.17, 20). Con todo, los milagros en Marcos son claramente señales (o signos) del reino, las cuales manifiestan el poder divino transformando situaciones específicas de sufrimiento y de opresión (1.42; 5.15; 24-29). De hecho, la gran mayoría de los milagros de Jesús benefician a las personas más pobres y marginadas de Israel. La enfermedad y la incapacidad física eran parte del ciclo de pobreza de las multitudes necesitadas que son el telón de fondo del relato (1.33). El frágil techo de la casa de Pedro, la camilla de pobre en que será traído el paralítico en 2.4 y la indigencia de la hemorroísa (5.25), enfatizan la condición precaria de las personas que acudían a Jesús.

Los milagros de Jesús ayer y hoy

Como se puede apreciar en el primer exorcismo en Marcos, los fenómenos demoníacos tienen que ver, también, con las dimensiones sociales (estructurales) de nuestra realidad histórica.⁸³ Con todo, los milagros de Jesús tienen que entenderse en el contexto sociocultural de su tiempo. Ni las apreciaciones «científicas» del racionalismo moderno ni las aplicaciones literalistas del fundamentalismo teológico explican satis-

⁸³Hollenbach, «Jesús; Demoniacs...», pp. 573-578, cita estudios que demuestran que las manifestaciones de posesión demoníaca son más frecuentes en situaciones de aguda tensión social. Postula que la posesión «es una forma socialmente aceptable de protesta indirecta y de escapismo» de parte de los más débiles. El otro lado de la moneda es la demonización de los débiles por los más fuertes, como una forma de control social.

factoriamente el hecho y significado de los milagros en la Biblia. Para efectos de su aplicación en nuestro contexto, los desmitologizadores y espiritualizadores consiguen el mismo fin: castrar la Palabra de Dios.

La cosmovisión semítica era muy diferente. Aún hoy, en ciertas culturas indígenas y campesinas, las enfermedades no se perciben primordialmente en términos de sus síntomas biológicos. Las dolencias son a la vez causa y efecto de relaciones sociorreligiosas y culturales patológicas. El cuerpo humano y su funcionamiento adquieren significado únicamente en un contexto sistémico donde se expresan todas las relaciones, personales y sociales, dentro del ámbito simbólico de la cultura y religión. La ruptura de estas relaciones causa enfermedades que inevitablemente afectan, no solo a la persona, sino también a toda la comunidad como ente sociocultural. Por eso, los síntomas biológicos de las enfermedades casi nunca figuran en los relatos bíblicos, porque el significado de la enfermedad es mucho más importante que los síntomas. En el orden simbólico de los judíos, las enfermedades se asociaban con el pecado y la impureza ritual, por lo que el enfermo era excluido de la comunidad de fe.⁸⁴ El Jesús de Marcos siempre restaura la integridad social de los que han sido declarados enfermos e impuros. Además, sus milagros, aunque históricos, tienen un propósito y un significado simbólico que sobrepasa el propio evento. De hecho, el impacto simbólico de los milagros de Jesús es el producto de su arraigo en la historia de sufrimiento y opresión del pueblo judío,⁸⁵ que refleja la historia de millones de seres humanos hoy. En consecuencia, el anuncio del hombre «más poderoso» que vino a confrontar al «poderoso» y también a los poderosos dando su vida por los impotentes, es el único mensaje capaz de cambiar la realidad pecaminosa de nuestra América.

Generalmente interpretamos los milagros de Jesús como pruebas de su divinidad por el hecho de que rompen, aparentemente, con el orden natural.⁸⁶ Pero, en la cosmovisión veterotestamentaria, los dioses falsos también son capaces de hacer esto. Por eso, en el Antiguo Testamento, no se conoce al Dios verdadero por sus milagros en aislamiento de su intención liberadora. Yahvé demuestra su autoridad única por medio de sus acciones en relación con el destino de los pueblos que él ha creado. Libera a Israel de Egipto y destruye las huestes del faraón. Este es el gran milagro que Yahvé nunca permite que su pueblo olvide. Los demás

⁸⁴Ver DTNT, vol. iii, p. 12. Cp. St.-B I; IV, 573s.

⁸⁵Cp. «Healing in Mark: A Social Science Analysis» en *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, Vol. xv, No. iv. St. John's University, Jamaica, N.Y. (octubre), 1985, pp. 143-146. Ver a Myers, pp. 145-146.

⁸⁶«Cuando se dice que los milagros alteran el orden de los fenómenos naturales, ello no significa la ruptura de las leyes que rigen la naturaleza. Cada milagro tiene un propósito e interrumpe la regularidad superficial de una ley en obediencia a otra más alta y más sutil». DIB, p. 422.

eventos (las pestes, el cruce del Mar Rojo, etc.) únicamente tienen significado en relación con el milagro de la liberación política y espiritual de Israel. Por la misma razón, Jesús no permitió que le tomaran por un simple «taumaturgo» o milagrero. Sus milagros fueron poderosos, no simplemente porque desafiaron las leyes naturales, sino porque también amenazaron las estructuras demoníacas de su tiempo.⁸⁷ La transformación de una relación injusta entre dos personas y dos naciones, o al interior de una institución, puede ser tanto o más milagrosa que la cura de una persona. En todos ellos se manifiesta concretamente el poder salvador de Dios.

En nuestro mundo individualista, casi hemos perdido de vista esta visión bíblica de la sanidad. La falta de raíces profundas en nuestra propia realidad nos impide discernir las implicaciones del poder de Dios hoy, en nuestra historia. ¡Cuán fácilmente reducimos a Jesús a un simple milagrero, a cuya imagen distorsionada apelamos en nuestras campañas de sanidad divina! Circunscribimos la sanidad de un enfermo, cuando de veras acontece, a un fenómeno individual que podría o no tener relación con algún cambio «espiritual» en la vida del beneficiado. Casi nunca percibimos el impacto social y político que tiene o podría tener. Como consecuencia de esta comprensión limitada de la sanidad divina, tendemos a menospreciar, farisaicamente, a las personas enfermas o minusválidas a quienes no pudimos curar. No queriendo admitir nuestras propias limitaciones, calificamos de «incrédulos» a las víctimas de nuestros fracasos.

Tampoco se nos ocurre que tal vez el poder sanador de Jesús esté operando a niveles que no hemos podido discernir. Por eso es una sorpresa muy aleccionadora encontrarnos con personas «enfermas» que son más sanas que muchos de nosotros. A pesar de su incapacidad física, una hermana nuestra no se considera enferma. Acepta sus limitaciones (¡que todos tenemos en algún nivel!) como consecuencia natural de su humanidad. Y exige que los miembros de su comunidad de fe la acepten como la persona integral que ella es, por gracia y misericordia de Dios.

iii. Jesús se retira para orar (1.35-39)

En la oscuridad que precede al amanecer (el lenguaje redundante es marciano, el colorido parece ser de Pedro), Jesús se retira a un lugar solitario sin avisar a nadie (v. 35). La crudeza de sus confrontaciones con «el hombre poderoso» le ha dejado agotado en cuerpo y en espíritu. Siente la necesidad de comunicarse con su Padre. Aunque toda la comarca en torno a Capernaum en aquel entonces era muy fértil y extremadamente

poblada, Marcos se refiere a un lugar desértico (solitario).⁸⁸ Significativamente, este término se volverá a mencionar en otras dos ocasiones, cuando el Maestro se verá forzado, como ahora, a retirarse de la luz pública por causa de la presión de las multitudes (1.45). Jesús se resiste a ceder al clamor de las multitudes, «que procuran en Jesús un hombre divino que sea capaz de responder a sus necesidades y captar su adhesión».⁸⁹

Los discípulos recriminan a Jesús, «Todos te buscan» (v. 37). Tal vez piensan que está desperdiciando una gran oportunidad de manifestar su misión mesiánica. Pero Jesús vuelve sus espaldas a la ciudad y se dedica a ministrar en algunas de las numerosas aldeas de Galilea.

En Marcos encontramos a Jesús orando únicamente en tres ocasiones, las cuales fueron cruciales para su ministerio. Ora al inicio de su ministerio, cuando su misión está por definirse (1.35); más tarde, a la mitad de su camino, después de alimentar a los cinco mil y poco después de dejar su ministerio público más activo (6.46). Y llegando casi al fin de su vida, en el Getsemaní, se retira por última vez para recibir de su Padre las fuerzas que necesita para la batalla final (14.32-42). Un comentarista sugiere que Jesús deliberadamente procura estos espacios solitarios que le permiten recapitular su primer encuentro con Satanás en el desierto (1.12-13).⁹⁰ Si la intuición es correcta, entonces Marcos parece haber integrado a lo largo de su evangelio las escenas de la tentación de Jesús que los otros sinópticos relatan con mucho más detalle en el episodio que sigue a su bautismo. En Marcos el Maestro se retira al desierto (1.35) para resistir la tentación satánica del exhibicionismo milagrero (cp. Mt. 4.5-6; Lc. 4.9-12). En 6.46 debe orar para no ceder a la tentación de transformar el pan de vida en una simple solución materialista, o en un anzuelo para atrapar adeptos a su causa (cp. Mt. 4.3-4; Lc. 4.3-4). Finalmente, lucha agónicamente en el huerto (14.32-42) contra la tentación de evadir la cruz para alcanzar el reino (cp. Mt. 4.8-10; Lc. 4.5-8).

La tentación del éxito

Una de las mayores tentaciones que enfrentan las iglesias en nuestro medio es el culto idolátrico al éxito. Medimos la bendición de Dios en términos de edificios grandes, cultos concurridos y ofrendas abundantes. Esta puede ser una trampa muy sutil de Satanás. Cuanto más exitoso nuestro ministerio, tanto mayor será el peligro de ceder ante el canto de

⁸⁸En Marcos, el desierto es un lugar de prueba (vv.12,13), de oración solitaria (v.35) y también de servicio desinteresado (vv. 36-39s). Ver, también, sobre «lugar deshabitado» y «el desierto» en el comentario a 1.3-4, y en de la Calle, pp. 50-53, 63-64.

⁸⁹Lane, p. 81.

⁹⁰Lane, p. 81.

sirena del éxito. Nos consuela saber que Jesús no estuvo exento de esta tentación. Las armas que él usó para defenderse de Satanás son las mismas que tenemos a nuestra disposición, la oración y la Palabra: «Porque escrito está, al Señor tu Dios adorarás, y a él solo servirás» (Mt. 4.10). Muchos hombres y mujeres de Dios a través de la historia han seguido a Jesús al desierto del aparente fracaso y de la incompreensión de sus hermanos para luchar mano a mano con Satanás (ver el comentario a 1.12-13).

Recapitulando: Un «día» en el ministerio de Jesús

Dijimos al comienzo de esta sección que Marcos organiza todo el material de 1.21-39 dentro del espacio del primer «día» en el ministerio galileo de Jesús.⁹¹ Sus objetivos son pedagógicos. En la dialéctica pública/privada de su ministerio, encontramos a Jesús en un centro urbano, en una sinagoga, en un hogar y en la calle, para, al fin de la jornada, retirarse al desierto. Se puede atribuir un significado simbólico a todos los espacios que Jesús ocupa durante ese día agitado de su ministerio.

Los centros urbanos son, en Marcos, lugares de conflicto humano. La sinagoga es el lugar de culto; el hogar, lugar de descanso y comunión fraternal. La puerta de calle es el lindero entre el solaz de la casa y el vaivén de la ciudad. Finalmente, el campo despoblado es el lugar de oración y de conflicto con Satanás. En el espacio de «24 horas», Marcos entreteje períodos de lucha y de contemplación, momentos alegres en casa de amigos, reuniones inesperadas con la gente del pueblo, atención a la miseria humana y encuentros íntimos con Dios. Un día muy lleno, por cierto.

En las entradas (v. 21) y salidas (v. 35) del Maestro encontramos dinámicas muy aleccionadoras. Jesús, en el cumplimiento de la misión que su Padre le ha encomendado, se da a sí mismo sin reparos. Pero tiene muchas ganas, como nosotros, de escapar de cuando en cuando para la inspiración del culto (v. 21), la comunión de amigos (v. 29) y la soledad del descanso y de la oración y meditación (v. 35). En toda esta sección, Marcos ha querido mostrarnos que el seguimiento de Jesús en la evangelización del reino se lleva a cabo dentro del mismo «ir y venir» vulnerable a las necesidades de las multitudes.

Dramáticamente, los espacios en Marcos cambian su significado. La sinagoga se transforma en estadio de combate entre Dios y Satanás (vv. 21-28; ¡los demonios también asisten al culto!). ¡Ah! Ahora sí vamos a descansar y degustar de una sabrosa comida, en el hogar de Pedro y Andrés (vv. 29-31). Pero tampoco hay descanso aquí. Las necesidades de la familia

y del pueblo nos siguen hasta nuestros hogares. Hay una suegra enferma en casa y afuera de la puerta toda la ciudad se agolpa (vv. 32-34). ¡Tanta necesidad! ¿Cuándo descansaremos, Señor? ¡Tengo que tomarme unas vacaciones! Iré al campo, a un lugar despoblado (vv. 35-39). Pero aquí tampoco hay vacaciones. Los conflictos de la ciudad nos siguen hasta el desierto. Así es la evangelización. Así es el discipulado. Así es el servicio en el reino de Dios.

ch. Jesús sana a un leproso (1.40-45)

Esta perícopa no tiene relación directa con la sección anterior. A pesar de ser un relato de milagro, no sigue la construcción típica de los relatos de milagros. Los detalles íntimos del episodio (especialmente aquellos que tienen que ver con las acciones y emociones de Jesús) sugieren que la fuente de la narración se remonta a un testigo ocular. Aunque es cierto que la segunda parte de la perícopa cabe fácilmente dentro del grupo de controversias que giran en torno al código de pureza (2.1-3.6), esto no quiere decir necesariamente que los vv. 40-43 y 44-45 provengan de tradiciones distintas. Más bien, la narración sirve de puente entre el «día» de actividades de Jesús que Marcos relata en el pasaje anterior y la sección conflictiva que sigue.

Los principales problemas exegéticos giran en torno a la sanidad de un leproso y al mandato de Jesús de guardar silencio. El leproso se acercó a Jesús y le suplicó de rodillas: «Si quieres, puedes limpiarme» (v. 40, NBE). Así expresa su desesperación, humildad y también confianza en la voluntad del Maestro. El texto griego dice literalmente: «Con mucha ternura,⁹² extendiendo su mano le tocó». Alternativamente, algunos manuscritos importantes rezan así: «Lleno de indignación»,⁹³ etc. La ira de Jesús estaría dirigida en contra del poder del demonio que se manifiesta en la condición del leproso. De cualquier manera, «por vez primera observamos una nueva característica del ministerio de Jesús: su intensa compasión por los marginados y por los que sufren, por los que, a causa de su pecado o de su sufrimiento, se han quedado al margen de la respetable

⁹²Part. aoristo pasivo de *splagnzomai*, «sentir compasión»; proviene de *spágnon*, que en su forma plural significa «entrañas». Cp. Taylor, p. 207.

⁹³Varios comentaristas, apoyan «enojado» o «iracundo» como la palabra originaria. Se basan en la tendencia de los copistas antiguos de suavizar las expresiones más duras y simplificar las construcciones gramaticales más difíciles. Taylor, p. 207 y Schmid, p. 75. Aunque Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, New York 1971, p. 76, reconoce este argumento, acota en su contra que (a) el apoyo textual a *splagnzomai* es considerable, (b) los copistas no suavizaron la misma emoción fuerte de Jesús en 3.5 y 10.14 y (c) las dos versiones pueden haber surgido de una confusión entre los términos arameos *ethraham*, «tuvo compasión» y *ethra'em*, «se enojó» en las fuentes originales de la perícopa.

⁹¹La idea general de esta sección se encuentra en Pronzatto, vol. i, pp. 75-80.

sociedad judía». ⁹⁴

«Lepra» cubre una amplia variedad de enfermedades de la piel, incluyendo la verdadera lepra (tuberosa o elefantiasis). ⁹⁵

Aunque la aplicación de las leyes de pureza era mucho menos rigurosa fuera de las principales ciudades de Palestina, ⁹⁶ la impureza levítica de los leprosos se transmitía a cualquier persona y objetos tocados por ellos y a todas las casas en donde entraban. Por eso vivían en aislamiento, y andaban gritando: «¡Inmundo!». Como los muertos ambulantes que eran, los leprosos portaban las señales de duelo: vestidos rasgados, cabellos sueltos, cabeza descubierta y barba tapada. Por eso, cuando Jesús toca al leproso (v. 41a), se hace levíticamente impuro. Su falta de preocupación por la pureza cultica subvierte el código. De hecho, el orden tradicional se invierte: en vez de Jesús contagiarse, el leproso es sanado inmediatamente por él (vv. 41b-42). La orden, «Sé limpio» (katharízoo), puede traducirse indistintamente «Sé puro (sano)» o «Te declaro (levíticamente) puro». Si la segunda traducción es correcta, Jesús otra vez ha subvertido la ley que aparentemente está respetando cuando ordena al leproso presentarse ante el sacerdote (v. 43; cp. Lv. 13.2-14, 57). Severamente, o bien sobrecogido por una fuerte emoción, ⁹⁷ Jesús ordena al hombre no revelar el origen de su sanidad, sino presentarse ante el sacerdote «como testimonio a ellos» (v. 44). Según Taylor, el Maestro «reconoce la validez de la ley mosaica cuando ésta no trata de problemas morales». ⁹⁸ Sin embargo, la traducción alternativa («testimonio contra ellos») ⁹⁹ y las fuertes emociones de Jesús parecen indicar todo lo contrario. Cuando el hombre desobedece a Jesús y se pone a divulgar su sanidad (v. 45), el Maestro se ve obligado a esconderse de la vigilancia de los líderes religiosos. ¹⁰⁰

⁹⁴C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, vol. i. p. 39 Londres, 1987. Citado en Taylor, p. 207.

⁹⁵Esto se deduce de una comparación de los síntomas de la lepra tuberosa (piel color tostado, podredumbre de los tejidos, alto nivel de contagio y, hasta en los últimos años, incurabilidad) con los que se describen en Lv. 13, Nm. 12.10 y 2 Re. 5.27 (piel «blanca como la nieve» y la posibilidad de curación, cp. Lv. 13.15-16s). El aislamiento de los leprosos en los tiempos bíblicos se debía menos al peligro de contagio que a razones de pureza ritual. Ver el excelente excursus, «La lepra en la Biblia» en Schmid, pp. 76-77. Cp. los mismos argumentos en Long, pp. 84-85. Ver también el interesante estudio de John J. Pilch, «Biblical Leprosy and Body Symbolism», en *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, No. xi, pp. 108-113.

⁹⁶Ver Schmid, p. 77 y Lane, pp. 85.

⁹⁷*Embrimdomai*: «le encargó rigurosamente», con «irritación» o «desagrado». El vocablo «expresa los sonidos inarticulados incontenibles que pronuncia una persona cuando se ve abrumada por una oleada de emociones profundas» (Taylor, p. 208). Por asociación, esta palabra muy fuerte puede haber inducido la sustitución, por un copista, de «ira» por «compasión» en el v.41 (Taylor, p. 207).

⁹⁸Taylor, p. 210.

⁹⁹*Eis martúron autois* es una frase técnica de Marcos para denotar el testimonio delante de un público hostil. En 6.11, al menos, se traduce «testimonio contra ellos» (cp. 13.9). Ver a Myers, p. 153.

¹⁰⁰Cp. Bruce Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. John Knox Press, p. 122, Atlanta, 1981.

Esta acción de Jesús puede también tener alguna relación con el «secreto mesiánico», que es un tema importante en Marcos (ver comentarios a 3.12 y 5.41). Aunque el evangelista no lo menciona, la sanidad de leprosos es uno de los signos del advenimiento del Mesías en los otros sinópticos (cp. Lc. 7.22; Mt. 11.11). De todas maneras, el ministerio público de Jesús está temporalmente abortado. Al estilo de Juan el Bautista, Jesús por ahora debe esperar en un lugar deshabitado para que las personas vengan a él «de todas partes».

La santa ira de Jesús

Nos es más fácil enojarnos con personas que chocan con nuestros intereses o manera de pensar y actuar que con aquellos que actúan injustamente en detrimento de hermanos y vecinos nuestros. El pasaje que estamos estudiando es notable por las manifestaciones de profunda emoción de parte del Maestro (cp. 3.5 y 10.14). Su ira no es en defensa propia, sino en contra del orden cultico opresivo que se sustentaba en el código de pureza, con los innumerables agregados de la tradición rabínica. Este orden injusto, como el nuestro hoy, había marginado al leproso y era incapaz de hacerle efectivamente puro. En cambio, Jesús vino para purificar, no solamente al leproso, sino también a un sistema pecaminoso.

Es posible que el trasfondo veterotestamentario de la confrontación al final de este episodio se encuentre en el último libro del Antiguo Testamento, Malaquías (3.1), que Marcos ha citado a lo menos una vez antes (1.2-3). En los siguientes versículos, Dios anuncia su propósito salvífico: purificar a los hijos de Leví para que traigan «a Yahvé ofrenda en justicia». O sea que la prueba fehaciente de la pureza ante Dios ya no se fundamenta en ritos sino en acciones (cp. 1 S. 15.22). Y para que no nos quepa ninguna duda sobre el contenido de estas acciones, Yahvé promete ser «pronto testigo en contra de los que juran mentira, y los que defraudan en su salario al jornalero, a la viuda y al huérfano» (Mal. 3.3,5). ¹⁰¹ ¿Cómo aplicar este real código de pureza y santidad a nuestro contexto hispanoamericano?

Muy pocos hemos tenido la oportunidad de conocer a una persona leprosa, en el sentido clínico de la palabra. La lepra parece ser poco común en nuestras tierras; o a lo menos, a los leprosos se les mantiene en cuarentena eficiente, muy lejos de nuestra vista. Esto nos permite el lujo de pasar por alto las implicaciones que para nuestra situación tiene el pasaje que estamos estudiando. En cambio, deberíamos preguntarnos cuál es el equivalente moderno de la lepra mencionada en la Biblia. Podemos llegar a la respuesta inductivamente, a partir de nuestro pasaje.

¹⁰¹Myers, pp. 153-154.

Los leprosos son todos aquellos que la sociedad (y la iglesia) mantiene aislados, por razones de raza, cultura, religión, ideología, estilo de vida o enfermedad. La misión de Jesucristo a través de la iglesia es desautorizar los códigos de «pureza» que conducen a la marginalización de los leprosos.

Durante la tercera década de este siglo, Adolfo Hitler y su régimen decretaron que los judíos eran racialmente «leprosos». Se les obligó a coserse una estrella de David amarilla en su ropa exterior. En Europa, y desde hacía siglos, los judíos ya vivían en guetos. En el gueto de Varsovia, la gestapo nazi encerró a miles de desdichados judíos que, si no murieron por inanición, perecieron más tarde, junto con millones de sus congéneres, en las cámaras de gas de Auschwitz, Treblinka y Dachau. El «código» nazi que dio pie a esta increíble acción fue la «pureza racial». Mientras tanto, las iglesias en Alemania mantuvieron un silencio «prudente», si bien una minoría en la «iglesia confesante» arriesgó su vida para denunciar las atrocidades hitlerianas. Los judíos en la Unión Soviética han sido discriminados y, con frecuencia, encarcelados, con base en falsos «códigos de pureza» ideológica. Y de nuestro lado, las protestas piadosas que se oyeron, tuvieron tal vez menos que ver con principios de ética cristiana que con posturas ideológico-políticas encontradas.

Es fácil juzgar estas acciones desde la seguridad de nuestros propios sistemas doctrinales. Empero, todos actuamos con base en «códigos de pureza» (ideologías, doctrinas) que influyen nuestra forma de pensar y actuar con respecto a otras personas. Somos, por ejemplo, capaces de declarar «inmundo» a todo aquel que no comparte nuestra raza, ideología o religión. Durante años, los negros en los Estados Unidos fueron tratados como leprosos, incluso por miembros de respetables iglesias evangélicas. Aunque su situación ha mejorado, todavía deja mucho que desear. Es probable que en este momento los refugiados hispanos que se amparan bajo la sombra de la Estatua de la Libertad estén sufriendo mayores vejámenes que sus hermanos negros.

Los aborígenes del Brasil, Guatemala y Perú, por defender su patrimonio cultural, son asesinados por mestizos de diversas tendencias ideológicas.

Si bien en años pasados ser «evangelista» prácticamente equivalía a «leproso» en algunos de nuestros países, ahora son los «marxistas» o «comunistas» que deben cargar con el sambenito. Lo más triste es que muchos hermanos se prestan a estas acciones antievangélicas, en nombre del evangelio.

A otro nivel, aun no sabemos cómo tratar con los minusválidos, con drogadictos y homosexuales y con los enfermos del SIDA. Físicamente hablando, ellos son los leprosos de nuestro tiempo. Estamos más preocupados por su impureza física y espiritual que por hacerles limpios en el

nombre de Jesucristo. ¿Cómo hemos de responder a su necesidad de contacto humano, de amor sin barreras, de testimonio amoroso? Encontraremos la clave para un ministerio pastoral a los «leprosos» en la vida y ministerio de Jesús.

2. Inicio de oposición (2.1-3.6)

Hasta ahora, el ministerio de Jesús en Galilea se ha llevado a cabo en un ambiente de relativa tranquilidad. Aunque el pueblo no comprende quien es Jesús, sin embargo hay lugar para esperar que el impacto de su persona, mensaje y obras se transforme en verdadera fe. De repente la situación cambia; aunque ya en 1.40-45 comenzamos a ver nubarrones en el horizonte. Ahora entran en escena los adversarios de Jesús. Su desagrado y temor se devela progresivamente en la forma en que Marcos estructura los cinco relatos de conflicto en Galilea (2.1-3.6). Más tarde el evangelista los complementará con otro grupo de cinco conflictos, esta vez en Jerusalén (11.27-12.37).

Las cinco controversias que siguen contraponen la libertad del reino a lo que «se puede» o «no se puede hacer» de acuerdo a la piedad farisea. En conjunto, están estructuradas en forma concéntrica, A + B + C + B' + A': (A) autoridad para perdonar pecados: los escribas están sentados en juicio contra Jesús (2.1-12); (B) compartir la mesa con los impuros: cuestionamiento fariseo (2.13-17); (C) celebrar en vez de ayunar: lo viejo y lo nuevo son incompatibles (2.18-22); (B') trabajar para comer en sábado; cuestionamiento fariseo (2.23-28) y (A') sanar en sábado: los escribas se levantan para destruir a Jesús (3.1-6).

El desafío de Jesús a la ideología de los escribas y fariseos se sintetiza en las cuatro sentencias (vv. 17, 21, 22, 27-28) de los tres episodios centrales sobre «la comunión de mesa». El eje de todo el conjunto es el conflicto sobre el ayuno (2.18-22). El último conflicto (3.1-6) resume todo el conjunto y también la sección 1.14 a 3.6. Al interior de las perícopas, el argumento también se desenvuelve por medio de construcciones paralelas, de diferentes signos. Esta es una modalidad narrativa típicamente semita que recurre en varios pasajes de Marcos. Señalaremos algunos ejemplos como un aporte al estudio exegético de todo el Evangelio.

a. Jesús sana a un paralítico (2.1-12)

Después de un tiempo indeterminado, Jesús regresa a Capernaum de su gira «a los lugares vecinos» (1.38). Se hospeda en una casa cuyo dueño no es mencionado. Aunque quiere pasar desapercibido, «de inmediato»

se corre la voz y se agolpan las multitudes¹⁰² en el patio de la casa. Desde allí, Jesús predica la Palabra. En los versículos siguientes encontramos varios elementos que ameritan ser analizados.

El gentío obliga a los cuatro hombres que cargan a su amigo en una camilla¹⁰³ «a llegar a Jesús simplemente por la violencia», abriendo un hueco en el ligero tejado. Con todo, Jesús evalúa esta acción como fe, la única condición que él exige para responder a la necesidad del paralítico.¹⁰⁴ Aun así, la respuesta de Jesús es totalmente inesperada y parece no tener relación con lo anterior: «Al ver la fe de [los cuatro amigos y del paralítico], dijo a éste: «Hijo, tus pecados te son perdonados» (o «han sido perdonados»; v. 5. Esta aparente inconsecuencia nos obliga a analizar la estructura interna de la perícopa.

Fácilmente se percibe que el episodio tiene que ver con dos temas: la sanidad del paralítico (vv. 3-5a; 11-12) y una discusión sobre el perdón de pecados (vv. 5b-10). Cada tema se presenta por medio de estructuras narrativas diferentes. Evaluándolas detenidamente podemos apoyar la hipótesis de la interpolación marcana de dos relatos.¹⁰⁵ Este es un procedimiento narrativo muy usado por Marcos (ver «emparedado marciano» en la Introducción general, p. 25).

El relato del milagro tiene la forma típica que delineamos en 1.29-31, incluyendo la reacción asombrada de la multitud (vv. 12c-d).¹⁰⁶ En la modalidad de controversia (vv. 5b-10) es propia la dinámica de preguntas y respuestas, de duda o ataque contra Jesús. Sin embargo, el Maestro encuentra el lado flaco de sus inquisidores y expresa una solución a la que no pueden responder.¹⁰⁷ Todos estos elementos están muy claros en la sección central del relato. Los escribas reaccionan a las palabras de Jesús «cavilando en sus corazones». El uso de «corazón» le da a la frase un rico sabor judío y además nos recuerda el lado ideológico de la batalla que aquí se libra.¹⁰⁸ Jesús «sobreentiende en su espíritu» lo que sucede y reacciona con nuevas preguntas, pero sobre todo con la autoridad de sus palabras (vv. 9-10). Lo que está en juego es la tensión entre el poder y la autoridad de Jesús para liberar del pecado y el poder y la autoridad de la institucionalidad de la salvación que ejerce el Templo y su ideología de pureza.

¹⁰² Marcos usa el término *óilos*, «multitud» un total de 38 veces. En algunos casos, el vocablo se refiere a «la multitud» que se ha congregado para una actividad específica (11.18, 32; 12.12, 37; 15.8, 11, 15). Pero la mayoría de las veces, el término identifica a la masa sin líder que sigue a Jesús. Juan Mateos, *Los «doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 118.

¹⁰³ El significado del griego *krábaton* es colchón o lecho de pobre. GELNT, p. 448.

¹⁰⁴ Schmidt, p. 86.

¹⁰⁵ Taylor, p. 211.

¹⁰⁶ Ver el comentario a 1.22 y 27-28, como también «Los milagros de Jesús ayer y hoy» en el comentario a 1.32-34.

¹⁰⁷ Josef Schreider, *Métodos de la exégesis bíblica*, Herder, Barcelona, 1971, pp. 311-312.

¹⁰⁸ Sobre «corazón e ideología» ver Guillermo Cook, «Ideología y comunicación cristiana: Imágenes bíblicas», en *Pastoralia*, vol. ix, N.º. xviii (julio de 1987), pp. 17-19.

(Cabe resaltar que Jesús no dice: «Yo te perdono los pecados». El uso de la voz pasiva es un ejemplo del circunloquio hebreo para referirse a Dios).

El eje temático

En el pasaje encontramos varios paralelismos. Marcos mantiene una tensión dinámica entre dos frases: «perdonar pecados» (vv. 5b, 7b, 9b, 10b) y «levantarse, tomar el lecho y andar» (vv. 9c, 11a, 12a). Lo hace a través de una estructura paralela quiasmica general y de varios quismos internos.¹⁰⁹

El centro del quiasmo señala una clave hermenéutica del relato. En el relato total, el quiasmo se estructura de la manera siguiente:

(A) Dijo al paralítico: Tus pecados te son perdonados (5b).

(B) ¿Quién puede perdonar pecados sino solo Dios? (7c)...

(C) ¿Qué es más fácil decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados (9a)...

(C') o decirle: Levántate, toma tu lecho y anda? (9b)...

(B') Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene potestad... para perdonar pecados (10b)...

(A') Dijo al paralítico: Levántate, toma tu lecho y vete a tu casa (10c-11).

El centro del quiasmo es el v. 9 (C C'), la cuestión del perdón de pecados. En el Antiguo Testamento el perdón de pecados suele ser la condición para la sanidad física (Sal. 103.3; 2 Cr. 7.14; Isa. 19.22). Y a menudo, «sanidad» y «perdón» se usan intercambiabilmente (Sal. 41.4; Jr. 3.22; Os. 14.4).¹¹⁰ Con todo, El pecado, en la religiosidad de los fariseos, es una función de los códigos de pureza y de deuda. El pecado ritual se relaciona con la enfermedad del paralítico como causa y efecto. Además, su «pecado», o deuda a la comunidad religiosa, tiene consecuencias sociales que le aislan de la comunidad de fe. La absolución de pecados

¹⁰⁹ «Quiasmo» (del griego *qiasmos*, cruce): dos ideas paralelas en donde la segunda línea de pensamiento tiene una repetición invertida. La estructura quiasmica (ABC y C'B'A) supone que el eje central (CC') carga el elemento que el autor deseaba destacar.

¹¹⁰ Michele Guttler, *Mark: Portraits of Jesus — A Contextual Approach to Bible Study*, Collins Liturgical Publications, p. 31, London, 1987.

y restauración a la sociedad requiere, entonces, el cumplimiento de ciertos ritos en presencia de un sacerdote (1.44). La insolencia inaudita de Jesús al separar el pecado de la enfermedad en dos sentencias (cuyo lenguaje se origina en el código de deudas)¹¹¹ es un atentado a los fundamentos de ambos códigos. Los escribas, que recién aparecen como actores en el drama de Marcos (v.6), se escandalizan. «Sentados» como árbitros de la ley,¹¹² se preocupan menos por defender la soberanía de Dios que por mantener su propio control sobre la religión del pueblo. La acusación de blasfemia tendrá su respuesta en 3.28-29.

En el siguiente paralelismo se percibe claramente que el eje del relato del milagro se encuentra en el v. 11:

(A) vinieron (3a)

(B) bajaron el lecho (4c)

(C) A ti te digo (11a)

(C') levántate (11b)

(B') se levantó (12a)

(A') salió (12c)

Se puede notar que el milagro comparte el mismo eje temático (v. 11) con el relato total (v. 9). El acento de ambos ejes es la autoridad de la Palabra de Jesús. Subrayan el contraste entre la situación humana antes y después de la Palabra de Jesús.¹¹³ La auto-conciencia mesiánica de Jesús. En el v. 11 «Tè digo» es un ejemplo del «yo» enfático y un elemento de la «ipsiima vox» (o palabra textual de Jesús). Esta auto-conciencia, «no tiene paralelismo en el ambiente en que vivió Jesús».¹¹⁴ La fórmula «Tè digo, levántate» aparece solo una vez más y en un contexto semejante: en la resurrección de la hija de Jairo (9.41). Más común es la fórmula «Amén, digo», la cual se utiliza en el Evangelio para marcar la ratificación

de promesas de Jesús (9.1; 10.29-30; 11.23).

El título «Hijo del hombre», que Jesús usa en el v. 10, es claro y a la vez ambiguo: revela, y a la vez oculta su identidad. A nivel filológico, el término no era común en el discurso arameo de Palestina; se usaba, incluso, como un circunloquio para «yo».¹¹⁵ Empero, Jesús evidentemente quiere comunicar mucho más, porque «Hijo del hombre» es el único título que el Maestro se autoconfiere y que solo él usa. (Por eso sabemos que no es un título conferido por la reflexión postpascual).¹¹⁶ El apelativo revela la comprensión que tiene Jesús de su misión, conciencia que adquiere su verdadero significado a la luz de la cruz y de la resurrección. «En el testimonio de Jesús sobre sí mismo», que recogen los evangelios sinópticos «están mezcladas la figura del juez futuro del mundo con la del Siervo de Yahvé que padece por los pecados del pueblo (Is. 53)».¹¹⁷ En el lenguaje de Jesús, ambas imágenes se unen con la simple afirmación de su humanidad en la fórmula «Hijo del hombre».

Todo esto tiene su trasfondo en la tradición judía. 87 veces Dios llama al profeta Ezequiel «hijo del hombre» (2.3s; 3.1s, etc.). Si bien el apelativo sirve para subrayar la distancia cualitativa entre Dios y el profeta, su propósito principal es resaltar su humanidad y la importancia de la misión que le va a encomendar.¹¹⁸ Dios encomienda a este «hijo del hombre» un mensaje de juicio y de salvación, que será rechazado. Por otro lado, el significado que más trasciende en la concepción judía procede de Daniel 7.13-18 y 10.16. El «Hijo del hombre», que personifica a «los santos del Altísimo» (Dn. 7.18), se opone a la brutalidad de las cuatro bestias que representan los imperios del mundo (Dn. 7.19-20). En la segunda parte de su Evangelio, Marcos dará un giro particular a esta imagen apocalíptica (8.38). Trastocará las imágenes más triunfalistas de la apocalíptica tardía, como 1 Enoc, donde en el final de los tiempos vendrá el Hijo del hombre para vengar a los «puros» de Israel en nombre de Dios.¹¹⁹

Con intuición teológica, Marcos recoge y organiza las tradiciones veterotestamentarias, apocalípticas y de la predicación de Jesús acerca del Hijo del hombre. La autoconciencia de Jesús a través de este título se pone de manifiesto cuando organizamos los textos en forma temática: 1) La autoridad del Hijo del hombre sobre la ley (2.10, 28); 2) profecías

¹¹⁵Lane, p. 297.

¹¹⁶El título no se encuentra en ninguna profesión de fe ni plegaria litúrgica de la iglesia primitiva. «Que se haya conservado en los evangelios, a pesar de la dificultad para entender su sentido exacto, quiere decir sólo que se sabía claramente que tal denominación había sido empleada por Jesús». Pronzato, vol. ii, p. 21.

¹¹⁷Schmidt, p. 235.

¹¹⁸Ch. Duquoc, *Cristología*, p. 164, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985.

¹¹⁹Para las principales tesis sobre el tema, ver D'NTI, vol. ii, pp. 281-284. Cp. Carlos Palacio, *Jesucristo: Historia e interpretación*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 117. Ver también Jeremías, *Teología...*, pp. 291-345; y Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento, pp. 113-151, Sígueme, Salamanca, 1983. Ver también DIB, p. 284 y Schmidt, pp. 232-235.

¹¹¹Myers, p. 155.

¹¹²Ver sobre los escribas en la Introducción general, pp. 7-8. La «única mención anterior les pone en relación con la sinagoga» (1.22). En el simbolismo de Marcos, ahora están sentados (2.6) en medio de un «conglomerado» (2.2, vocablo cognado de «sinagoga»), en una casa (símbolo de la «casa de Israel») donde Jesús enseña. Mateos, *Los doce...*, p. 265.

¹¹³Por ejemplo, en los vv. 3 y 12: (A) «vienen» (3a) (A') «salió» (12b)... (B) «trayendo» (3b) (B') «tomando» (12b)... (C) «cargado» (3c) (C') «se levantó» (12a).

¹¹⁴Jeremías, *Teología...*, vol. 1, pag. 294-296.

respecto a su Pasión (8.31; 9.31; 10.33s); 3) su misión a la luz de la Pasión (9.9, 12; 10.45; 14.21a, b, 41) y 4) profecías acerca de su manifestación gloriosa (8.38; 13.26; 14.62).¹²⁰

Hay únicamente dos menciones del título en la primera mitad del Evangelio (2.10 y 28). Marcos los introduce con el fin de señalar para sus lectores el significado teológico de dos episodios claves. El propósito de estos textos es subvertir la relación privilegiada que tiene el Hijo del hombre con «los puros» en la interpretación apocalíptica ulterior. En presencia de los escribas, Jesús reclama la autoridad del Hijo del hombre sobre la ley. Se presenta como un ser autónomo de la religiosidad del templo y crítico de los códigos de pureza y deuda. Jesús demuestra la eficacia del perdón que él ofrece cuando el paralítico se levanta de acuerdo a la nueva Palabra de Jesús.

No se vuelve a mencionar al Hijo del hombre sino hasta 8.31. En la segunda mitad del Evangelio, Marcos le imprime a la fórmula el significado de otro título mesiánico: el Siervo Sufriente de Yahvé. En la mayoría de las veces, Marcos evita el uso de títulos que pudieran dar lugar a una interpretación triunfalista de la misión de Jesús. Hace esto, incluso, en varios pasajes donde Mateo y Lucas destacan su vocación mesiánica. A las tres profecías sobre la muerte y resurrección del Hijo del hombre corresponden tres profecías acerca de su glorificación. Con esta «simetría inversa», el evangelista mantiene la tensión entre las dos dimensiones de la vocación mesiánica de Jesús, su humillación y su exaltación, que en Marcos son dos lados de la misma moneda. El mensaje del evangelista a las iglesias es que la relación entre ambos aspectos de la misión de Jesucristo solamente se puede discernir mediante la fe.

La justificación por la fe y la fe como trabajo solidario

Una de las «contradicciones» que se puede observar en el texto tiene relación con nuestra fe y práctica evangélica. Siempre hemos mantenido la siguiente oposición: fe/gracia vs. méritos/obras. Este relato plantea una relación radicalmente nueva.

La fe como trabajo. Jesús vio la fe de los cuatro amigos, lo cual implica la valorización por parte de Jesús de un esfuerzo que por sí mismo demuestra fe. En este caso, la fe significa acercarse a Jesús. Sin embargo, la fe de los amigos ha tenido que superar dos obstáculos: la multitud y el

techo de la casa.¹²¹ La fe en Jesucristo no es un sentimiento pasivo. Es y debe ser una acción obediente en la línea del reino de Dios, y no un cuerpo de ideas abstractas que defendemos a capa y espada.

El mérito como fe. En el caso de los escribas y fariseos, el mérito de su cumplimiento riguroso de la ley se ha hecho un artículo de fe. Se sienten orgullosos de su cumplimiento de las numerosas leyes de su tradición y desprecian la «impureza» e ignorancia del pueblo. También nosotros podemos caer en el error sutil de transformar el evangelio de la gracia en «evangelio» de las obras meritorias de nuestro comportamiento («no fumamos, no vamos al cine, asistimos todas las noches al culto»). De esta actitud hay solo un paso al desprecio de los «impíos» que aún quedan fuera de nuestras iglesias o que no practican la fe como «nosotros».

Fe ideal y fe productiva. El problema radica en la «idealización» de nuestra manera de ser y de creer. Los escribas y fariseos crearon un modelo ideal (teórico) de «pureza» vs. «pecado». Nosotros podemos encerrar nuestra fe en un concepto ideal, abstraído de nuestra realidad concreta. El resultado es deshumanizante, tanto para la fe como para los creyentes (ver el comentario a 2.23-28 y 7.1-13). Los que seguimos una fe idealizada sentimos agudamente la distancia entre lo que somos y lo que deberíamos ser. Magnificamos el valor del modelo ideal, al mismo tiempo que aumenta nuestro sentido de inferioridad o culpa. Esta situación produce mayor adhesión al modelo ideal de la fe y enajenación de las situaciones reales que han contribuido a nuestro estado de ánimo. En cambio, Jesús no es un modelo ideal, sino más bien su antítesis, porque no es teórico. El no valora el «estado de impureza» del paralítico, sino el esfuerzo solidario de sus amigos como el elemento central para el perdón y la sanidad.

A la luz de lo anterior, la doctrina paulina de la justificación por la fe se debe entender como una ruptura de la actitud pasiva en nuestra práctica evangélica. Si la fe también es trabajo (producción y esfuerzo) por transformar solidariamente la situación total de miseria de otros y de nosotros, entonces la realización de la justificación del pecador por parte de Dios supone una actitud productiva (en el sentido que le estamos dando) del creyente. Esto no tiene nada que ver con el concepto de productividad que se asocia con el capitalismo. Según el texto, sería más bien su antítesis. La productividad como fuerza concreta de la fe, es fe que actúa por medio del amor (Gá. 5.5).

Fe que se actualiza en el amor. El amor no es abstracto. La fe de los cuatro cargadores [y del paralítico] muestra su disposición radical de

¹²¹El v. 4 reza literalmente: «destecharon el techo donde estaba». El complemento normal de «destechar» sería «la casa». Sin embargo, después de «casa» encontramos «techo», predicado que no calza bien con «donde estaba». En consecuencia, Mateos, *Los Doce...*, p. 89, concluye que Marcos a propósito señala el término «techo», que se deriva de los verbos «cubrir/encubrir» con el fin de enfatizar la barrera que existe entre Jesús y los necesitados que a él acuden.

superar dos grandes obstáculos. La fe como trabajo se abre paso entre el orden establecido (rompen el techo) y por encima de la cultura enajenada (de un pueblo que ha sido masificado por la ideología dominante), para acercarse a la vida de Dios fresca y nueva, vida que afirma el valor humano por encima de la ideología y la teología. El amor cristiano es, pues, una disposición a trascender estos obstáculos para provocar la vida dentro de la miseria humana. Este amor se realiza en la solidaridad de los marginados (cuatro llevan cargado a uno). En las palabras de una canción cristiana: «Cuando el pobre nada tiene y aun comparte... cuando el débil a su hermano fortalece, va Dios mismo en nuestro mismo caminar...»

La justificación por la fe supone, desde una perspectiva pasiva (y válida), que Dios nos alcanza con su gracia y nos perdona. Pero además, desde la perspectiva activa, la justificación por fe significa asumir la justicia y gracia de Dios demostrada en la vida de Jesús. Este es el camino exclusivamente cristiano.

¿Qué camino hemos de seguir? En este relato encontramos cuatro direcciones que podemos tomar.

La actitud del paralítico, en su sentido más pasivo, dejándonos llevar y traer por las circunstancias de la historia. Estas pueden movernos hacia Dios y el reino (como en este relato) o tras cualquier otro «cristo». Algunas veces, esos «mesías» pueden ser predicadores. Su mensaje debe ser evaluado a la luz del mensaje y de la práctica de Jesús. También las multitudes andaban detrás de cualquier caudillo que les prometiese una vida mejor. Además, ellas estaban tan ocupadas escuchando a Jesús y buscando de él algún milagro que no se percataron que estorbaban el paso de una persona necesitada. Nosotros también, podemos estar tan concentrados en la persona de Jesús que pasamos por alto los problemas de quienes Jesús mismo vino a servir. O la iglesia puede asumir la actitud de los escribas, dudando de todo lo nuevo y declarando «blasfemo» a todo mover inesperado y radical del Espíritu. En cambio, el camino de los cuatro amigos del paralítico fue la solidaridad y el amor en acción. En este mismo camino, la iglesia puede encarnar a Jesús: estar atenta a valorar a las personas, abrirles las puertas a su verdadera humanidad y estimular la solidaridad entre ellas.

Cada alternativa supone una teología. En el primer caso, Dios es, sobre todo, un dador y por tanto, cualquiera que predica un mensaje bonito o elocuente y promete dar bendición, debe ser de Dios. Este ha sido el error de muchos seguidores de los «evangelistas electrónicos» y de las demás sectas religiosas que están invadiendo nuestros aires y tierras. Para muchas gentes, ayer y hoy, Jesús es un «mágico milagrero» y «tapahuecos». Esta falacia doctrinal orienta una creciente religiosidad popular protestante. En el segundo caso, según la teología de los escribas, Dios es el juez de la ortodoxia, dispuesto a cobrar caro a quien lo desafía. Como triste-

mente en algunas de nuestras iglesias, este dios está siempre sentado observando la mala conducta de sus hijos. El ejemplo de Jesús es radicalmente diferente. Dios se muestra como un compañero, abierto al otro; no alcahuete, sino retador y un maestro de la crisis. El es quien mueve al interior del ser humano para que cambie y tenga un encuentro con la vida auténtica que él ofrece. Este Dios amoroso motivó a los cuatro amigos a acercarse a Jesucristo con su carga doliente. ¿A cuál Dios obedeceremos?

b. Jesús comparte la mesa con los impuros (2.13-17)

El segundo episodio conflictivo está compuesto por dos elementos: el llamamiento a Leví (vv. 13-14) y la comida con los publicanos y pecadores (vv. 15-17). Las dos partes de la perícopa están unidas por una estructura narrativa en paralelo:

(A) Jesús vió a Leví (v. 14a) ↔ los fariseos, viéndole (v. 16a)

(B) le dijo (14b) ↔ di jeron a los discípulos (16b)

(C) levantándose (14c) ↔ oyendo esto Jesús (17a).

Después de un tiempo indeterminado, Jesús «volvió a salir al mar» (v. 13). Este es un apunte redaccional muy típico de Marcos (1.16; 2.1; 3.13; 4.1; 6.7; 8.1; 9.30; 10. 1, 17, 46; 11.1, 15; 12.1, 18). «Toda la gente venía a él». Los dos verbos subrayados están en el 132tiempo imperfecto, lo cual indica «las idas y venidas de grupos sucesivos de oyentes».¹²² El Maestro «les enseñaba».¹²³ El v. 14 se asemeja mucho a 1.16-20.

Pasando Jesús, ve a una persona de nombre Leví hijo de Alfeo (v. 14). Este nombre es mencionado solo aquí y en Lucas 5.27, 29 y su identidad es un poco problemática. En Mateo 9.9 el publicano se llama Mateo, uno de los doce apóstoles en las cuatro listas que aparecen en el Nuevo Testamento (Mr. 3.13-19; Mt. 10.1-4; Lc. 6.12-16 y Hch. 1.13). Sin embargo, Marcos no identifica a Leví con Mateo, ni llama a este último un publicano (3.18). Alfeo, el padre de Leví, es mencionado también como padre de uno de los dos Jacobos (Santiago) que aparecen en las mismas listas. Con todo, lo más probable es que Leví y Mateo apóstol sean la misma persona.¹²⁴ Leví estaba «sentado en el despacho de impuestos»

¹²²Taylor, p. 224.

¹²³Ver en la Introducción general, pp. 36-37, sobre la docencia de Jesús.

¹²⁴Cp. Schmid, p. 95 y Schnackenburg, p. 66. Con todo, Taylor, pp. 224-225, opina que «en el período 60-100 d.C. no se sabía con exactitud quiénes constituían el colegio apostólico» porque, «probablemente... las funciones especiales de los Doce hacían ya tiempo que habían dejado de ser operativas», convirtiéndose en un recuerdo lejano.

(BJ). Si el lugar del encuentro fue Capernaum (2.1), éste era un importante centro de recolección de tributos de pesca e importación sobre la orilla del lago.¹²⁵ Los comentaristas señalan que «la renuncia de Leví fue mayor que la de los cuatro discípulos de 1.16-20, puesto que a estos les era posible volver a pescar».¹²⁶ En el v. 14 Leví, que estaba sentado, se levanta y sigue a Jesús. En el v. 15 Jesús y sus discípulos están sentados (reclinados sobre el codo) con los publicanos y pecadores que le siguen. Según Marcos, el discipulado significa, paradójicamente, dejar atrás el pecado para comer con los pecadores.

La sección central del episodio (vv. 15-16) gira alrededor de la convivialidad de la mesa, lo cual trasciende el simple hecho cotidiano de comer. Más bien, en los tiempos bíblicos la comunión de mesa era el medio de comunicación social por excelencia. En un sentido más amplio, la comunión de los comensales simboliza hospitalidad, amistad y protección. Y como en la perícopa siguiente, esta convivialidad es un anticipo de la alegría del banquete en el reino.¹²⁷ Jesús se sienta «en casa de él» (v. 15a).

La ambigüedad de esta construcción gramatical no permite identificar al dueño de la casa.¹²⁸ Sin embargo, nos permite hacer una identificación más importante: del discípulo con su maestro. Y para resaltar el carácter de la identificación de Jesús, Marcos ha rodeado su nombre con términos relativos a la cualidad de sus seguidores (vv. 15b y 16bd). El binomio «publicanos»¹²⁹ y «pecadores»,¹³⁰ es nombrado cuatro veces en el texto, y dos veces con el adverbio «muchos» (v. 15b, c). Desde el punto de vista de la ideología de la pureza, las gentes que Jesús recluta hacen que su propia pureza sea puesta en duda. En resumen, Marcos desea resaltar dos cosas: 1) los grupos sociales que conformaban los seguidores de Jesús y 2) el impacto escandaloso de la conducta del Maestro a los ojos de los fariseos y escribas.

Por primera vez (v. 15) los discípulos acompañan a Jesús. Así se completa el triángulo que predominará en la primera mitad del Evangelio: a) Jesús y sus discípulos, b) las gentes y c) los representantes de la religión oficial.¹³¹ «Los escribas y los fariseos» (v. 16, BJ)¹³² reciben la noticia de

que Jesús come con los publicanos y pecadores e interpelan, no al Maestro, sino a sus discípulos. Jesús se da cuenta de la acusación y responde a ella. El v. 17 cierra la perícopa con una sentencia de Jesús de diáfana claridad, cuya estructura es en paralelo (cp. v. 14): (A) «Los sanos no tienen necesidad de médico, (B) sino los enfermos. (A') No vine a llamar a los justos, (B') sino a los pecadores». La primera parte de la sentencia puede ser un dicho de origen popular. La segunda parte es una «palabra de misión» en la que Jesús expone claramente la causa por la que se interesa.¹³³ Jesús no discute la distinción que hacen los fariseos entre justos y pecadores, sino que la relativiza y hace desaparecer. Sin atacar directamente la piedad legalista, muestra que los «justos» también necesitan perdón. En este caso, son culpables del desamor al prójimo.

Sentados o de pie y caminando

En el episodio anterior (2.1-12) vimos a los escribas sentados juzgando la ortodoxia de Israel (2.6; cp. 12.38-39).

En dramático contraste, el paralítico que estaba acostado, por la palabra de Jesús se levantó, tomó su camilla y salió camino afuera. En 2.13-17 es Leví quien está sentado, también juzgando a Israel, pero en nombre de la potencia invasora. Leví es el signo de la opresión del hermano contra el hermano y de la miseria de los pobres. El está sentado, cómodamente instalado. En el episodio anterior Jesús estuvo quizá de pie; pero ahora ha salido de aquella casa y se ha dirigido al mar. «Al pasar», ve a Leví y le invita a seguirle. El publicano se desinstala, abandona toda su comodidad y sigue a Jesús. Jesús no se quedó, no recibió hospitalidad en la casa en donde los escribas estaban sentados. Ahora, al contrario, Jesús se sienta en donde el anfitrión ha estado dispuesto a levantarse para caminar con él. Quedamos advertidos que Jesús se instala únicamente en la iglesia de los desinstalados. Este dato (un avance de las instrucciones del Maestro a sus discípulos en 6.10-11) nos desafía a nosotros a desinstalarnos para andar por los caminos accidentados de Hispanoamérica.

Como la palabra de Jesús posibilitó al paralítico levantarse y caminar, de igual modo la invitación del Maestro provocó a Leví a levantarse y caminar. Incluso, todos los que estaban sentados a la mesa con Jesús (v. 15) habían cumplido el requisito previo de seguirle, de desinstalarse. Levantarse y caminar (seguir) valores que están presentes en ambos relatos de conflicto era sin duda lo que más necesitaban hacer las débiles iglesias en los días de Marcos. En medio de la guerra judía y de la

¹³³Schnackenburg, p. 67. En cambio, Taylor, p. 230 y Schmidt, p. 97, consideran que es un proverbio de la filosofía griega. La referencia a los enfermos nos ayuda a relacionar la narración con el milagro en 2.1-12. Myers, p. 159.

¹²⁵Lane, pp. 99-100.

¹²⁶Taylor, p. 225.

¹²⁷Schnackenburg, p. 68; cp. Schmid, p. 96.

¹²⁸Cp. las diferentes opiniones de Taylor, p. 227, Schmid, pp. 95-96 y Schnackenburg, p. 67. Lc. 5.29 indica que Leví fue el anfitrión.

¹²⁹*Teloónes*, (singular), «aduanero» (lat. *portitor*). En cambio, *publicanus* (lat.) era el nombre de un recaudador de impuestos públicos. Ambos oficios eran despreciados por razones políticas y de impureza ritual por su trato con paganos. Taylor, pp. 228-229.

¹³⁰«Pecadores» tiene un significado más cívico que moral. Se refería primordialmente a los paganos. Designa también al «pueblo de la tierra», que en los ojos de los fariseos eran impuros porque no observaban a cabalidad las leyes de pureza. Taylor, p. 228.

¹³¹Delorme, p. 39.

¹³²«Los escribas del partido de los fariseos». A juzgar por el tenor de su crítica a Jesús, ellos no estarían sentados con los publicanos.

persecución estaban, quizá, paralizadas por el temor. Y por si esto no fuera suficiente, tenían que enfrentarse al mismo legalismo judaizante que Pablo combatió (Gá. 1.6-9; 3.1-5).

Nuestras batallas y nuestros temores no son tan diferentes hoy en nuestro caminar hispanoamericano.

¿Sentados para juzgar o caminando para servir?

Debemos tomar en consideración que la casa que Jesús visita en 2.1-12 es una casa diferente de donde estuvo en 2.13-17. En el primer caso existe ipso facto un anfitrión hostil a Jesús: «los escribas» (v. 6). Jesús se diferencia de ellos, sale de su casa, prefiere el camino. La segunda casa puede ser o bien de Jesús o de Leví (v. 13). La misma ambigüedad existe en 2.1. Aunque con una diferencia: Jesús come en esa casa, participa de la hospitalidad; más aun, según el v. 17 se podría concluir que él mismo es el anfitrión. Encontramos aquí dos acercamientos al discipulado. Mucho antes, el salmista lo expresó en forma poética:

Dichoso el hombre aquel que no asiste a reuniones de malvados, ni se para en el camino del pecado, ni en el banco de los burlones se sienta, mas cumplir la ley de Dios es su alegría, y susurra su oración de día y noche (Sal. 1.1-2, 4-5, BLA y BJ).

Como en los días del salmista y de Jesús, tenemos dos opciones: sentarnos con los escarnecedores, o andar por los caminos de justicia. La clara distinción que hace el salmo entre justos y pecadores es todo lo contrario de la división legalista de los escribas y fariseos. Se trata, en realidad, de dos clases de culto: «las reuniones de malvados» y las oraciones constantes del «bueno» cuyo andar Dios conoce. ¿Con cuál culto se identifican nuestras iglesias? ¿Con el culto legalista de los fariseos o con el servicio y oración solidaria de los verdaderos discípulos de Jesús?

Los escribas en 2.16 parecen omnipresentes. ¿Cuándo entraron? ¿Participarían de una comida con pecadores? ¡Por supuesto que no! Su función es juzgar la ortodoxia, de acuerdo al código de la pureza. Vemos también que no se dirigen a Jesús sino a sus discípulos; esto porque ya han perdido la primera batalla en 2.1-2. Parece que pretenden asustar a quienes están más débiles.

Somos discípulos de Jesús, y también pecadores

Puede ser significativo que Marcos escogiera este episodio para intro-

ducir a los discípulos, como queriendo enseñarnos que del conflicto ningún discípulo verdadero se escapa. Tal vez quiere enfatizar que los seguidores de Jesús están en libertad de relacionarse con «pecadores». Al repudiar Jesús el legalismo religioso y cultural, nos coloca a todos en un mismo plano delante de Dios. En este sentido, no hay diferencia entre «justos» y «pecadores». De ahora en adelante todos somos pecadores en el camino del seguimiento de Jesús (v. 17). Aunque la comunidad de los discípulos de Jesús es, en un sentido, restringida, sus límites también abarcan a los que han sido excluidos por la religión y la sociedad. Este es un contraste absoluto al programa separatista de los fariseos. Y por qué no decirlo, también es un juicio al separatismo y a la tendencia a etiquetar (ver el comentario a 3.20-35) que caracteriza a muchas de nuestras comunidades.

Es notable que Jesús no analiza la práctica de sus críticos, sino la suya, a partir del kairós de su propio presente. Nosotros haríamos bien en volver el espejo de la Palabra (que como todo espejo también refleja nuestra realidad) hacia nuestras iglesias y personas. En la medida en que nuestras imágenes revelen la «perfecta ley» la ley del reino, del amor y «de la libertad» estaremos en condiciones de juzgar la conducta de otros. Antes no. (Stg. 1.22-27; 2.8 y 12).

Cuando Jesús se analiza a sí mismo, revela el criterio que guía sus acciones.

Lo que la práctica de Jesús revela, contra los escribas (de todos los tiempos), es que el criterio de «posibilidad» y de legalidad de la acción en favor del [ser humano] es la necesidad concreta de éste... Lo que «se puede» hacer por el [ser humano] no lo reduce a partir de una ley abstracta, por santa que parezca, sino a partir del conocimiento de la necesidad concreta.¹³⁴

La práctica de Jesús nos debe guiar en nuestro testimonio cristiano. Lo que define nuestra acción cristiana no puede ser lo posible o conveniente y ni aun lo que es legal o espiritual. Nuestro criterio debe ser la necesidad de personas concretas en los contextos específicos de enfermedad y sufrimiento en que se encuentran por causa del pecado. Para algunos, esta pauta de acción puede ser tan escandalosa como lo fue para los escribas. La práctica del discipulado en esta línea tiene sus riesgos. Como el Maestro, seremos mal entendidos, vilipendiados, asediados y, en casos extremos, torturados hasta la muerte. En medio de esto, no podemos olvidar que «la vida no se protege permaneciendo aislado en el ámbito de

¹³⁴Bravo-Gallardo, pp. 100-101.

los sanos, sino comprometiéndose con la suerte de los enfermos». ¹³⁵

c. La pregunta sobre el ayuno (2.18-22)

Este episodio es el eje central de la sección sobre las controversias con Jesús. El único ayuno que la ley prescribía era el duelo penitenciario del Día de la Expiación (Lv. 16.29). Empero, los fariseos y sus seguidores ayunaban voluntariamente un mínimo de dos veces por semana, aunque sin carácter de penitencia. Su propósito era agradar a Dios. ¹³⁶ Pese a su contenido contestatario, la cuestión sobre el ayuno (v. 18b) no tiene el mismo tono polémico que la narración anterior o la posterior. Además, se agrega a la controversia un nuevo grupo social. La frase «los discípulos de Juan» («y los de los fariseos», v. 18b) enlaza con los discípulos de Jesús en 2.15-16. En realidad se trata de acercamientos contrastantes al seguimiento. Es probable que, a diferencia de los fariseos, los seguidores del Bautista ayunaran en señal de arrepentimiento (1.4-5), con el objeto de apresurar la redención escatológica. ¹³⁷ Desde el punto de vista gramatical, los verbos en tercera persona del plural (v. 18) y la forma en que aparece la pregunta sugieren un grupo menos hostil, diferente al grupo de escribas y fariseos que acosan a Jesús. Pero sobre todo es distinta la forma en que Jesús responde al cuestionamiento utilizando tres metáforas o pequeñas parábolas: ¹³⁸ 1) el novio, 2) el remiendo nuevo en vestido viejo y 3) el vino nuevo en odres viejos.

Entre este relato y la narración anterior (2.13-17) existe un nexo: la mesa.

Estamos siempre a la mesa juntos. Y hay alguno, que en vez de comer, ayuna. Alguien que no entiende, que se resiste a entrar. Y casi siempre son personas religiosas, ejemplares, de las que no infringen nunca un mandamiento, como el hijo mayor de la parábola de Lucas 15.29, obstinado en no tomar parte en el banquete. ¹³⁹

Jesús responde a la pregunta de sus interlocutores con otra (v.19a). La primera parte de la metáfora: «¿Pueden ayunar [estar de luto] los amigos del novio mientras duran las bodas?» sabe a dicho popular. Su función, como con las máximas que siguen, sería señalar acciones que se consideran ilógicas o socialmente inapropiadas. ¹⁴⁰ Por otro lado, la interpretación

alegórica del novio y del banquete nupcial (vv. 19-20) tiene un trasfondo veterotestamentario (Os. 2.19; Is. 54.5; 62.4-5; Ez. 16.7-13) que se aprovecha también en otros pasajes del Nuevo Testamento (Jn. 3.29; 2 Cor. 11.2; Ef. 5.32; Ap. 19.7; 21.2). Esta metáfora señala la inauguración de una nueva época. Por eso, el ayuno es imposible para quienes ven en la práctica de Jesús la manifestación del reino de Dios.

La mención de los discípulos de Juan y de los fariseos nos indica que ambas alternativas han sido superadas en Jesús. La presencia del reino anula la necesidad del ayuno como acto de contrición en aras del futuro, o como obra meritoria que afirma el statu quo. ¡Es hora de festejar! Más aun, en «la perícopa sobre el ayuno (2.18-22), que expone la consecuencia para Israel de su integración en la comunidad mixta que forma Jesús, cesan sus instituciones, incapaces de ser adaptadas a la nueva realidad... El reinado de Dios que se acerca (cp. 1.14) les hace perder la validez». ¹⁴¹ La imagen del novio (una alusión velada a la identidad mesiánica de Jesús) tiende a reforzar este sentido de la nueva alianza abierta y acogedora. Claro está que este novio, primicia del reino, será quitado (un anuncio velado de su muerte). ¹⁴² Jesús al ser bautizado por Juan inicia su misión, y la cierra con un nuevo bautismo: la cruz.

Las dos metáforas en los vv. 21 y 22, aunque tal vez fueron pronunciadas en circunstancias diferentes a ésta, ¹⁴³ señalan la imposibilidad de que la mezcla de lo nuevo y lo viejo se realice sin destruir lo viejo. Hemos visto (en 2.1-12) cómo la tela nueva de la acción de Jesús ha comenzado a rasgar el paño podrido de la teología de los escribas. El vino nuevo que los «publicanos y pecadores» comparten convivialmente en la mesa del reino (2.13-17) empieza a perforar los odres añejos de la ideología farisea. Otro tanto acontece durante la comida del pueblo en el sábado (2.23-28) y mediante la salvación de una vida en el día de reposo (3.1-6). Los vetustos odres estallan y la tela gastada se parte en dos.

Ha irrumpido ya la alegría mesiánica, verdadera alegría de bodas, incompatible con las formas penitenciales, de modo que la novedad mesiánica de Jesús no puede tampoco contenerse en los viejos esquemas de la religiosidad y de las prácticas judías (Mr. 2.18-22). ¹⁴⁴

Lo nuevo y lo viejo son incompatibles. El resultado de esa contradicción se dramatiza en la palabra «rotura» (v. 21), de cuya raíz griega deriva nuestro vocablo «cisma». Fuera de los evangelios sinópticos, el

¹³⁵Ibid, p. 101.

¹³⁶Taylor, p. 233; Schmid, pp. 98-99.

¹³⁷Lane, p. 109.

¹³⁸Sobre el género parabólico, ver el comentario a 4.1-34.

¹³⁹Pronzato, vol. i, pp. 125-126.

¹⁴⁰Lane, pp. 109-113.

¹⁴¹Mateos, *Los doce...*, pp. 54-55.

¹⁴²«Quitado» o «arrebato» es la misma palabra que se usa en Is. 53.8a, LXX. Se refiere a una muerte violenta. Taylor, p. 235; cp. Schmid, p. 99.

¹⁴³Lane, pp. 112-113.

¹⁴⁴Reinaldo Fabris, *Jesús de Nazaret*, p. 99, Edit. Sígueme, Salamanca, 1985.

vocablo casi sin excepción connota disensión en torno a Jesús o división en la iglesia (Evangelio de Juan, Hechos y 1 Corintios). Esta connotación corriente nos ofrece una primera pista sobre las implicaciones del «cisma» en 2.21-22. De hecho, Marcos usa el término «rotura» con intención teológica. Solo dos veces, además de en este pasaje, encontramos este vocablo en el Evangelio: en el relato de la ruptura de los cielos durante el bautismo de Jesús (1.10) y en la rasgadura del velo del templo antes de entregar Jesús su vida (15.38). La relación entre estos dos eventos sobrenaturales nos ofrece la segunda pista acerca del significado en Marcos del desgarramiento de los paños y de los odres viejos. Las roturas sistémicas en los vv. 21 y 22 toman su significado de la ruptura de los cielos, que es demostración de la nueva revelación (el vino nuevo) de Dios en el caminar histórico de Jesús de Nazaret. El velo (pañó) rasgado del templo dramatiza la revelación de la gloria de Dios a través de la muerte de su Hijo. Por medio de estas imágenes, Marcos nos invita a descubrir el sentido teológico de la práctica de Jesús. Esta práctica es la que genera el «cisma» entre lo viejo y lo nuevo.

Crisis de nuestros pueblos, crisis de la iglesia

El v. 21 recoge el eco de una situación de crisis muy concreta que se generó entre quienes escucharon a Jesús. Ayer como ahora, la palabra y la práctica del Maestro producen una fuerte tensión en su auditorio. Jesús nos exige revalorizar nuestra concepción de Dios, de la salvación, de lo justo y lo injusto. La palabra de Jesús nace de su caminar histórico; de aquí que el problema no se podía resolver en largas discusiones teológicas o éticas, sino en el campo de la práctica. De la misma manera, nuestra palabra la Palabra de Dios a través de la iglesia se valida en nuestra práctica en medio de la crisis de nuestros pueblos.

Frente a la revelación de Dios en Jesucristo, se manifestó la oposición de los líderes religiosos. Y la oposición continúa. Los teólogos oficiales y defensores de la «sana doctrina» consideran que el caminar de Jesús y de sus discípulos se aparta de lo «verdadero». Su práctica no corresponde a los lineamientos expresados en la ideología de la pureza doctrinal. Marcos 2.21 y 22 señalan metafóricamente la agudización de la crisis teológica y social. Crece la tensión entre la nueva revelación de Dios (la palabra y práctica de Jesús) y la interpretación oficial de la revelación (en la Torá, pero sobre todo en su interpretación oral). Finalmente, el poder ideológico-político judío se une con el romano y concretan su muerte.

El mismo proceso se ha repetido a través de la historia de la iglesia. El testimonio de los mártires de ayer fue el producto de una práctica «no apropiada», según los patrones de este mundo, y por consiguiente contestataria. Hoy se da el mismo fenómeno en dondequiera que el mensaje

del reino comience a actuar. Los tejidos de nuestras instituciones arcaicas empiezan a sentir el jalón de las retazos nuevos que tejen las manos rudas de millares de creyentes trabajadores. Los odres de nuestras iglesias ya casi no resisten el fermento del nuevo vino del Espíritu de Dios que actúa en nuestro medio. El proceso significa muerte; muerte de instituciones, de teorías, de métodos y aún de personas. Pero a la postre significará resurrección: cuando el fermento del reino quiebre el hermetismo de nuestras tumbas religiosas y derrame el vino de Dios sobre toda la tierra.

Dios nos llama a un momento nuevo: a caminar junto con su pueblo. Es hora de transformar lo que no da más, y sólo y aislado no hay nadie capaz. (Estríbillo) Por eso ¡ven! ¡Entra en la rueda con todos! También tú eres muy importante. Por eso ¡ven! ¡entra en la rueda con todos! También tú eres muy importante, ¡ven!¹⁴⁵

El ayuno que a Dios agrada

Diariamente me buscan y están felices de conocer mis caminos, como si fueran un pueblo que hace el bien y que no descuida mis leyes; me piden leyes justas y se muestran felices de acercarse a mí. Y sin embargo dicen: ¿Para qué ayunar, si Dios no lo ve? ¿Para qué sacrificarnos, si él no se da cuenta? (Is. 58.2-3, VP).

Las palabras del profeta nos hacen ver una iglesia que camina por el sendero recto, de acuerdo a la ley del regateo. «Si yo me porto bien con Dios, él tiene la obligación de bendecirme». Tarde o temprano los que así razonan llegan a decepcionarse con Dios, porque él «no cumple con este trato».

Sin embargo, el día de culto, en vez de ser día de servicio a Dios y al prójimo, es tiempo de oprimir, reñir y de hacer violencia (vv. 4-5). De balde es nuestra oración, nuestro sacrificio y humillación delante de Dios, cuando actuamos así o a lo menos somos cómplices de estas acciones. En el Antiguo Testamento el ayuno no era una práctica penitencial, sino una demostración activa de la solidaridad del pueblo de Dios con los oprimidos y necesitados.

El ayuno que a mí me agrada consiste en esto: en que rompas las cadenas de injusticia y desates los nudos que aprietan el yugo; en que dejes libres a los oprimidos y acabes, en fin, con toda tiranía; en

¹⁴⁵«Momento Novo», se canta en muchas iglesias y comunidades de base. Letra y música *Criação coletiva*, Sao Paulo. Versión castellana en Indaiatuba: *Celebrando la esperanza*. Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), Quito, Ecuador, 1988, pp. 239-240.

que compartas tu pan con el hambriento y recibas en tu casa al pobre sin techo; en que vistas al que no tiene ropa y no dejes de socorrer a tus semejantes (Is.58.6-7).

El pan que no comemos en el ayuno, no se guarda para el siguiente día, ni se bota al basurero. Se comparte con los necesitados. He aquí el verdadero motivo por ayunar. He aquí el secreto de una vida cristiana recta y llena de la gloria del Señor. «Entonces brillará tu luz como el amanecer y tus heridas sanarán muy pronto. Tu rectitud irá delante de ti y mi gloria te seguirá» (vv. 6-8).

ch. Los discípulos recogen espigas en el sábado (2.23-28)

La introducción a este nuevo episodio es vivaz, aunque Marcos usa solamente los detalles más necesarios para situar el drama. «Aconteció al inicio del relato (v. 23) es una fórmula que Marcos utiliza como un puente entre dos relatos desligados. «En sábado»,¹⁴⁶ es un dato clave que nos hace entrar en el ambiente de lo sagrado. Su importancia no se debe a lo temporal-cronológico sino a su simbolismo religioso-ideológico. Sin embargo, por la referencia al trigo maduro «el episodio tuvo que suceder algunas semanas después de la pascua, desde finales de abril a primeros de junio». Esta es la única referencia que tenemos en los evangelios sinópticos de que el ministerio de Jesús duró a lo menos un año.¹⁴⁷ El sentido de «al pasar» señala de nuevo una actividad propia de Jesús el caminante (cp. 2.14, «pasando»). Este dato nos permite leer a Marcos desde la clave de la teología del camino (del seguimiento).

El relato se divide en cuatro partes: 1) la situación (v. 23), 2) la reacción de los fariseos (v. 24), 3) la respuesta de Jesús (v. 25-26) y 4) la sentencia de Jesús (vv. 27-28).

El relato abre y cierra con el «sábado» y se desenvuelve en torno al «hacer» del ser humano y de Dios. El eje central del relato es un dato histórico: que David «hizo lo que no era permitido». Los verbos «hacer» y «no permitir» se repiten dos veces. La primera en la pregunta de los fariseos: «¿por qué hacen en sábado lo que no está permitido?» y la segunda en la respuesta de Jesús: «lo que hizo David» y «lo que no está permitido si no a los sacerdotes».

El v. 23b reza en griego: «y los discípulos de él comenzaron a hacer

camino arrancando las espigas». El participio «arrancando» señala simultaneidad con la fórmula verbal «comenzaron a hacer camino». Por tanto, la falta que cuestionan los fariseos (v. 24) no es ni «pasar» ni «hacer camino» en sábado (esto era permitido) sino «arrancar espigas». Los fariseos consideraban la tarea de cortar y frotar las espigas para sacar los granos (Lc. 6.1) como trabajo, y por lo tanto ilícito en sábado.¹⁴⁸ La respuesta de Jesús a los fariseos acentúa la «necesidad» y el «hambre» y su correlato «comer» (vv. 25-26). Por tanto, el acento del pasaje debe ubicarse en «arrancar espigas» para comer. Siguiendo la costumbre rabínica, Jesús responde a una pregunta con otra¹⁴⁹ (vv. 24 y 25; cp. 2.18-19). El caso veterotestamentario que Jesús cita no tiene que ver con el sábado,¹⁵⁰ sino con el quebrantamiento de una ley en circunstancias de necesidad. Se puede organizar el argumento de Jesús de la siguiente manera: 1) «Lo que hizo David» fue entrar «en la casa de Dios (siendo Abiatar sumo sacerdote)...» «cuando tuvo necesidad y sintió hambre...» 2) «Comió los panes¹⁵¹ de la proposición¹⁵² (de los cuales no es permitido comer sino a los sacerdotes)». 3) Ya que el hambre fue compartido con «los que estaban con él», compartió también el pan con «los que con él estaban». Las oraciones entre paréntesis aportan elementos circunstanciales que permiten relacionar este episodio antiguo con la situación vivida por Jesús y sus discípulos.

Como hemos podido apreciar, el eje central de este episodio descansa en la cuestión de lo que es permitido hacer en sábado. En este sentido la pregunta de los fariseos y la respuesta de Jesús asumen el mismo eje ideológico. Las sentencias con que el relato concluye resumen la enseñanza de Jesús sobre la cuestión. La estructura del v. 27 se articula en un paralelismo antitético: (A) «el sábado por el hombre llegó a ser... (B) y no el hombre por el sábado».

El sentido de esta sentencia supone que el ser humano en sus necesidades fundamentales (el hambre como lo expresa el relato) está por encima de la perspectiva de los fariseos y su defensa de la pureza como elemento central en el encuentro con Dios. Mientras los fariseos entienden como cuestiones contradictorias «el sábado» y el «arrancar espigas»,

¹⁴⁸Este acto contraviene las prohibiciones de segar (trillar, aventar, escardar) en sábado. Se enumeran en el tratado «Sabbat» de la *Mishná* de los fariseos. Ver J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, Vol 2, p. 243, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973.

¹⁴⁹«¿Nunca leísteis?» es una típica introducción a un debate rabínico. Taylor, p. 242. Pero Myers, p. 160, asegura que es una pregunta irónica.

¹⁵⁰Aunque una tradición rabínica decía que el incidente ocurrió en el sábado. Schmid, p. 130.

¹⁵¹Es significativo que la primera de las 21 menciones de «pan» en Marcos (Taylor, p. 242; ver también en la Introducción general, p. 25) se relacione con el tema de necesidad y de hambre.

¹⁵²El «pan de la presencia» eran los doce panes bien cocidos que se colocaban todos los sábados en el templo sobre una mesa en el Lugar Santo (Lv. 24:5-9).

¹⁴⁶«Sábado». gr. *sábaton*. «La etimología es dudosa y evoca el heb. *shabat*, 'detenerse', 'cesar', 'descansar' o *shibeat*, 'séptimo'» DNT, p. 25. Ver el artículo en el DIB, pp. 569-570, Editorial Caribe.

¹⁴⁷Taylor, p. 241.

Jesús las entiende como elementos integrados en el concepto de ser humano. Ambas sentencias provienen de otra tradición, como lo indica la fórmula «también les dijo» (v. 27a).¹⁵³ El v. 28 recoge otro dicho de Jesús, que Marcos probablemente ha ubicado aquí por su tenor. La superioridad del Hijo del hombre sobre el sábado se manifiesta en su preocupación por el bienestar de los seres que él creó. «Precisamente porque el sábado ha sido instituido para el hombre... de ahí que el Hijo del hombre pone su fuerza en defender este 'espacio sagrado'. ¡Espacio sagrado que no es el sábado sino el hombre!». ¹⁵⁴

¿Cuál es el equivalente de «sábado» en nuestro contexto?

Es la desgracia del legalismo de todos los tiempos: la complicación. Se parte de la ley, que tiene como fin trazar la carretera, indicar la dirección del camino, y se llega a una tal proliferación de precisiones e indicaciones detalladas, que un pobre hombre no se las arregla más y termina por perder el camino. ¹⁵⁵

¿Cuál es la enseñanza de Jesús para nosotros hoy? En dos palabras: la creación está al servicio del ser humano y no lo contrario. «No puede ser voluntad de Dios que sus hijos pasen hambre por motivo de un precepto ritual». ¹⁵⁶

El relato comienza (v. 23) con la mención de «sábado» y así termina (v. 28). Como vimos en el análisis de la estructura del texto, la respuesta de Jesús está literalmente rodeada por la palabra «sábado». Sin embargo, el vocablo no está contenido en la respuesta de Jesús (vv. 25-26), porque él está planteando la cuestión de fondo que va mucho más allá de una diferencia sobre días sagrados. El concepto del sábado antecede la ley sinaítica (Ex. 20.8-11) y se remonta hasta la creación (Gn. 2.1-3). En el código de la Alianza se acentúa el lado humanitario del descanso (Ex. 23.12; Dt. 5.12-15). El ser humano, como ente creativo y trabajador, merece descansar así como su Creador descansó después de su arduo trabajo. Guardar el sábado es una señal de la Alianza de Yahvé con su pueblo y un signo de su santidad (pureza). Observar el sábado significa

¹⁵³Marcos siempre usa esta frase de transición para indicar que lo que sigue proviene de otra fuente primitiva (cp. 4.11, 21, 24; 7.9; 8.21; 9.1). Schmid, pp. 103-104. Cp. Taylor, p. 243.

¹⁵⁴Pronzato, vol. i, p. 138. Sobre «Hijo del Hombre» ver comentarios a 2.10 y 8.38.

¹⁵⁵Pronzato, vol. i, p. 135.

¹⁵⁶Dios creó al ser humano para gobernar a la creación con responsabilidad. Cuando abusamos de la creación, ella se rebela y se vuelve nuestra señora, destruyendo y matando.

vida, e incumplirlo significa muerte (Ex. 31.13-17; Ez. 20.11). Sin embargo, la observación del día de reposo no era en un principio una carga onerosa para el pueblo de Dios. En intención, era un día festivo y liberador (Ex. 31.16). No obstante, Yahvé enjuicia la celebración de esta fiesta sagrada, cuando después del exilio se vuelve hipócrita, legalista y opresiva (Is. 1.13; Os. 2.11; cp. Is. 58.3, 13-14). ¹⁵⁷

En el código de la Alianza el sábado se presenta además como la demostración práctica del perdón entre hermanos y vecinos. Es la época de la liberación del código de deudas. Es así que el sábado no se limita a una práctica religiosa. Tiene que ver también con el orden económico de la mancomunidad, con la justicia social. El descanso del sábado se extiende a los esclavos, a los animales y a la tierra y abarca más que la celebración del culto semanal (Dt. 5.15-15; Lv. 25.1-7). Cada siete años, la tierra, con sus trabajadores y bestias de carga, tenía derecho a un año sabático. Además, cada 50 años la ley de la Alianza prescribía un segundo año de reposo y de jubileo. Durante este año todas las tierras revertirían a sus dueños originales, las deudas serían perdonadas y los esclavos liberados (Lv. 25.8-13, 35-42). No obstante, hay poca evidencia de que este tremendo programa económico fuese cumplido alguna vez por el pueblo israelita. Isaías 58 parece ser un juicio profético contra el olvido de esta ley liberadora. El mismo enjuiciamiento nos alcanza a nosotros también.

Lo significativo del sábado para nuestra vida personal y eclesial no es su connotación religiosa o cultural (ni aun aplicándolo al primer día de la semana). Tampoco podemos esquivar sus implicaciones diciendo que el sábado pertenece al Pacto Antiguo y que, por lo tanto, no nos incumbe. El principio bíblico del sábado afecta todas las áreas de nuestra vida personal y en comunidad, precisamente porque es una ley de la creación. Cada uno de nosotros necesita períodos de descanso físico y espiritual. La señal de que somos pueblo de Dios es que sabemos descansar. Renegar la observación del principio sabático es incredulidad y vice versa (He. 3.7-10). Pero, el significado del sábado no se agota en lo individual.

El jubileo sabático significa reconocer que todo ser humano tiene derecho a descansar de sus labores y a poseer aquello que necesite para vivir adecuadamente. La tierra debe ser cultivada con responsabilidad. El principio del shabat, nos obliga a preocuparnos por el endeudamiento de los países pobres. Todas estas preocupaciones son bíblicas y deben ser nuestras también. La iglesia debe incluir en su predicación el mensaje del jubileo que es mensaje del reino.

¹⁵⁷DIB, pp. 569-571. Cp. Xavier Leon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, pp. 805-806, Edit. Herder, Barcelona, 1980.

Releyendo el texto en nuestro andar hispanoamericano

Siempre «re-leemos» el texto bíblico cuando lo aplicamos a nuestro contexto. Lo vemos con nuevos ojos y con entendimiento renovado. Claro, corremos siempre el riesgo de forzar el texto. Tal vez la mejor manera de saber si nuestra interpretación es «jalada del pelo» o fiel a la intención siempre nueva de la Palabra es preguntarnos quién o quiénes se beneficiarán de la aplicación: ¿nosotros o nuestros prójimos necesitados? Esta es una clave hermenéutica muy importante.

En el pasaje que acabamos de analizar, encontramos un ejemplo muy interesante de re-lectura bíblica por parte de Jesús o de Marcos. Para los fariseos, que conocerían muy bien el relato de David y los panes de la presencia, los detalles implícitos (no mencionados por Jesús) serían tan impactantes e irritantes como la adaptación libre de la historia bíblica. Marcos destaca la iniciativa «ilícita» de David: entrar en «la casa de Dios» (v. 26) para requisar el pan sagrado. También enfatiza la justificación de esta acción: el «hambre» de Jesús y de sus seguidores («necesidad» que no se menciona en el pasaje original).¹⁵⁸ Dos veces se repite «y los que estaban con él». Jesús es solidario con el hambre de los discípulos y solidario en compartir, hasta el punto de quebrantar leyes y costumbres. El mensaje de Jesús no deja de ser desconcertante.

Sin embargo, el texto original no es menos inquietante. En el relato de 1 Samuel 21.1-6, es el sumo sacerdote Ahimelec (no Abiatar)¹⁵⁹ quien quebranta las reglas, dando «el pan de la presencia» a David y a sus hombres. Evidentemente, el sacerdote valora más la vida y el proyecto de David que la ley. Aunque el sumo sacerdote pone condiciones (1 S. 21.4), su actitud abierta supone una época histórica donde los oficios religiosos no giran alrededor del templo salomónico y sus instituciones, que surgirían después. Abiatar es una persona madura, capaz de tomar decisiones mezclando adecuadamente elementos circunstanciales y reglamentos sagrados. ¡Que el Señor del sábado nos ayude a tener la misma madurez!

d. Los enemigos de Jesús procuran eliminarlo (3.1-6)

El último de la serie de cinco episodios de conflicto representa un viraje decisivo en el ministerio de Jesús. La narración resume las acciones

¹⁵⁸El término «necesidad» es significativo en Marcos. El evangelista lo usa en 11.3 cuando envía a sus discípulos a requisar el pollino, como también en la sentencia de 2.1: los necesitados son aquellos con quienes Jesús se identifica.

¹⁵⁹«La afirmación de Abiatar o es un error primitivo o una glosa del copista motivada por el hecho de que Abiatar era más conocido que su padre (Ahimelec), por su asociación con David» Taylor, p. 242.

conflictivas de Jesús al inicio de su ministerio, haciendo alusiones indirectas a confrontaciones anteriores: el exorcismo en una sinagoga (1.23), la emoción de Jesús ante la situación del leproso (1.41) y los conflictos sobre el sábado (2.23-28). Y como en la primera perícopa, en donde los escribas lanzan el primer cañonazo (2.1-12), el episodio gira en torno a la condición de un enfermo. Sin embargo, y a diferencia de los tres relatos anteriores, los enemigos de Jesús no expresan en este caso su desafío por medio de una pregunta capciosa. Permanecen silenciosos y hostiles durante toda la dramática escena. Es Jesús quien lanza el guante: pone al doliente en medio de todos y quiebra deliberadamente una ley judía.¹⁶⁰

El episodio abre y cierra con formas verbales similares: 1) Jesús «otra vez entró en la sinagoga» (v. 1 y 2), «salidos los fariseos tomaron consejo» contra Jesús (v. 6). En medio de la narración, tenemos también algunos paralelismos: (A) «Dijo al hombre (B) que tenía la mano seca: (C) Levántate y ponte en medio (v. 3) (A') dijo al hombre: (B') Extiende tu mano. (C) Y él la extendió y la mano le fue restaurada sana» (v. 5). Entre estas dos declaraciones encontramos el desafío de Jesús a los fariseos: «Y a ellos les preguntó: ¿Qué está permitido en sábado: hacer bien o hacer daño; salvar una vida o matar?» (v. 4, NBE).¹⁶¹ La segunda parte de la pregunta puede ser una referencia irónica a las intenciones no tan secretas en su contra. Por eso «se quedaron callados». Jesús se da cuenta que la falta de medios para ganarse la vida es, también, una forma de muerte. Esto explica la profundidad de las emociones que siente Jesús: «Echándose en torno una mirada (es una palabra típica de Marcos; 3.34; 5.32; 9.8; 10.23; 11.11) de ira»¹⁶² (cp. 1.41; 8.12) dolido de su obcecación, le dijo al hombre: Extiende el brazo» (v. 5, NBE). Las conclusiones de los vv. 1 y 6 apuntan a la cuestión de fondo para los enemigos de Jesús: La práctica de Jesús en favor de la vida es juzgada como «fuera de la ley» por parte del centro. Pero el análisis de Jesús «mina los fundamentos de la ideología religiosa de sus opositores». ¹⁶³ Para Jesús lo lícito es dar la vida (hacer el bien) en sábado. Sin embargo por las mismas razones que Jesús apunta, los fariseos entienden que él debe ser eliminado. La muerte de Jesús es para los fariseos un acto de justicia sagrada.

En el v. 1 se manifiesta su intención: lo acechaban (espiaban) para

¹⁶⁰Una interpretación rabínica dice que «la salvación de una vida humana suprime el precepto del sábado» (mejiltá -comentario sobre- Exodo 31.13). Con todo, una mano seca no era cuestión de vida o muerte. Solo afectaba la capacidad del doliente de trabajar para ganarse la vida. Jesús pudo haber esperado hasta el día siguiente para sanarlo. Schmid, p. 107; cp. Lane, pp. 119-123.

¹⁶¹La pregunta de Jesús es una alusión a Dt. 30.15: «Mira, yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal».

¹⁶²Orgée «iracundo», es el término que en el Antiguo Testamento (LXX) expresa la ira de Dios. En el Nuevo Testamento connota un enojo contenido, más mesurado y reflexivo que el vocablo *thumos* que expresa la misma emoción. TDNT, vol. v, p. 409-411.

¹⁶³Bravo-Gallardo, p. 105.

denunciarlo, y en el v. 6 se define la conspiración para matarlo. El silencio de los fariseos frente a la pregunta de Jesús señala la dirección de sus intenciones. ¡A tal grado llega su fanatismo religioso que están dispuestos a buscar la muerte de Jesús en sábado! Y no solo eso, sino que están listos a dejar a un lado sus diferencias ideológicas con los herodianos¹⁶⁴ con el fin de destruir a Jesús.¹⁶⁵

Recapitulando las cinco confrontaciones (2.1-3.6)

«Lo que subyace en las controversias es la oposición entre las exigencias nacidas de la interpretación de Jesús sobre el proyecto de Dios, en continuidad con la tradición «profético-deuteronomista» y las de la interpretación oficial heredera de la tradición sacerdotal».¹⁶⁶ En la sección 2.1-3.6 Jesús ha roto principios básicos de la piedad farisea. En 2.1-12, asume el papel que corresponde al sumo sacerdote y al templo como mediadores del perdón de Dios. Sin embargo, Jesús no pide ofrenda propiciatoria, antes valora la fe que se manifiesta en el esfuerzo de los compañeros del paralítico. En 2.13-17, Jesús participa de la comunión de mesa con los impuros; señala que su misión se concreta en el llamado de quienes han sido apartados de Dios por el poder de la ideología de los fariseos. En 2.18-22 anuncia el nuevo tiempo que se está viviendo: la irrupción del reino que es alegría y apertura, fiesta. Este nuevo tiempo rompe las instituciones judías. El reino de Dios no se instala en ellas; más bien las supera, las hace más humanas. En 2.23-28 Jesús reinterpreta el sábado judío y lo subordina a la preservación de la vida humana; en este sentido el sábado no es sagrado sino la persona. En 3.1-6 tenemos el desenlace. Dios trabajó seis días en la creación de la vida y su ambiente, el séptimo día descansó. Por tanto, el sábado no puede contradecir este núcleo matriz: el sábado es señal de vida, no de muerte.

La práctica de Jesús y nuestra práctica

La pregunta de fondo es: «¿Cuál es el proyecto de Dios para el [ser humano]? ¿En qué se juega la vida o la muerte de éste y del pueblo: ¿en el compartir o en el preservarse?»¹⁶⁷ Al defender el sábado, los escribas

¹⁶⁴«Los «herodianos», que solo Marcos (cp. 12.13) y Mateo (22.16) mencionan, eran los partidarios de la casa de Herodes. Ver DIB, p. 280. Cp. Taylor, p. 252 y Schmid, p. 107. O miembros de la nobleza de Galilea. Lane, p. 124 y Myers, 162.

¹⁶⁵Myers, p. 161, sugiere que esta controversia funciona como una última audiencia legal judía antes de la acusación formal. Marcos usa la palabra «destruir» siempre en un contexto de violencia política (6.19; 8.31; 1.5; 14.1).

¹⁶⁶Bravo-Gallardo, p. 105.

¹⁶⁷Ibid.

y fariseos defienden su propio concepto de Dios, un Dios que les obliga a mantener la pureza ritual a cualquier costo. El Dios de Jesús es otro: el Yahvé de la Alianza quien se manifiesta en sus acciones. Estos dos conceptos de Dios iluminan una tensión interna muy profunda: la tensión entre la ley y la justicia. La iglesia vive en medio de las mismas tensiones. ¿A cuál Dios adoramos? ¿A una deidad que nos exige un estricto comportamiento de acuerdo a ciertos preceptos y reglamentos? ¿O a un Dios que actúa libremente en la historia, con o sin la anuencia de la iglesia? ¿A cuál Dios servimos: al Dios de compasión y justicia, o a un dios austero y requisidor?

La respuesta a estas preguntas no es nada fácil porque los dos conceptos (ley y justicia) no son siempre coherentes entre sí. Sabemos bien que cumplir preceptos y a la vez ser justos depende de muchos factores internos y externos a los individuos y a las situaciones. Obtenemos más claridad cuando pensamos en el objetivo final. Aunque la práctica de la ley, como en el caso de muchos fariseos, pueda estar sustentada en una actitud auténtica del observante, el no quebrantar los preceptos a menudo llega a ser un fin en sí mismo. Dejamos de lado la transformación interna del individuo y de la sociedad, que es obra y gracia de Dios. El error de los fariseos, y el nuestro también, es confundir la observancia de reglamentos con la justicia. Esta es la solemne advertencia de 3.1-6.

Trascendencia y contingencia en la evangelización

La tensión entre Jesús y los fariseos no fue nueva. En el Antiguo Testamento la vivieron también los sacerdotes y profetas. Tenemos la misma tensión hoy: en nuestro culto, en nuestras actividades evangelísticas y misioneras. La causa de nuestra tendencia a institucionalizar la fe es una confusión de fondo: confundimos lo trascendente con lo contingente. En este caso lo trascendente tiene que ver con nuestra responsabilidad de participar con Dios en la creación de un mundo humano, fraterno, solidario, justo, en el que se pueda desarrollar la vida en plenitud. Lo contingente son los símbolos de esa trascendencia en un contexto concreto: una cultura, una geografía, una raza, un momento socio-histórico. Lo contingente está destinado al cambio. Los símbolos que sirvieron para orientar la práctica social de un grupo específico en un contexto específico, al perder su vigencia en circunstancias diferentes, deben ser transformados, esto es contextualizados.

Empero, esto no es nada fácil. Al igual que los fariseos de antaño, lo que a menudo hacemos es «descontextualizar lo contextualizado». En un prolongado período de crisis nacional los fariseos plantearon un desafío creativo y hasta revolucionario al sincretismo religioso de la cultura

helenista.¹⁶⁸ Cuando pasó el tiempo de represión, los fariseos siguieron magnificando los símbolos de su lucha anterior, preservándolos contra cualquier tipo de cambio. Nuestra historia protestante también está llena de ejemplos de creatividad y de lucha hasta la muerte por proteger la integridad de nuestra fe. Ahora nuestra lucha debe ser otra: mantener la novedad de la Buena Noticia acerca de Jesucristo en un contexto global de opresión y miseria. ¿Seguiremos viviendo como los fariseos en el pasado? Esta actitud impidió a los fariseos y nos impedirá a nosotros leer la práctica de Jesús a la luz de la nueva revelación de Dios. «Caminante, no hay camino, el camino se hace al andar».¹⁶⁹

La palabra nace en el andar. La palabra de Jesús nace de su obediencia a Dios: su mensaje no puede entenderse fuera de su práctica. Esta verdad evidente nos obliga a reflexionar sobre la tarea teológica de la iglesia en nuestra América. Somos herederos de una tradición que nos ha enseñado que la doctrina viene empaquetada. Que nuestra única responsabilidad es aprenderla, cumplirla a cabalidad y enseñar a otros a hacer lo mismo. Cuando analizamos la práctica de Jesús en los cinco episodios de conflicto nos damos cuenta de una perspectiva muy diferente. En su tiempo, la palabra de Jesús fue el símbolo de una nueva experiencia, y aún lo sigue siendo para nosotros. Jesús no define el reino de Dios.

Tampoco se siente obligado a justificar teológicamente cada una de sus acciones. Esto es particularmente importante si consideramos que tales acciones rompen radicalmente la forma de vida aceptada por los judíos como normal. Jesús deja abiertas sus acciones: no las explica, no las racionaliza, pero les da sentido con la Palabra. Esta palabra toma su fuerza no solo de la circunstancia presente, su contexto (Palestina, siglo primero, crisis con la cúpula religiosa) sino también, y sobre todo, de su consciencia de misión (misión del Padre), que le da sentido a su práctica. La práctica de Jesús es una circunstancia nueva que se genera en el seno de una situación socio-histórica caduca.

Con todo, tal vez alguno no quede convencido de que lo anterior tenga alguna aplicación a la situación de Hispanoamérica. Conocemos la práctica de Jesús, pero ¿qué tiene que ver con nuestra práctica? ¡Si él fue Hijo de Dios e hizo lo que le daba la gana! ¿Quiénes somos nosotros para adoptar un estilo tan libre frente a las tradiciones de nuestras iglesias, que además nos parecen bíblicas? Precisamente, el mensaje de Marcos es para contrarrestar esta actitud que sin duda existió en sus propias comunidades. En su práctica no solo podemos reconocer a Jesús-Dios, sino también a Jesús-hombre: un varón libre cuya profunda conciencia de su relación con el Padre le llevó a ser más consecuente con su propia

humanidad. Como humano que es, Jesús valora la vida por encima de las instituciones religiosas de su época, y de la nuestra. Las instituciones no pueden contener su práctica. En fin, más que teología, Jesús nos deja su camino como matriz de la vida cristiana.

La teología de Marcos es teología del camino de Jesús. No se produce por la exégesis de las palabras del Maestro sino por la exégesis de la novedad escatológica de sus hechos. Esta teología (cristología) de Marcos es la base para su teología del discipulado (del seguimiento). La fe del discípulo de nosotros no es ni la explicitación de una postura teológica ni la manifestación de una experiencia estática. Al contrario, fe es caminar con y como Jesús. La palabra del discípulo tiene la misma fuente que la Palabra del Maestro: su práctica de obediencia al mensaje del reino. Este es el mensaje de Marcos para nosotros.

En la práctica de Jesús (que también debe ser nuestra práctica) encontramos a un Dios «desinstalado» que invita a sus discípulos a desinstalarse de sus posiciones de privilegio. Este Dios es inesperado y hasta insólito: un Dios que camina, que no necesita templo para reposar.

El Dios de Jesús no espera a que las gentes vengan a él; él va a las gentes y las invita a caminar con él viviendo la fuerza de su reino en la impotencia de las circunstancias adversas. En Marcos, Jesús se ha desinstalado y hace suya cualquier casa, cualquier mesa que se le ofrezca siempre y cuando el anfitrión esté siguiendo sus pasos. El Dios de Jesucristo es el mismo que camina por los accidentados senderos de nuestro continente. La pregunta que debemos hacernos hoy es si el Dios de la Biblia estaría dispuesto a instalarse en nuestras instituciones eclesásticas y misioneras. De lo que sí podemos estar seguros es de que él nos llama a seguir en sus pasos.

3. Consolidación y reacción (3.7-3.35)

Desde 1.14 hasta 3.6 Marcos nos ha narrado el anuncio del reino de Dios por Jesucristo, en hechos y en palabras. Estamos ahora ante una sección eje: un giro en la narración que culminará en una confrontación dramática. La sección sirve de puente entre los relatos anteriores y una etapa de consolidación en que Jesús se prepara para un desenlace decisivo con el Centro religioso judío.

a. Jesús comparte su ministerio con los «Doce» (3.7-19a)

i. La multitud a la orilla del mar (vv.7-12)

ii. Elección de los «Doce» (vv.13-19a)

Aunque estamos frente a dos episodios distintos (3.7-12 y 3.13-19a), hay elementos en la estructura de ambas narraciones que las unen profun-

¹⁶⁸Ver sobre los *hasidim* o «piadosos» en la Introducción general, p. 12.

¹⁶⁹Canción hecha famosa por el cantante español Joan Manuel Serrat.

damente y que tienen contenido teológico. Por esta razón, las estudiamos en conjunto.

La estructura general del texto

Encontramos a Jesús por primera vez junto al mar con sus discípulos;¹⁷⁰ y detrás de él vienen las multitudes.¹⁷¹ Su entusiasmo contrasta vivamente con la oposición de los dirigentes judíos en los pasajes anteriores. La primera parte (vv. 7-12) es uno de los relatos sumarios que Marcos introduce de cuando en cuando en la primera mitad de su Evangelio (1.32-34; 2.1; 4.1; 6.53-56; 7.24, 31). Marcos ha construido un texto en el que opone dos campos de fuerza en torno a Jesús. Por un lado la gran multitud sin rostro, que ha venido a buscarle porque ha oído de sus hechos. Por otro, un grupo de discípulos que están con él, algunos de los cuales Marcos ha presentado antes.

En el judaísmo los números tienen valor simbólico. Este puede ser el caso con los siete lugares y doce nombres en el pasaje. Los números 7 y 12 reaparecerán en el Evangelio como símbolos, tal vez, de la misión de Jesús a los paganos y judíos (ver los comentarios a 8.5-8 y 19-20). Según otra interpretación, el número 7 señala la totalidad geográfica (toda Palestina). Esta totalidad se concentra en un sujeto sin rostro. Es una multitud que tiene más interés en aliviar sus males que en escuchar el mensaje de Jesús. Es una multitud que sufre. La palabra «azotes» (connotación de castigo divino) es uno de varios vocablos que usa el Nuevo Testamento para referirse a enfermedades. La presencia de tantas palabras indica que las dolencias físicas y sociales eran entonces, como ahora, los síntomas más visibles del pecado. La necesidad de la multitud se mezcla con su falta de organización: se tiran encima de Jesús para tocarle. Frente a esta actitud Jesús quiere alejarse.

En oposición a lo anterior, el número 12 señala la organización de quienes han seguido a Jesús (como las doce tribus fueron organizadas para el éxodo y la conquista).¹⁷² Y aun más, los «Doce» representan y son primicia de la iglesia, el nuevo pueblo de Dios del final de los tiempos.¹⁷³ Es Jesús quien selecciona y organiza. «Los doce» no se acercan a Jesús por propia voluntad; al contrario, son llamados y comisionados para que hagan lo que el mismo Jesús hizo (1.45).

El siguiente nivel de la estructura del texto (vv. 8b-12 y 13b-15) con-

tiene pistas clave para interpretar el sentido de todo el pasaje. El doble episodio queda enmarcado por la acción de venir a Jesús: «Oyendo cuán grandes cosas hacía, grandes multitudes vinieron a él (v. 8b)... y llamó a sí a los que él quiso y vinieron a él» (v. 13b). En este paralelo no encontramos la misma correspondencia de significados que hay entre los vv. 7-8 y 16-19. El contenido de ambas partes es opuesto, tanto en la motivación de los que vienen a Jesús como en el resultado. 1) Las multitudes vienen a Jesús porque oyen de sus milagros (v. 8b); en cambio, los discípulos vienen a Jesús porque él les ha llamado (v. 13b). 2) Cuando la multitud se acerca, Jesús se prepara para alejarse en una barquita con el fin de evitar el apretujón (v. 10); pero se aleja de las gentes para acercarse a sus discípulos (v. 13). 3) Mientras Jesús proclama (por medio de sus hechos) y luego reprende a los espíritus inmundos que le confiesan (vv. 11-12; cp. 1.23-26, 34; 3.11-12; 5.7-8), él envía a sus discípulos, para proclamar, y con autoridad para expulsar demonios (vv. 14-15).

Jesús se retira hacia el mar y pide una barquita. Pero sin más explicación, en el v. 13, sube al monte. En lugar de la multitud, se encuentra en medio de, al parecer, un grupo más compacto, del cual llama «a los que él quiso». El lugar de la convocatoria, el monte, en el contexto de esta tensión señala el corazón simbólico en la estructura de este pasaje. El llamado de Jesús es la convocatoria para la creación de lo nuevo: la comunidad encargada del mensaje del reino. Jesús «subió al monte»; es la única vez que aparece esta frase en el Evangelio, lo cual es significativo. Metafóricamente, Jesús toma su puesto en la esfera divina y desde ahí convoca a los que él quería, «para estar con él» y «para enviarlos a predicar» (llama la atención la sutil oposición en el propósito del llamado). La convocación es, pues, un acto que se ejerce con la autoridad divina presente en Jesús. La mención de «el monte», con artículo definido, nos traslada a las tradiciones veterotestamentarias acerca de los montes. En la cumbre de un nuevo Sinaí (Horeb) Jesús socava los fundamentos ideológicos del viejo orden designando el liderazgo simbólico del nuevo Israel.¹⁷⁴ Encima de otro Carmelo, el Elías de los últimos tiempos (Mal. 4.4-6) confronta a los falsos profetas y sacerdotes de Judá. Y en la cúspide del monte Sión el Señor volverá a manifestarse «en lo postrero de los tiempos», atrayendo a todas las naciones hacia él, (Is. 2.1-4).¹⁷⁵

Este pasaje contiene variantes textuales que merecen ser consideradas por los problemas teológicos subyacentes. En diversos manuscritos antiguos el v. 7 reza de la siguiente manera: «Y Jesús se retiró al mar con sus discípulos y gran multitud de Galilea, y [le siguieron] de Judea, y de Jerusalén, etc.» El verbo «seguir», o bien no figura en el texto o se ubica

¹⁷⁰Ver en la Introducción general el significado de «mar».

¹⁷¹Marcos utiliza únicamente aquí, y dos veces (vv. 7 y 8), la palabra *plēthos* («multitud»), término que acentúa cantidad, en contraste con su palabra preferida *óylos* (v. 9), en que se hace resaltar la condición del pueblo (ver el comentario a 2.4).

¹⁷²J. Mateos, pp. 48-50, 57.

¹⁷³Schmid, p. 114.

¹⁷⁴Myers, p. 164.

¹⁷⁵Mateos, pp. 60-64.

en diversos puntos de los vv. 7-8, y con varias conjugaciones. Estos retoques parecen responder al deseo de los copistas de distinguir entre dos grupos de allegados a Jesús: «uno, formado de galileos y el otro, por personas procedentes de puntos más lejanos». ¹⁷⁶ El v. 13 ha llegado hasta nosotros también con variantes. Una en particular «Y estableció a doce [a los que también nombró apóstoles para] que estuviesen con él» parece ser una armonización con Lucas 6.13. ¹⁷⁷ La segunda mención de «los Doce», en el v. 16, puede ser un añadido estilístico, aunque tiene un apoyo textual razonable. ¹⁷⁸ Estas divergencias apuntan a «uno de los problemas capitales del cristianismo primitivo»: la relación entre los Doce y los Apóstoles. En Marcos «los Doce no se identifican ni con los 'discípulos' (véase 2.15) ni con los 'apóstoles', que forman un grupo más amplio que el de los Doce». ¹⁷⁹

En el v. 8a, b se señalan los nombres de seis localidades en las que Jesús aun no ha predicado, de acuerdo con el Evangelio de Marcos. Más adelante el Señor visitará todas estas localidades menos Idumea, el lugar de origen del fundador de la dinastía herodiana.

La estructura de los vv. 16-18 tiene el aparente objetivo de destacar la traición de Judas. Los vv. 16 y 17 están en paralelo: en ambos aparecen los nombres de discípulos llamados «Jacobo» y «Simón» ¹⁸⁰ (en orden inverso) acompañados respectivamente por un nombre adicional, Juan y Tadeo. ¹⁸¹ En medio de estos seis nombres deberían estar los otros seis, pero sólo están cinco: Andrés, Felipe, Bartolomé, Mateo y Tomás, sin ningún calificativo. ¹⁸² Judas Iscariote ¹⁸³ queda excluido de este parale-

¹⁷⁶Taylor, p. 255. Cp. TCGNT, pp. 79-80. J. Mateos, *Los doce...*, pp. 81-194, argumenta con mucha coherencia que en Marcos se pueden distinguir varios niveles de seguidores de Jesús: la multitud, seguidores no israelitas, un grupo en torno a él y «los Doce».

¹⁷⁷Una variante mucho menos atestiguada coloca en lugar de la oración entre corchetes, la palabra «discípulos». *Ibid.*, p. 80. Cp. Taylor, p. 260.

¹⁷⁸TCGNT, p. 80.

¹⁷⁹*Ibid.*, p. 260. Ver el apéndice de Taylor, «Los Doce y los Apóstoles», pp. 749-756. Cp. también la exégesis de J. Mateos, pp. 33-34, 48-60.

¹⁸⁰Jacobo y Simón (ver 1.19-20). Jacobo hijo de Alfeo suele ser identificado con «Santiago el Menor», a quien algunos identifican con el hermano de Jesús y futuro dirigente de la iglesia en Jerusalén. Su parentesco con Leví hijo de Alfeo (1.14) es inseguro. Simón «el cananista», término arameo que significa «celoso», en un sentido religioso, o tal vez «zelote». Schmid, p. 117.

¹⁸¹Tadeo es en Lc. 6.16 y Hch. 1.13 «Judas, hermano de Jacobo». En el texto occidental de Marcos y en una parte de la tradición del texto de Mateo, Tadeo se llama Lebeo. Dependiendo de cómo se interpreten los nombres, pudo haber tres o cuatro pares de hermanos en el círculo de los discípulos. *Ibid.* Cp. Lane, pp. 135-136.

¹⁸²Andrés aparece en 1.16. Felipe procede también de Betsaida (Jn. 1.44). Ambos nombres son griegos, cosa frecuente en Galilea. Bartolomé («hijo de Tolmay») es un apellido; puede ser la misma persona que Natanael (Jn. 1.45; 21.2). Schmid, pp. 116-117. Mateo parece ser Leví (2.13-14). Tomás es «gemelo», un apodo (algunos manuscritos antiguos lo llaman Judas Tomás). Taylor, p. 263.

¹⁸³Iscariote: «hombre de Queriyot», una localidad en Judea (cp. Jos. 15.25): por lo que Judas, probablemente, sería el único discípulo no galileo. Otra interpretación de su apellido lo relaciona con el lat. *sicarius* («asesino», «facineroso») nombre también de un grupo de guerrilleros durante el alzamiento judío en 67-70. Schmid, p. 118.

lismo con el fin de destacar su nombre al final con la frase «quien le entregó». Los vv. 13-146a conforman una estructura circular: «[Designó] Doce, para que estuvieran con él, para enviarlos a predicar con poder y expulsar a los demonios. [Designó] Doce...» (BJ, cp. BLA, NBE, VP). En este caso la fórmula «designó doce» rodea las palabras de comisión de Jesús. De esta manera Marcos enfatiza que los llamados son los comisionados y no un grupo con privilegios especiales, como los ha querido presentar la tradición posterior. Ellos ya han empezado a pagar un precio al abandonar todo para seguir a Jesús (1.16-20; 2.13-14).

Tensiones en el texto: desafíos para nuestra práctica

En el texto encontramos tres tensiones básicas: 1) La desorganización de las multitudes vs. la organización de la comunidad; 2) acercarse a Jesús para poseer vs. acercarse a él para salir; 3) tomar de Jesús vs. ser comisionados por él. De lo anterior se desprenden tres valores fundamentales para la vida de los seguidores de Jesús:

La organización. Mientras que la multitud es una masa movida por sus necesidades fundamentales, los que han sido llamados por Jesucristo se han desinstalado para seguirle. Jesús los organiza en función de la comisión que les da. Aunque tendremos más de una oportunidad de dudarlo (4.13; 6.45-52; 8.14-21, 31-38), en este momento al menos, el nivel de conciencia de los llamados supera claramente al nivel de la multitud. En nuestro medio, la mayoría de cristianos protestantes y católicos se parecen demasiado a las multitudes que seguían a Jesús. Jesús nos convoca, nos comisiona y nos organiza para una tarea específica: proclamar con palabra y acción las buenas nuevas del reino de Dios. ¿Cuál es el nivel de nuestra comprensión de lo que esto implica para nuestras vidas y ministerios?

Acercarse para salir. La multitud se acerca a Jesús para arrancar de él lo que necesita; funciona para tomar para sí lo que le hace falta. Mientras que los llamados se acercan para estar con él y para salir a predicar. El estar con Jesús, según esto, implica «abandonar» a «Jesús» cuando le seguimos en su vida. Es la paradoja del seguimiento. No solo tenemos que abandonar todo (desinstalarnos) sino que tenemos que abandonar al Jesús estático de nuestras concepciones tradicionales para caminar en el camino del Jesús de la Biblia. Aunque es en este doble abandono donde nuestra relación con él se hace eficaz: es decir, verdaderamente estamos con él.

Por esto, «estar con él» significa estar en camino con Cristo, orar, curar, proclamar, vencer el mal junto con él. En suma, hacer su mismo camino. Participar en su aventura. Estar con él significa estar

con aquél que es «enviado», y nos hace ser «enviados» a su vez... Existe un «estar» que es, al mismo tiempo, quedarse y marchar, ser y hacer.¹⁸⁴

Ser comisionados por Jesús. La multitud no piensa asumir riesgos por la causa de Jesús. Más que riesgos la multitud busca asegurar sus necesidades fundamentales. Caso contrario es la nueva comunidad de los discípulos. Esta ha recibido lo fundamental: la misión. Los discípulos han sido comisionados a hacer lo que hace Jesús; y una vez recibida la comisión, asumen el riesgo del seguimiento. Conciencia de misión y conciencia de los riesgos: esta es la característica fundamental de los verdaderos discípulos de Jesús, a diferencia de la gran multitud de «creyentes profesantes» que le siguen únicamente por «las bendiciones» que esperan recibir de él. ¿A cuál grupo pertenecemos nosotros?

Opciones en la misión de Jesucristo

En la prosecución de la misión del Padre, Jesús tuvo que enfrentarse a varias opciones. Las mismas opciones nos desafían a nosotros hoy.

Gracia o estrategia. En muchas iglesias se habla de la evangelización como si fuera un paquete caído del cielo, por gracia de Dios. Y en otros círculos se manejan los términos «estrategia» y «organización» con una mentalidad un tanto empresarial. ¿Cuál fue el acercamiento de Jesús a la comunicación del evangelio del reino? En este pasaje encontramos una clave. Jesús se separó de la multitud que le aclamaba y escogió doce personas cuya cualidad fundamental (por lo menos en cuatro o cinco de ellos) fue haberlo dejado todo para seguir al Maestro. Jesús sanó y expulsó demonios, acogió, restituyó la dignidad de las personas, pero no tomó a la multitud como el material fundamental de su ministerio. En dos ocasiones se apartó de la multitud; en ambas porque necesitaba tener un reencuentro con su misión (ver comentario a 1.35-39). La misión de Jesús no se reduce a hacer el bien a la multitud, no es hacer cosas buenas sino anunciar y demostrar la buena noticia del reino. ¿Pero, cómo hacerlo, habiendo tanta necesidad? Jesús abandona a la multitud. Se concentra en la organización de un grupo selecto cuya fe nace de la tensión entre el estar con Jesús y el salir a predicar, teniendo autoridad para echar fuera demonios.

Según lo anterior, la gracia divina no se manifiesta verticalmente: Dios bendiciendo nuestros ministerios e iglesias y curando al pueblo y nosotros pasivamente a la expectativa. Su gracia se evidencia en hechos concretos:

en la organización (por medio de un hombre, Jesús) de un pueblo escogido (los Doce-nosotros) para que asumamos la misión (proclamación y práctica) del reino de Dios entre las gentes. Dicho de otra manera, la gracia de Dios se manifiesta, no en un eterno darnos a él sin más, sino en la medida en que nos damos a otros con un objetivo claro (la voluntad de Dios) y con estrategia. «Estrategia» significa «proyecto»: tener un sentido claro de la realidad y de las posibilidades concretas de alcanzar nuestros objetivos. Si Jesús se hubiese quedado con la multitud, su misión no habría durado más allá de la tumba, pues las multitudes casi nunca están dispuestas a asumir los riesgos del seguimiento ni a ser enseñadas por Jesús. La verdadera iglesia, en cambio, no se distingue por los miles de personas que se reúnen en un local, sino por la calidad de su seguimiento organizado a Jesús. Cuando masificamos a la iglesia, estamos devaluando el seguimiento de Jesús, tanto por el excesivo énfasis en los números, como por la orientación eclesial y espiritual que los miembros reciben. ¿No habremos confundido los términos de nuestro llamamiento? Cristo no nos llama a llenar el mundo de grupos «cristianos». Nos envía a organizar comunidades de seguidores suyos que anticipen ya en sus relaciones integrales la nueva dinámica espiritual del reino. Esta dinámica se caracteriza por una nueva manera de vivir: en justicia, en oración, en paz y en solidaridad. En esta nueva comunidad podemos disfrutar de los dones espirituales para la edificación del cuerpo y no para orgullo personal. Podemos ser discípulos auténticos, defendiendo la vida en su totalidad de mujeres, hombres y niños como don supremo de Dios.

Lo inmediato y lo mediato. No todo lo que urge debe ser tarea de la iglesia. No estamos llamados a atender todas las necesidades del mundo, sino a buscar dentro de estas necesidades urgentes la forma en que la presencia del reino de Dios se puede hacer efectiva. Cuando llenamos un estómago hoy sin pensar en la importancia de que no haya más estómagos vacíos la satisfacción que sentimos nos puede hacer creer que cumplimos con nuestra tarea espiritual. Por esto la iglesia debe desinstalarse continuamente de su propia autoimagen: no «creerse demasiado trabajadora», demasiado entregada. Los logros de hoy deben ser relativizados por la conquista del mañana.

Muy fácilmente nos dejamos atrapar por los éxitos del momento. Envidiamos a los grandes «sanadores» con sus públicos enormes. Preferimos predicar a superiglesias llenas de creyentes a medias que dedicar tiempo a la formación de un pueblo consagrado a la misión del reino. De cara a las multitudes que le importunaban, Jesús clarificó su misión, y ratificó su estrategia. El pudo haber pasado la vida haciendo milagros y curando gente, pero eso no hubiera llevado su misión a buen término. Debemos aprender de él.

Para resaltar la inmediatez que la realidad le impone a la agenda de

¹⁸⁴Pronzato, vol. 1, p. 163.

Jesús, Marcos utiliza gran cantidad de veces la palabra «inmediatamente». La gente tiene necesidades muy importantes, vitales, inmediatas, pero la prioridad de Jesús es el reino de Dios, que no hace favores. La masa en cambio está demasiado ocupada en sus necesidades para darse cuenta de lo que sucede. Ve en Jesús una manera de arreglar sus problemas; es anárquica (el leproso desobedece a Jesús; 1.43-45) y hasta pone en peligro al mismo Jesús (lo apretuja; 2.2; 3.7, 20). Los discípulos de Jesús que han oído su llamado deben seguirle también.

Multitud o comunidad. Jesús, entonces, no pretendió organizar un movimiento de masas, sino una comunidad que estuviera sustentada en opciones claras. Convocó a una comunidad compacta y dispuesta a hacer frente a los riesgos de la misión de Dios. La comunidad de fe la iglesia tiene que trascender los valores sociales de su contexto para encarnar en cada momento y lugar los nuevos valores que el reino exige. Ser llamados a estar con Jesús implica vivir según su proyecto (la «estrategia» del reino) cuyas características novedosas y controversiales encontramos en 2.1-3.6. La iglesia solo puede acercarse a Jesús (estar con él, ser cristiana) en la medida en que asuma la responsabilidad de seguirle.

Porque no cualquier confesión de fe es «cristiana»; lo salvífico de la ortodoxia no depende de la verdad de sus fórmulas, ni siquiera de la actitud exterior en que se exprese, sino de los contenidos que se le den y de la praxis de seguimiento que desencadene.¹⁸⁵

La misión es la razón de ser de la iglesia. Estamos con Jesús cuando anticipamos en nuestras relaciones internas el reino de Dios. Con todo, no podemos encerrar esta anticipación dentro de las paredes de un templo o de una institución. Tenemos que salir para convocar a todos (a las multitudes con signos y palabras) al arrepentimiento y a la fe en Jesucristo. Debemos, por tanto, recibir a quienes estén dispuestos a asumir los riesgos que la fe en Jesús, el Cristo, demanda.

b. Los escribas y familiares adversan a Jesús (3.19b-35).

En estos dos episodios (vv. 19b-30 y 31-35), que tomaremos juntos, vemos la agudización del conflicto, cuyas causas analizamos en la sección anterior. Protagonizan tres grupos: La multitud juega un papel secundario pero constante en el relato, los familiares de Jesús están alarmados y el magisterio teológico de los judíos reacciona para proteger la base ideológica de su control político-doctrinal sobre el pueblo.

¹⁸⁵Bravo Gallardo, p. 110.

Recursos literarios del autor

Marcos se vale de diferentes mecanismos literarios para dramatizar este mensaje. Primero, les da otra vez un sentido simbólico a los espacios físicos en su narración.¹⁸⁶ Para recalcar la dialéctica pública/privada en el ministerio de Jesucristo, encontramos las palabras «en casa» (v. 19) vs. «la gente» o el pueblo (v. 20). El primer vocablo simboliza descanso, comunión y seguridad y el segundo, la misión de Jesucristo en el mundo. Ambos espacios están en conflicto. Cuando Jesús regresa a casa con sus discípulos no halla respiro. El mensaje de Jesús es electrificante y pletórico de implicaciones mesiánicas. El pueblo le acosa; no le deja ni tiempo para comer (v. 20; cp. 1.37-38; 4.1; 5.21, 24, 31). En segundo lugar, Marcos nos dice, con otro simbolismo espacial, que los escribas «descienden» de Jerusalén (v. 22) al pueblecito de Capernaum (1.21) en Galilea. Además de reflejar una realidad geográfica, este dato nos ofrece una pista teológica de las respectivas ubicaciones ideológicas en la confrontación que se avecina.¹⁸⁷

En último término, Marcos aplica otra vez su singular estructura tipo «emparedado» para destacar la relación fundamental entre dos elementos de su mensaje (3.19b-21; 22-30; 31-35). El meollo del argumento marcano en estas dos perícopas se concreta en las dos acusaciones hechas contra Jesús: «Está fuera de sí» (v. 21) y «tiene espíritu inmundo» (v. 30); y en una pregunta de Jesús: «¿Quién es mi madre y mis hermanos?» (v. 33). Comencemos por «el jamón», es decir, los escribas, en este bocado marcano.

El imperio contraataca

«El sanedrín, evidentemente, tiene un servicio de informaciones eficiente», observa Pronzato.¹⁸⁸ La cúpula religiosa judía se siente más y más preocupada por el tenor de la enseñanza de Jesús (que Marcos todavía no ha explicitado) y más aun por sus acciones. Antes de llegar a Capernaum los representantes del gobierno religioso judío ya habían dictaminado. Demonizan a Jesús, ligándole a Beelzebú¹⁸⁹ y a Satanás. A diferencia de Mateo 12.24-27 y de Lucas 11.15-19, la redacción y construcción gramatical de Marcos sugiere que esto se refiere a dos seres malignos. Por un lado acusan a Jesús de ser un poseso de Beelzebú, un espíritu inmundo (vv. 22

¹⁸⁶Myers, p. 149. Ver también De la Calle, pp. 162-163.

¹⁸⁷De la Calle, pp. 108-109, 226-227.

¹⁸⁸*Un cristiano...*, vol. I, p. 169. El autor sugiere que fueron los escribas locales quienes dieron cuenta de la actividad «ilegal» de Jesús en el día sábado (3.1-6).

¹⁸⁹*Beelzebú*, término hebraico del período intertestamentario. Significa «dios del estiércol» o «de las moscas». Cp. 2 R. 1.2: Baal-Zebub, el dios filisteo de Ecrón. Ver Schmidt, pp. 121-122. En la literatura apocalíptica de los judíos, Beelzebú y los poderes demoníacos cumplen una función política. Myers, p. 165.

y 30) y, además, de expulsar demonios «por (griego en: «en la esfera de») el príncipe de los demonios», o sea, Satanás (cp. Jn. 16.11; Ef. 2.2).¹⁹⁰ Jesús responde a esta doble acusación frontalmente.

El «más fuerte» contra el «hombre fuerte». La respuesta de Jesús se da a tres niveles. En primer término, desenmascara la lógica irracional de los escribas por medio de dos imágenes paralelas («en parábolas», v. 23) que provienen del mundo de la política, es decir, de la vida pública y privada de su tiempo. La segunda parte de la respuesta de Jesús consiste de una sentencia que se origina en dos canciones del Siervo sufriente de Yahvé (Isa. 49.24 y tal vez 53.12).¹⁹¹

Jesús, el Siervo victorioso de Dios, es el hombre «más poderoso» (cp. 1.7) que ha penetrado el dominio («la casa») de Satanás, para amarrarlo y después saquear sus bienes. Jesús ha respondido directamente al cuestionamiento de los escribas de su ministerio de exorcismo y ha desenmascarado la autoridad política y religiosa de ellos, calificándola de demoníaca. Pero, más fundamentalmente, a la luz de Isaías 53.12, Jesús acaba de anunciar el despojo final del «hombre poderoso» por el «más poderoso» en la cruz (Col. 2.15). ¡Jesús le ha dado vuelta a la tortilla! Responde a la satanización de su ministerio demostrando el fundamento demoníaco del orden político-religioso en Jerusalén.

El pasaje sobre la injuria contra el Espíritu Santo es uno de los más controvertidos de los evangelios sinópticos. En parte, la discusión tiene que ver con el desacuerdo entre los tres evangelistas en cuanto al contexto y significado de la sentencia de Jesús (Mt. 12.31-32; Lc. 11.14-23; 12.10). A diferencia de Mateo y Lucas, Marcos se atreve a extender el perdón a toda clase de pecados, excepto la blasfemia contra el Espíritu Santo. Esto es, primeramente, un ataque frontal al código legal con todo su sistema de penitencias que los escribas imponían sobre el pueblo¹⁹² (ver comentarios a 1.21-28; 40-45; 2.1-3.6). Además, el énfasis de Marcos contribuye a resaltar la gran contradicción entre propugnar un código legalista e inflexible y ser culpables al mismo tiempo de un pecado infinitamente mayor. No reconocer la presencia del reino de Dios en medio de su pueblo es un pecado de gran magnitud. Pero el pecado imperdonable es atribuir la acción del Espíritu a la actividad demoníaca. Cuando se sataniza al Dios que genera la vida lo único que queda es la muerte.

Los parientes de Jesús representan las dos rebanadas de pan (vv. 21, 31-35) en el «sandwich» de Marcos. En éstos y en otro pasaje (6.4-6; cp.

¹⁹⁰Taylor, p. 269-270. Cp. Schmidt, p. 122.

¹⁹¹«¿Será quitado el botín al valiente? ¿Será rescatado el cautivo a un tirano?» s. 49-24) y «con los fuertes repartirá despojos» (Is. 53.12). Taylor, p. 173, comenta que «a esta sentencia subyace la convicción de que Jesús es el Siervo victorioso de Dios».

¹⁹²Myers, p. 167. Marcos es también el único que subraya la solemnidad de esta sentencia con la palabra de juramento *Amén* (v. 28) y que añade la frase legal «carga con un pecado perpetuo». Cp. GELNT, p. 267.

Jn. 7.5), sus parientes salen mal parados. Preocupados tal vez por la salud de Jesús, o por la mala fama que les acarrea las actividades de su célebre pariente, sus familiares le son hostiles. Ellos, o algunos calumniadores, decían (v. 21) que estaba «fuera de sí». Por lo tanto, los parientes le quieren «prender». En este contexto, estas expresiones de Marcos son muy fuertes.¹⁹³ La ubicación de este breve incidente, tan próxima a la satanización de Jesús por los escribas, nos sugiere una especie de culpabilidad por asociación. Es como si Marcos quisiera que la blasfemia de los escribas y su condenación por Jesucristo tiñese de un negro más oscuro el pecado contra el Hijo (cp. Mt. 12.32; Lc. 12.10) de los seres queridos de Jesús.¹⁹⁴ La segunda «rebanada» del «sandwich» (vv. 31-35) no contiene mayores problemas textuales, si exceptuamos el diferente uso y aplicación que hacen los tres evangelistas sinópticos de un mismo relato (cp. Mt. 12.46-50; Lc. 12.19-21).¹⁹⁵ Si seguimos a Marcos en su presentación de este relato como una secuela del incidente en el v. 21, se nos hace más fácil entender la forma tan dura en que Jesús trata a su madre y hermanos.¹⁹⁶ La alienación entre ambos es mutua. Si su familia no puede aceptar su vocación, tampoco puede él reconocer su parentesco. En cambio, Jesús introduce un nuevo patrón familiar que se basa en la obediencia, no a la familia ni al patriarca del clan, sino solamente a Dios en su misión.¹⁹⁷

Pero, ¿por qué Marcos nos revela datos tan comprometedores acerca de los familiares de Jesús, datos que sus colegas evangelistas procuraron matizar y aun omitir?¹⁹⁸ Tal vez Marcos quiere desmitificar a la familia de Jesús que, pocos años antes de que escribiera este Evangelio, había adquirido una ascendencia dinástica (en base, según se conjetura, de su linaje davídico) sobre la iglesia de Jerusalén.¹⁹⁹ De todos modos y como

¹⁹³«Fuera de sí» o «estar mal de la cabeza». Se refiere probablemente a «un estado de exaltación mística» (cp. Hch. 26.24; 2 Co. 5.13) que impide que uno vea «la realidad de la vida y de su propia condición». «Prender» es el mismo verbo que se usa en Mr. 6.17; 12.12; 14.1; Mt. 14.13 y Hch. 24.6 en donde los enemigos del mensaje del reino traman arrestar a Juan Bautista, a Jesús y a Pablo. Ver a Taylor, pp. 267-268.

¹⁹⁴Lane, p. 137. La casa dividida del v. 25 puede ser una alusión a las tensiones en la familia de Jesús. Myers, 168 n. 3.

¹⁹⁵Ver a Taylor, pp. 277-278 para una discusión sobre los posibles orígenes de estas diferencias.

¹⁹⁶Ver DIB, pp. 176-177. Schmid, pp. 126-128, escribe desde una perspectiva católica.

¹⁹⁷*Ibid.*, pp. 125-126.

¹⁹⁸Este incidente es tanto más singular porque no aparece en los otros sinópticos (cp. Mt. 12.22-32 y Lc. 11.14-23). El sentido primordial de «los suyos» en Marcos, es «sus amigos» o «sus parientes» pero en algunos manuscritos dice: «Cuando los escribas y los otros oyeron». Metzger, p. 81.

¹⁹⁹La familia de Jesús fue asumiendo el liderazgo de la iglesia palestina, comenzando con Jacobo (Hch. 12.17; 21.17-19; 15.13; 1 Co. 15.7; Gá 1.9; 2.9). Después de que Santiago y sus parientes fueron martirizados huyeron allende del Jordán, donde la iglesia judía paulatinamente fue perdiendo contacto con la corriente principal del cristianismo. DIB, pp. 316-317. Cp. Justo L. González, HIC, vol. II, pp. 47-48, Editorial Caribe, Miami. Según Eusebio, la línea davídica, fue perseguida sin cuartel por varios emperadores. (entre 69 y 117 d.C.). Jeremías, Jerusalén..., p. 290.

veremos seguidamente, el evangelista quiere cuestionar nuestros valores en lo que respecta a nuestras relaciones sociales.

Enfoquemos la Palabra en nuestra situación

El puente entre el mensaje de Jesús en Marcos y la realidad eclesial en Hispanoamérica tiene que cruzar por las iglesias para quienes Marcos escribió su evangelio. ¿Habría algún problema en las iglesias de casi cuatro décadas después que motivase a Marcos a redactar este segmento de la predicación apostólica en forma tan singular? No es posible saberlo a ciencia cierta, pero tenemos una pista en los escritos paulinos. Entre las iglesias de Asia Menor andaban personas que, impulsados por motivaciones ajenas al amor a Jesucristo (1 Co. 16.22), predicaban un mensaje diferente (Gá. 1.8-9). Algunos de ellos habían llegado al extremo de maldecir a Cristo, dizque bajo el influjo del Espíritu Santo (1 Co. 12.3). Indudablemente, algunos hermanos sencillos fueron engañados por estos falsos cristos. Era importante, entonces, quitar la máscara de estas ideologías blasfemas para que las iglesias jóvenes, que se debatían entre la verdad y la mentira, conocieran la sentencia solemne de su Señor.

¿Qué lecciones podemos aprender nosotros de estos dos pasajes de Marcos que pudieran ayudarnos en la comunicación del evangelio en Hispanoamérica? La Palabra de Dios es lámpara a nuestros pies. Como dijo una vez un fraile amigo nuestro, no usamos las lámparas para quedarnos encandilados contemplando su luz. Lo mismo sucede con la Biblia. No es primordialmente para alumbrar el cielo ni un futuro apocalíptico. Tampoco es de inicio para señalar los pecados de otros. La luz de la Palabra debe alumbrar nuestra propia situación de pecado, nuestro sendero (cp. Sal. 119.105) y señalarnos el camino por donde debemos andar (Lc. 10.30). Intentemos seguidamente apuntar el haz de luz que nos ha dejado Marcos a la situación de nuestros caminos hispanoamericanos.

Vocación comprometida con el reino

Jesús nos da un ejemplo de dedicación total a la misión de Dios. En brevísimas palabras, Marcos nos dice que el compromiso de nuestro Señor fue tal que ni aun se detuvo para comer (v. 20). Gracias a Dios por su ejemplo y por el ejemplo de los dedicados siervos suyos que recorrieron incansablemente los caminos y las veredas de nuestra América Latina llevando el evangelio hasta los rincones más alejados. Por la gracia de Dios, podemos estar sumamente agradecidos a ellos que nos legaron un ejemplo y una herencia. El propósito de esta reflexión es preguntarnos qué tan fieles habremos sido al legado que se nos dejó. Los desafíos hoy son enormes y grande también es el hambre y sed de la justicia de Dios.

Hay tanto que hacer que muchos sentimos que casi no nos queda tiempo para reflexionar y orar. Sin embargo, como lo demostró Jesús, necesitamos luchar para mantener vigente la tensión entre el servicio y el testimonio con el pueblo y el retiro a la comunión con Dios y con la comunidad de fe.

Los enemigos de la misión de Jesucristo

Los «villanos de la película» en Marcos son los escribas y fariseos; guardianes de la doctrina y del culto judío. Nos agrada identificar a estos personajes bíblicos con «los enemigos de nuestra fe»: la jerarquía católicorromana, teólogos «liberales» o «de la liberación», etc. Cabe recordar que los escribas y fariseos no pertenecían a un grupo religioso ajeno al de Jesús y sus discípulos. Eran los descendientes de una fe que había sido entregada por Dios a su pueblo. Sin embargo, la fe en Yahvé se fue degenerando en un código legalista cuyo propósito era proteger los intereses de una casta religiosa y política.²⁰⁰ Es contra los líderes de su propia «iglesia» que Jesús dirige sus palabras más duras. Estas sentencias enjuician hoy el control religioso legalista que en muchas iglesias evangélicas impide que el pueblo de Dios cumpla plenamente con su voluntad. Sin embargo, ocurre a menudo que cuando alguien intenta aplicar las Escrituras de esta manera, es rechazado y recibe como recompensa algún epíteto.

Jesucristo y Satanás en Hispanoamérica

El vicio del etiquetamiento y de la satanización de las personas y movimientos que consideramos nuestros enemigos está bien arraigado en nuestras tierras. Son muy conocidas por los estudiantes de nuestras historias nacionales las sangrientas luchas entre los partidarios de tendencias políticas opuestas. Azuzados las más de las veces por intereses foráneos, los gobernantes de turno en América Latina a menudo se han valido del expediente de agitar los ánimos del pueblo en contra de enemigos reales e imaginarios dentro y fuera del país. Los primeros protestantes que llegaron a nuestras tierras fueron víctimas de la satanización de su mensaje por el clero católico. Nuestros antepasados en la fe fueron tildados de «bolcheviques», «herejes» y «diablos». En este siglo, las historias de México y de Colombia en particular están saturadas de la sangre de los mártires de la fe evangélica. Tristemente, y después de dos décadas en que creíamos que esto se estaba terminando, somos testigos en algunos países y en lugares remotos de un resurgimiento del

²⁰⁰Ver «El pueblo en la historia de Israel: dimensión religiosa» en la Introducción general.

fanatismo católicorromano.

Sin embargo, los protestantes no nos hemos quedado atrás. Prosiguiendo con la controversia «fundamentalista-modernista» que recibimos de otras tierras, satanizamos a hermanos en la fe con epítetos como «liberal», «ecuménico», «radical» y cosas peores. También usamos peyorativos como «pentes» y «fríos» para distanciarnos de hermanos con cuyo estilo de culto no estamos de acuerdo. Y a nuestros vecinos católicos los tildamos generosamente de «incrédulos» e «impíos».

Más y más las etiquetas son políticas, aún en el seno de las iglesias. No hace mucho, la etiqueta preferida proveniente de la «izquierda» era «imperialista», «yanqui» y epítetos peores. Hoy se ha virado el plato y el gran satanás para los «derechistas» es el marxismo-leninismo y la oprobiosa etiqueta de «comunista». Hace poco nos comentaba un pastor que arriesga su vida para proteger a los refugiados internos en su atribulado país: «Mis parientes me dicen que estoy loco; que los escuadrones de la muerte me van a matar». Los etiquetados pueden pertenecer a cualquier agrupación religiosa, o bien a ninguna; el denominador común entre ellos es que han cometido el pecado de cuestionar el orden social y religioso establecido. Los etiquetadores, casi sin excepción, profesan ser cristianos devotos, protestantes y también católicos. Esta es una gran contradicción.

No se trata de juzgar éste o aquel punto de vista teológico o político. Más bien enjuiciamos un pecado muy humano a la luz de las Escrituras y, en particular, de este pasaje en el Evangelio según Marcos. Pero primero, una aclaración: los cristianos no inventamos la satanización. Esta tiene su origen en el infierno (cp. Stg. 3.6). Cuando le ponemos una etiqueta a un hermano o hermana estamos diciendo que ellos no valen nada. En efecto, los estamos deshumanizando. Tiene razón el que dijo que

para matar un perro y al mismo tiempo retener las apariencias de respetabilidad, lo primero que se debe hacer es hablar mal de él [decir que es rabioso]. En círculos teológicos y religiosos esto quiere decir que la forma más conveniente de despachar una persona o un argumento que nos son desagradables es etiquetarlos de extremistas o de reaccionarios. De esta manera nos libramos de la necesidad de tomar a aquella persona en serio, por más impactantes que sean sus argumentos.²⁰¹

Trágicamente, la iglesia de Jesucristo en América Latina está fracturada por etiquetas. Ha llegado la hora de cuestionarlas con el fin de unirnos en torno a una meta común: la proclamación del evangelio del

reinado de Jesucristo. El mensaje de nuestro Señor en Marcos es que debemos tener muchísimo cuidado con nuestros juicios respecto de la manera en que Dios obra a través de algún hermano que nos desagrada. ¡Quién sabe al atacar y satanizar a algún hermano o ministerio no estemos blasfemando contra el Espíritu de Dios que está actuando en circunstancias y situaciones que nosotros no entendemos!

Inversión de valores

Todos aceptamos que en la Biblia encontramos valores que son totalmente contrarios a los que imperan en el mundo. En esto las Escrituras son bastante radicales. La Palabra de Dios cuestiona nuestros valores mundanos y los invierte, aun aquellos que se basan en las dimensiones más fundamentales de nuestra vida. Por eso, Jesús en Marcos levanta preguntas sobre nuestra forma de acercarnos a dos aspectos básicos de nuestra fe y vida social. El primer valor que cuestiona es el abuso del poder por el liderazgo de la iglesia. Precisamente, el verbo «descender» (que la RVA traduce como «habían venido»; v. 22) y el contraste entre Jerusalén y Galilea en todo el Evangelio sirve para resaltar las respectivas ubicaciones de los líderes religiosos y de Jesús. Mientras los escribas tuvieron que bajar de sus encumbrados puestos en Jerusalén para atacar a Jesús, éste ministraba al pueblo en la provincia marginada de Galilea.

A primera vista, Jesús también enjuicia la propia base del orden social establecido en la antigüedad: la familia. Pero éste no es un ataque contra la institución de la familia en sí, que fue instituida por Dios. Es más bien otro ejemplo del uso marciano de espacios físicos para comunicar un mensaje difícil de aceptar. ¡En el relato de Marcos, los «de adentro» (la familia) quedan afuera y los «de afuera» (la gente, el pueblo menospreciado), están sentados alrededor de él! (cp. vv. 31, 32).²⁰² Podemos aplicar este mensaje a varios niveles. Se cree que Marcos cuestiona la concentración de la autoridad eclesiástica de su tiempo en manos de jerarquías emparentadas y de grupos cerrados de personas de confianza. Nos enseña que la relación con Jesucristo obedece a patrones de seguimiento comprometido y no de favoritismo o de privilegios elitistas de ningún orden. Y aún más fundamentalmente, Marcos estructura la perícopa en los vv. 31-35 de tal forma que invierte nuestra perspectiva tradicional sectarista («nuestro grupo», «somos la familia de Dios») en una visión más abierta que privilegia a los que están afuera, a los que hemos marginado por prejuicios que no tienen base alguna en la Palabra de Dios.

²⁰¹Collin Brown, Karl Barth and the Cristian Message, Tyndale Press, London, 1967, p. 77.

²⁰²Myers, p. 168. Ver también Bravo Gallardo, p. 112.

Amarrando al «hombre poderoso»

Hemos dicho que el juicio de Jesús ante el ataque de los escribas se da a varios niveles. Teológicamente, la blasfemia contra el Espíritu Santo es atribuir a Satanás la obra de Dios en oposición al poder demoníaco. Pero, si nos metemos en el contexto del pasaje y del Evangelio nos daremos cuenta de las dimensiones religioso-políticas de la sentencia de Jesús. El ataque de los escribas no responde primordialmente a intereses piadosos. Ellos no son personas sinceras aunque equivocadas a quienes les ha faltado únicamente el discernimiento de espíritus. Tras el ataque de los religiosos hay por supuesto todo un interés político-eclesástico, como lo suele haber en las controversias «teológicas» que sacuden a nuestras iglesias. La visita de estos espías del Sanedrín es consecuencia de la popularidad de Jesús en el pueblo (cp. 3.20 y 22).

En respuesta, Jesús adopta un lenguaje muy controversial al relacionar su victoria sobre los poderes demoníacos con el saqueo de una propiedad privada o de una nación (cp. Lc. 11.21-22). Esto va al meollo del problema, porque los escribas y sacerdotes consideraban al templo y a la religión judía como su feudo privado. Según las leyes que apoyan la seguridad y el orden en nuestras sociedades, el saqueo es un acto ilegal, ¡a menos que lo haga la iglesia o el estado, en cuyo caso puede ser permitido! Pero en ambos casos el acto tiene claras connotaciones políticas. Solo tenemos que imaginar qué es lo que pasaría si alguien usara una ilustración como ésta en una iglesia hoy. Hay que aclarar, sin embargo, que esta imagen tan cuestionable para nosotros no sería nueva ni chocante para Marcos, puesto que es muy bíblica y sin duda era muy conocida por la iglesia primitiva.²⁰³ Sin embargo, Jesús no se detiene allí. Por medio de la asociación de palabras, el evangelista consigue destacar aún más el contenido conflictivo del mensaje de Jesús. El hombre «más poderoso» saquea «utensilios».²⁰⁴ Esta es una palabra que Marcos usará solamente una vez más en medio de una confrontación político-religiosa de Jesús con la economía del templo (11.16). En suma, Jesús anuncia la destrucción de un sistema religioso opresivo, apropiándose de imágenes de la vida pública de su tiempo, como lo hará después en otros pasajes (cp. 10.42). Un comentarista ha querido expresar en nuestro lenguaje la ilustración de Jesús en los vv. 24-27:

La guerra civil hace caer los estados; la discordia interior trae el desconcierto a las familias. El mismo es, pues, el resultado en el caso

²⁰³Myers, pp. 164-167. Ver 1 Ts. 5.2,4; 2 P. 3.10 y Ap. 3.3; 16.15 (cp. Mt. 24.43) donde se asemeja la parusía del Señor a la visita de un ladrón nocturno.

²⁰⁴Utensilios» (*σκεῦος*) incluye toda clase de equipo de uso doméstico y laboral, civil y militar, religioso y profano. TDNT, vol. vii, 1961, pp. 360. Cp. Taylor, p. 273.

de Satán, que es nombrado aquí como representante de su imperio, como síntesis de todos los poderes demoníacos.²⁰⁵

Es fácil comprender por qué las palabras de Jesús fueron tan amenazantes para los líderes judíos. Y lo pueden ser para nosotros hoy, si las aplicamos a nuestra situación. Sin embargo, en lugar de rechazar este mensaje, aplicándolo a otras realidades religiosas, o bien desterrándolo a un pasado bíblico remoto, hagamos el intento de mirarnos atentamente en el espejo de la Palabra de Dios, como nos aconseja Santiago 1.19-27, para no olvidarnos luego de limpiar nuestros rostros.

4. Pedagogía del camino (4.1-6.6a)

a. Las parábolas: Primer sermón de Jesús (4.1-34).

- i. Parábola del sembrador (vv. 1-20)
- ii. Parábola de la lámpara y la medida (vv. 21-25)
- iii. La semilla que crece por sí sola (vv. 26-29)
- iv. El grano de mostaza (vv. 30-34)

Este pasaje consiste de cinco episodios de diversos tamaños, estilos y contenidos, los que, para mejor provecho, conviene estudiar en conjunto. Es un «sermón» que recoge la reflexión de Jesús en el camino, acerca del mensaje del reino y sus implicaciones. La metáfora del camino continuará durante la mayor parte del Evangelio. Marcos ha organizado el «bosquejo» de la homilía según su característico método circular, y a dos niveles. En el centro del sermón, entre los dos bloques de parábolas (vv. 2b-20 y 26-32), el autor ubica dos sentencias o dichos de nuestro Señor (vv. 21-25) que nos darán la clave de todo el pasaje. El conjunto total queda enmarcado por dos explicaciones sobre las «muchas parábolas de Jesús» (vv. 2a y 33) que forman parte de la introducción (vv. 1-2a) y conclusión (vv. 33-34) del sermón. Es más, la primera parte de la reflexión (vv. 1-20) también está estructurada circularmente. La parábola del sembrador y su explicación son, digamos, las dos rebanadas de otro sustancioso «emparedado» (cp. vv. 2b-8 y 14-20). Su aderezo picante son las advertencias (vv. 9 y 13) que sazonan el «queso» y la «carne» del «sandwich», o sea, la explicación que piden los discípulos y la respuesta condicionada de Jesús (vv. 10-12).²⁰⁶ En este pasaje relativamente breve

²⁰⁵Ibid, p. 122.

²⁰⁶Bravo Gallardo, pp. 114-117s..

encontramos cuatro formas literarias, con sus respectivas claves de interpretación. Hay parábolas (vv. 3-9, 26-29, 30-32), alegorías (vv. 11-20) y sentencias (vv. 21-25) de Jesús. También se encuentran breves pasajes narrativos de Marcos que introducen y ligan las varias secciones (vv. 1-2, 10, 33-34).

El texto (o referente veterotestamentario) de este «sermón» se encuentra en Ezequiel 17 y 31 y en Isaías 6.9 (cp. Mr. 4.12). Es importante tener esto en cuenta, porque muchas de las imágenes que usa Jesús son tomadas directa o indirectamente de estos pasajes. Recordemos que sus oyentes, como buenos judíos versados en las Escrituras, reconocerían los textos sin necesidad de una referencia directa a ellos. De cierta forma, se podría decir que estas parábolas de Jesús son un comentario o una aplicación a su contexto y realidad, de las alegorías de Ezequiel. El evangelista Marcos hace también su aplicación y a nosotros nos corresponde hacer lo mismo con el cúmulo de información que el texto representa, en nuestros respectivos contextos.

El contexto general del pasaje es variado, como se puede apreciar comparando los vv. 1 y 10-12.²⁰⁷ Aquí se recoge el hilo de la narración que fuera interrumpido en 3.12. La primera frase, «otra vez» nos remite al mismo contexto de 2.13 y 3.7: la enseñanza de las multitudes y de los discípulos junto al mar de Galilea. El mar es otro artificio literario de Marcos (la envoltura de su emparedado) con el que destaca toda esta sección parabólica (vv. 1 y 36. Ver el comentario a 3.7).²⁰⁸ El «mar» de Galilea tiene en Marcos un simbolismo pedagógico. Si bien en los primeros tres capítulos es «el mar de las vocaciones» (cp. 1.19-20; 2.13-14; 3.7), el lago se convierte ahora en «el mar de la enseñanza» (v. 1).²⁰⁹ Galilea, en la periferia de Palestina, continúa siendo el contexto sociopolítico de la misión de Jesús en Marcos.

Los protagonistas de este relato son Jesús, las gentes (el pueblo de las bases) y los discípulos. Estos son mencionados específicamente en el v. 34 y elípticamente («los que estaban en torno a él con los doce») en el v. 10. Esto podría indicar, tal vez, los dos niveles de discipulado que resultaron del llamamiento de los apóstoles (3.13-19). También hay argumentos fuertes para suponer que la frase se refiere a un sector del pueblo que rodeaba a Jesús y que también se privilegia con su enseñanza y convocatoria a la misión del reino (cp. 4.10; 8.34).²¹⁰ Jesús ha tenido que

²⁰⁷ Los quiebres en los vv. 9, 13, 21, 26, 30 y 33 podrían indicar posibles cambios de localidad, público y situación.

²⁰⁸ Taylor, p. 285.

²⁰⁹ De la Calle, pp. 121-128, 129-130.

²¹⁰ Se discute si «los que estaban en torno a» Jesús en 4.10 se refiere al círculo más amplio de discípulos, el grupo de tres - Pedro, Jacobo y Juan, como lo argumenta R. P. Meyer, «Mark 4.10: 'Those About Him with the Twelve'», *Studia Evangelica* II. TU 87, Berlín, 1964, pp. 211, 218; o como lo afirma Mateos, «Los doce...», pp. 107-108, 125, 127-131, 145-146, 176, 250, a un sector de *ójos*, o pueblo «pecador» y marginado. Ver además el comentario a 8.34.

cambiar su estrategia comunicativa (proclamación y enseñanza) varias veces de acuerdo a las circunstancias y a los obstáculos que encuentra. La enseñanza (*didaskēin*) a las multitudes resultará ser más amenazante aún para las autoridades judías que su enseñanza sinagoga.

El vocabulario de las parábolas en Marcos manifiesta, según los estudiosos, un trasfondo arameo que las sitúa en la más antigua tradición de la iglesia, muy próximo a los tiempos de Jesús. Este trasfondo semita, unido a su estilo parco tan típicamente marciano, da pie a la tesis de la prioridad histórica del «segundo evangelio». ²¹¹ Al mismo tiempo, el estilo y lenguaje de la interpretación de la parábola por Jesús muestra, según muchos estudiosos, la influencia de una reflexión eclesial posterior sobre la enseñanza de nuestro Señor. ²¹²

Forma y función de las parábolas. ²¹³ El término parabolé proviene del griego clásico y significa «máxima», «ilustración», «analogía», «figura», «tipo» (He. 9.9; 11.19). El término en la Septuaginta (LXX) traduce el vocablo hebreo mashal, que responde a varios usos literarios: proverbios (p. ej. 1 S. 10.12), alegorías o comparaciones (p. ej. Ez. 17; 20.49; 24.3) y dichos populares, a veces irónicos (p. ej. Is. 14.4; Hab. 2.6). ²¹⁴ Los profetas veterotestamentarios lo usaron, además de sus metáforas y dramatizaciones (Jer. 18.17s; cp. Mr. 11.13s), para comunicar su mensaje contestatario y esperanzador a Israel. Las parábolas o comparaciones de Jesús se ubican plenamente dentro de esta tradición profética. Esto no obstante, las parábolas en la forma en que las presentó Jesús son un género tan nuevo que los discípulos se sintieron perplejos (v. 10; cp. 7.17) y requirieron una explicación. De hecho, no encontramos en toda la literatura de los rabinos judíos, antes y durante el tiempo de Jesús, algo semejante. ²¹⁵

No es la primera vez en Marcos que Jesús enseña en parábolas (1.17; 2.17, 18-22; 3.23), ni será la última (7.14-17; 12.1-12; 13.28). Pero en los otros ejemplos las palabras de Jesús son concisas y precisas: por lo general, no requieren mayores explicaciones. Hay únicamente en Marcos dos pasajes pedagógicos extensos (aquí y en el cap. 13), cuya ubicación en el Evangelio tiene un objetivo también pedagógico. Jesús se detiene dos veces para reflexionar más holgadamente después de intensos períodos

²¹¹ Jeremías, *Teología...*, pp. 19-47, 21-33, señala el uso frecuente del «pasivo divino» por Jesús (p. ej., vv. 11, 24, 25) -un circumloquio que se impuso durante el período inter-testamentario- y de los paralelismos antitéticos (cp. vv. 4-7, 8, 11b, 21, 25).

²¹² Ver a Taylor, p. 294. Cp. J. Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1981, pp. 97-98, 184-187.

²¹³ Recomendamos a Taylor, pp. 282-311 por su análisis del texto en el idioma original. Cp. el estudio sobre el género parabolístico, Jeremías, *Ibid.*, pp. 29-142.

²¹⁴ Ver uso de *parabolé*, incluso en Ez. 17.1, en la LXX en TDNT, vol. v., pp. 747-748ss. Taylor, pp. 270-271, 283.

²¹⁵ J. Jeremías, *Parábolas...*, pp. 14-16. Cp. A. Robertson, *Studies in Mark's Gospel*, pp. 96, 99, Broadman Press, Nashville, 1958.

de acción y de confrontación: primero en Galilea y más tarde en Jerusalén. Por eso, no podemos separar el mensaje de este pasaje de los acontecimientos inmediatos en el capítulo anterior. Tampoco debemos separarlo de lo que sigue, incluyendo el otro extenso sermón de Jesús, con el cual guarda una relación. Si bien 4.1-34 tiene un estilo parabólico y 13.3-37 es apocalíptico, existe cierta simetría entre ambas reflexiones. El primero incluye elementos del lenguaje apocalíptico (vv. 9-13, 22, 29) y el segundo contiene pasajes parabólicos (13.28s, 34-36).²¹⁶

Si los milagros de Jesús, como hemos visto, son parábolas dramatizadas, sus parábolas son «milagros pedagógicos».²¹⁷ En Marcos las parábolas cumplen a lo menos cuatro funciones pedagógicas:

(1) Sirven para «estimular el pensamiento, incitar a la reflexión y facilitar el camino a la decisión humana» (v. 10).²¹⁸ Son espejos cuyo fin es ayudar a los discípulos (y al lector) a ver su propia situación, mientras «miran hacia atrás» en la historia de su pueblo. Nos inducen a discernir los alcances del ministerio de Jesús (v. 11; 7.17-18) y su eficacia final, pese a la oposición.²¹⁹ La parábola del sembrador, por ejemplo, es el eje interpretativo de todas las demás parábolas (v. 13). Por eso se nos insta repetidamente a oír su mensaje (vv. 3, 9, 12, 15, 16, 18, 20). Esta advertencia, «¡Oíd!», hace eco del llamado en Deuteronomio 6.4 («Oye, Israel...»), que se encuentra en el corazón del mensaje del Antiguo Testamento. También apunta hacia Marcos 9.7 («a él oíd»).²²⁰

(2) Al estilo de los profetas, Jesús se vale de las parábolas para responder a los ataques de sus enemigos en situaciones de intenso conflicto ideológico (cp. 3.23; 7.17s; 12.1s; 13.28). Al mensaje opresivo del antirreino, Jesús contrapone el mensaje liberador del reino.

(3) A partir de esta tradición profética (v. 12; cp. Isa. 6.9s; Ez. 17; 20.49; 24.3 y Dn. 12.4,9), Jesús usa las parábolas para «esconder» el mensaje del reino, pero no en sentido esotérico, como veremos. Porque cuando Jesús explica sus parábolas, lo hace en términos concretamente históricos (vv. 11-12s; 7.18s), como también lo hicieron los profetas (p. ej. Is. 6.11-13; Ez. 17.12s). Además, Marcos pedagógicamente coloca en medio de estas parábolas dos sentencias de Jesús que desmitifican el «misterio» (vv. 21-22).

(4) Por medio de las parábolas Jesús articula el «misterio» del reino de Dios en el contexto de la cultura y de las preocupaciones cotidianas del pueblo.²²¹ Los estudiosos del texto bíblico concuerdan en que el género

parabólico, por regla general, se preocupa por una enseñanza central. Los detalles de la narración sirven únicamente para redondear este mensaje.²²² No se les debe forzar a que revelen algún significado oculto que no tienen. Al mismo tiempo, no debemos excluir la posibilidad de que las parábolas tuvieran sus referentes históricos en la situación en que vivió Jesús (p. ej. la parábola de los labradores malvados en Marcos 12.1-12).

La interpretación de la parábola del sembrador (vv. 13-20) se encuentra entre dos explicaciones de Jesús sobre la función misma del género parabólico (vv. 11-12 y 21-23). Los dos lados de la explicación general parecen contradecirse, pues en uno se dice que las parábolas son para endurecer el entendimiento del público y en el otro se presentan como un método que Jesús usa para poderse comunicar, incluso con las multitudes. Sobre esto hablaremos más adelante. Entre la parábola y la aplicación hay un aparente cambio de sentido. En la parábola, se usa un pronombre indefinido para la semilla (vv. 5, 7, 8), mientras que en la explicación se explicita «la palabra», que en las Escrituras es sinónimo de evangelio.²²³ A diferencia de la parábola, la explicación es alegórica. Los puntos básicos de la pedagogía de Marcos son: el comienzo es insignificante (v. 31); el terreno de la siembra es concretamente histórico (la tierra); la oposición es inevitable, como también lo serán «los fracasos» (vv. 4-7, 14-19); los agentes humanos tienen, al fin de cuentas, poco que ver con el éxito de la misión (vv. 26-29) y la cosecha final es escatológica (vv. 8, 20, 32).

El significado de las parábolas

Empero el mensaje de Jesús en Marcos es el mismo para nosotros hoy. Reflexionemos sobre este mensaje en torno a las siguientes variables que encontramos en nuestro texto: el sembrador, la semilla, el terreno, el cultivo y la cosecha.

Los profetas del Antiguo Testamento expresaban las esperanzas y los sueños sofocados del pueblo de Dios, por medio de símbolos y metáforas, al mismo tiempo que denunciaban concretamente el pecado y describían una realidad alternativa.²²⁴ Las parábolas de Jesús se insertan en esta tradición profética. En Marcos, las parábolas siempre siguen después de un período de conflicto y nos preparan para conflictos mayores (3.22-23;

²¹⁶Myers, p. 170.

²¹⁷Robertson, p. 98.

²¹⁸Taylor, p. 283.

²¹⁹Lighfoot, p. 40; Trocmé, p. 188.

²²⁰Myers, p. 174. Cp. el refrán, «el que tiene oídos para oír oiga» (Ap. 2 y 3).

²²¹Myers, *Strong Man*, pp. 171-174. Ver el comentario a 1. 14-15 sobre el reino de Dios.

²²²La explicación de la parábola del sembrador es una excepción (cp. vv. 14-20). Contrario a lo usual en el género parabólico, cada una de las partes de esta parábola tiene una aplicación alegórica.

²²³Cp. Bravo Gallardo, p. 119.

²²⁴Walter Brueggemann, *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 51-53.

31-35s; 7.1-17; 11.27-12.1s; 13.28-14.1s). En esta serie de parábolas Jesucristo quiere explicar para sus discípulos y allegados más cercanos la razón de las diversas reacciones del pueblo ante el mensaje del reino. Quiere que se entienda que hay lugares y situaciones sociorreligiosas en las que es imposible que la práctica de Jesús sea comprendida y seguida, incluso por aquellos que profesan ser sus discípulos.

Tradicionalmente, se ha afirmado que las parábolas son «relatos terrenales con significados celestiales». Pero esto solo dice una parte de la verdad. El reino de Dios, según los profetas y los evangelistas sinópticos tiene raíces más profundas en la realidad sociopolítica y religiosa del pueblo de Israel.²²⁵ Por consiguiente, las parábolas, que nos instruyen sobre la naturaleza y fines de este reino, también tienen significaciones terrenales muy concretas. Todos estos significados tienen que ver con la misión integral e integradora de Dios en el mundo de ayer y de hoy.

En 3.13-19 Marcos nos cuenta cómo Jesús ha convocado al primer equipo misionero y ha sembrado en ellos la semilla de la iglesia. Para ellos, en primer término, fueron pronunciadas estas parábolas. Dos generaciones después, Marcos y su comunidad eclesial se sienten preocupados por el cumplimiento de la tarea que les ha dejado Jesús. Al concluir la Introducción general hicimos hincapié en el propósito misionológico de Marcos, un objetivo que, como la misión de Jesús, contradice los presupuestos centrípetos del templo en Jerusalén. Si, como algunos suponen, estas parábolas fueron escritas para instruir una comunidad o un equipo misionero ²²⁶ podemos comprender por qué el autor, en esta «lección», se preocupa por hacer resaltar algunos aspectos a menudo olvidados de la misión de Dios.

El estilo del sembrador. Marcos nos revela la continua («otra vez», v. 1) preocupación evangelística de Jesús por las multitudes. Su preocupación es integral e integradora. La escena que nos pinta Marcos no es la de una campaña evangelística masiva. Primero, el público es relativamente pequeño: probablemente no pasa de varias centenas porque alcanza a oír la voz de Jesús sin otra amplificación que la que le provee el reflejo de las aguas del lago de Galilea. Segundo, el método es dialógico: Jesús dedica tiempo para contestar preguntas sobre su mensaje y profundizarlo aún más. Tercero, el estilo del evangelista es pedagógico, no demagógico. Sus ilustraciones apelan a la imaginación y reflexión de los oyentes. Los ejemplos de Jesús provienen del trabajo arduo (vv. 3-7) y de la sabiduría del pueblo (vv. 22-29). La mayoría de los presentes serían campesinos que

dependían del cultivo de la tierra, como es el caso ahora con un sector significativo del pueblo indoamericano. Finalmente, Jesús convence porque su enseñanza tiene que ver con su práctica que es bien conocida por todos (cp. 1.27-28; 2.12), porque les habla de realidades que son tanto suyas como de sus oyentes.

El sembrador es Jesús. Pero la intención pedagógica de la parábola es que sus discípulos se constituyan, como él, en sembradores, siguiendo en sus pisadas por los campos secos, espinosos y peligrosos del imperio. ¿Qué podemos aprender para nuestro ministerio de la comunicación parabólica de Jesucristo que nos podría ayudar en la tarea evangelizadora? Hablemos ahora de la semilla, del mensaje.

La semilla es el reino de Dios (v. 30), en todas sus dimensiones. Es la Palabra (v. 14) del reino (v. 11; cp. 1.14). Mateo, en una parábola que Marcos no incluye, añade que «la buena semilla son los hijos del reino» (Mt. 13.38). Pablo enseña que la semilla son nuestras buenas obras a favor del necesitado (Gá. 6.6-10). Juan añade que la vida que nace de la semilla depende de su vulnerabilidad a la muerte (Jn. 12.27). Al final, éste también será el mensaje de Marcos: el camino del triunfo del reino, con todo lo que ello implica, pasa por la derrota de la cruz.

Sin embargo, las parábolas no solo nos hablan «acerca del» mensaje, de la semilla. Son también un ejemplo práctico de lo que es, o debe ser, el mensaje que predicamos. Veamos.

(1) **El punto de partida de las parábolas**²²⁷ como de toda comunicación verdaderamente evangélica es el ser humano y su lucha cotidiana. «Jesús habló a personas de carne y sangre, a partir del momento y para el momento. Cada una de sus parábolas tiene un lugar histórico determinado en su vida».²²⁸ Al mismo tiempo, las parábolas nos encuentran en donde estamos y nos llevan más allá, hacia una nueva realidad: personal, eclesial y social. Esta es la función del evangelio: presentar con claridad la realidad de nuestro «ahora» y desafiarnos a procurar un «todavía no» muy diferente. ¿No sería ésta la inquietud de las comunidades eclesiales «alternativas» en Roma y Palestina para quienes escribió Marcos?

(2) Las parábolas son ambiguas: aclaran mientras oscurecen, develan y al mismo tiempo esconden; responden a nuestras preguntas a la vez que despiertan en nosotros nuevas interrogantes. Por ejemplo, ¿por qué no quiere Jesús que «los que están afuera... vean y no perciban... oigan y no entiendan?» (v. 12). No es que no quiera. La clave está en las palabras «dado» y «fuera» (v. 11).

²²⁵Ver «el pueblo en la historia de Israel» en la Introducción general.

²²⁶Esta es la tesis de Trocmé, pp. 183-214. Los siguientes autores señalan la intención misionológica de Marcos: Joaquín Jeremías, *La promesa de Jesús a los paganos*, pp. 67-68. Edic. Fax, Madrid, 1974; Martin, *Mark...*, pp. 219-221; y Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament*, pp. 38s, 111, 120, SCM Press, London, 1965. Ver el *excursus*.

²²⁷Debemos las ideas siguientes a Pronzato, vol. i, pp. 182-183.

²²⁸Jeremías, *Parábolas...*, p. 15

«Dado» ante todo. El reino, pues, no es conquista, sino ofrecimiento, propuesta. Es posibilidad, sin duda. Pero incluso esta posibilidad es «dada»... A «los que están fuera» no les es dado. ¿Por qué? Porque permanecen fuera. Paradójicamente, la llave es «dada» sólo desde adentro. Esto es lo que no quieren entender... La línea de demarcación entre los que están dentro y los que están fuera, no es la comprensión, sino la participación.²²⁹

Así es el mensaje del reino: no nos ofrece respuestas fáciles, aunque tampoco consiste de una doctrina privada para una élite de iluminados o de intelectuales superdotados. El evangelio es sencillo y a la vez profundo, luz que ilumina nuestro presente mientras que señala el camino oscuro por el que tenemos que andar.

(3) Las parábolas son siempre inquietantes, nunca reconfortantes ni relajantes. El evangelio no es un masaje. Puede ser un ungüento para nuestros cuerpos adoloridos; pero tiene que ser también punzadas que nos obliguen a levantarnos para emprender la larga caminata del reino. El mensaje no consiste de la elocuencia del predicador ni de la inteligencia del maestro, sino de su sensibilidad a las personas y situaciones (terrenos) en quienes y donde se siembra la Palabra. Por encima de todo, el mensaje debe producir cambio de actitud y de conducta, a todos los niveles de la vida, en la línea de Jesucristo.

(4) Se ha dicho que las parábolas no representan «la experiencia de lo posible, sino de lo real»: de lo utópico, de la realidad del reino en medio de las circunstancias imposibles de nuestra realidad presente. Si nuestra labor evangélica no consigue comunicar un destello de esperanza en medio de la desesperanza que agobia a nuestros pueblos, no estamos evangelizando a la manera de Jesús. Ahondaremos en esto más adelante.

(5) Sus parábolas, como sus milagros, son en sí el anuncio del mensaje del reino. Nuestro Señor nunca usó las parábolas como un simple instrumento didáctico para apoyar una doctrina o enseñanza particular. Tampoco las usó para mantener despierta la atención del público como el predicador que cuenta una anécdota interesante para entretener a sus oyentes y de paso apoyar un débil argumento. El comunicólogo Marshall McLuhan solía decir que «el medio es el mensaje». Jesús ya lo sabía, y lo practicaba. Pero esto no es todo. Si analizamos bien el ministerio de Jesús nos daremos cuenta que él mismo en su persona fue en Palestina una parábola viviente. Las parábolas (y los milagros) expresan la esencia del ministerio integral e integrador de Jesucristo. Nuestra comunicación del evangelio como discípulos de Jesucristo será eficaz en la medida en que nos acerquemos a la práctica de Jesús.

La naturaleza del terreno (en la explicación de la parábola por Jesús, vv. 13-20). La parábola del sembrador se puede aplicar de varias maneras, algunas hasta contrarias entre sí. (1) Durante años (tal vez siglos), la mayoría de las misiones cristianas prefirió una aplicación mística y alegórica. El evangelista no debe preocuparse por los terrenos en donde cae la semilla. Lo único que Dios espera de él es fidelidad y empeño en la siembra. Lo demás (los vv. 26-29 parecerían apoyar esta tesis) depende de Dios. A lo mínimo, esta interpretación ha servido de excusa para mucha irresponsabilidad en la comunicación del evangelio. (2) En reacción a esto, hace un lustro apareció otra aplicación que se deriva más del «sentido común» que de la letra del texto. A la sazón, es un acercamiento pragmático y empresarial. Se apoya en encuestas y en estudios sofisticados, incluyendo a veces análisis computarizados de mercadeo. Según esta interpretación, evangelista y misionero deben ser buenos mayordomos de la semilla. No la deben desperdiciar. Por consiguiente, tienen que preocuparse por hallar los terrenos (o públicos) más fértiles y productivos, dejando a un lado los demás; o bien experimentando con diversas clases de semilla según los varios tipos de terreno.

¿Pero, qué nos dice, en realidad, la parábola? ¿Son suficientes estas explicaciones? ¿Responden a los desafíos de la misión en nuestras tierras?

El sembrador no elige el terreno. No decide cuál es el terreno bueno y cuál el desfavorable, cuál apto y cuál menos apto, cuál del que se puede esperar algo, y cuál por el que no vale la pena esforzarse. El terreno se revela en lo que es después de la siembra, no antes. Debemos poner a prueba todos los terrenos. Tenemos que arriesgar la palabra por todas partes..., debemos aprender a «malgastar» la simiente. Aprender a hacer numerosos gestos «inútiles».²³⁰

No olvidemos que la parábola del sembrador es un análisis metafórico de Jesús de lo que ha acontecido con su ministerio hasta el momento y una proyección hacia el futuro inmediato. Tampoco pasemos por alto que el lugar social de la parábola es el pueblo y su historia de lucha y marginación. Tomando esto en cuenta, intentaremos leer el texto en tres niveles: (1) a partir de la percepción de los oyentes de Jesús, (2) a partir de las necesidades de las comunidades cristianas en los tiempos de Marcos y (3), a manera de aplicación, a partir de la situación de nuestras iglesias en América Hispana.

Conozcamos primero la tierra a la que Jesús hizo referencia. La

parábola del sembrador es uno de los mejores ejemplos de la creatividad narrativa de Jesús, así como del talento editorial de Marcos. Es una anécdota popular que pinta en vivos colores la lucha de los campesinos del «tercer mundo» por sacarle una ganancia a un suelo seco, pedregoso e inhóspito. Los que escuchaban a Jesús (así como los indígenas del altiplano andino, los ejidatarios en la aridez del norte mejicano y los habitantes del desierto de Atacama en Chile y Perú) entenderían la parábola mucho mejor que los que tenemos las herramientas para leer este comentario. Los campos de Palestina consisten aun de una capa de tierra arable que apenas consigue cubrir el substrato de piedra calcárea. Después de cada cosecha, las tierras están cruzadas por trillos que se endurecen al paso de muchos pies. Desde tiempos bíblicos se acostumbra sembrar en tierra no irrigada antes de arar. Sobre el árido terreno el sembrador desparrama su preciosa semilla. La simiente cae sobre los terrones secos, el duro sendero, las rocas que se asoman entre la tierra y los espinos que han renacido desde la última cosecha. Después, el sembrador escarbará el campo con un rústico arado de madera, cubriendo la semilla con una delgada capa de tierra.²³¹ ¿Se podría esperar algún fruto de semejante terreno?

Sabemos que la semilla en la primera comparación es «la palabra»: el mensaje de Jesucristo, su práctica y enseñanza.²³² En la interpretación de esta parábola Jesús relaciona cada semilla con un diferente tipo de terreno o respuesta a su mensaje. En ningún caso hay un rechazo inicial de la Palabra: todos la han «aceptado», a lo menos en principio. Por tanto Marcos (como en todo su evangelio) se dirige a «creyentes». «Los de junto al camino» (vv. 3, 15) son aquellos de corazón endurecido por el mucho transitar de sus tradiciones e intereses. Serían, en primer término, los escribas y fariseos que han perdido de vista la necesidad del pueblo en su afán por defender «la sana doctrina» (léase su autoridad eclesiástica). Satanás mismo, explica Jesús, (¿sería esto una referencia velada a 3.22-30?) se lleva la semilla. Se dirige también a Pedro y a los demás discípulos (8.32-33). La comunidad de Marcos tal vez asociaría esta primera comparación con aquellos profesantes que (nos dicen las epístolas) se alejaban del evangelio por el influjo de falsas doctrinas sobre la persona y obra de Jesucristo.²³³

En nuestro contexto actual, «los de junto al camino» son aquellos cristianos nominales, tanto protestantes como católicos, que pasean su

religión ante el mundo, aunque sin mayores compromisos. Pueden ser personajes prominentes gobernantes, militares, industriales, latifundistas que asisten a las misas y a los cultos porque la religiosidad imperante lo exige, pero no permiten que la Palabra del Dios de amor y justicia penetre el duro cascarón de sus corazones. No es de sorprenderse, entonces, que su «espiritualidad» caiga presa del demonio.

«Los que fueron sembrados en pedregales», que recibieron «con gozo» la Palabra para luego apartarse (vv. 5-6, 16-17), se refiere tal vez a la conducta tan inestable de las multitudes ante el desafío de Jesús. Primero se maravillaron y le siguieron (1.21-22, 27; 2.12-13) pero al final unían sus voces al clamor de «¡Crucifícale (15.13)!» Esta parábola también revela lo que sería la actitud de los discípulos. Después de dejarlo todo para seguir a Jesús (1.18-20; 9.42-47; 2.14; 3.13), le abandonarían y le negarían cuando la cosa se pusiera dura (14.43, 50, 66-72). Ya para los tiempos de Marcos, los vocablos «aflicción», «opresión» y «persecución» forman parte del discurso teológico de las comunidades cristianas primitivas (10.30; 13.19, 24; Mt. 13.21; Jn. 16.13; Hch. 8.1; 11.19; 14.22; Ro. 8.35; 2 Cor. 6.4s; 12.10; Col. 1.24; 2 Tes. 1.4).

Durante la persecución que desencadenó Nerón contra lo cristianos en Roma, muchos creyentes se sentirían tentados a renegar su fe. La parábola les sería una advertencia. Los verdaderos seguidores de Jesucristo en América Latina han sufrido y seguirán sufriendo bajo los regímenes materialistas de derecha e izquierda. Las iglesias protestantes tampoco han sido ajenas a la tribulación. Sin embargo, la persecución hoy es más sutil y se basa en sospechas, por lo general infundadas, de cuño ideológico (ver el comentario a 3.20-30). Los mártires de la iglesia contemporánea en América Latina (p. ej. un creciente número de hermanos salvadoreños y guatemaltecos de congregaciones pobres) se distinguen menos por su afiliación religiosa que por su testimonio desinteresado. Tristemente, hay cristianos que por evitar esta cruz han dejado que la semilla de Dios se ahogue entre las espinas de la apatía y el engaño de las riquezas.

Marcos señala al grupo de terreno infructífero en forma particular, el que es seducido por afares, riquezas y codicias (vv. 7, 18). Tiene un referente próximo en el hombre que volvió sus espaldas a Jesús y a la vida eterna por amor a las riquezas (10.17-31; cp. 12.41). También se manifestará en la ambición de los hijos de Zebedeo (10.35-45) y en la traición de Judas (cp. 14.10-11). Estos ejemplos servirían, sin duda, de advertencia a las iglesias en el tiempo de Marcos contra la apostasía del materialismo, en la medida en que el número de profesantes pudientes crecía. A la sazón, la epístola de Santiago se dirige a iglesias en donde la polarización de clases empieza a manifestarse en forma temprana. Al mismo tiempo, habría casos semejantes al de Flavio Clemente y Domitila, los parientes del emperador Domiciano, que una década después de Marcos darían sus

²³¹Joaquín Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1970, pp. 184-185. Ver también las observaciones de Myers, pp. 176s.

²³²Para una aplicación misionológica de las parábolas de siembra y siega ver Guillermo Cook, *Profundidad en la evangelización: La comunicación del evangelio y el crecimiento de la iglesia en la perspectiva del reino de Dios*, pp. 47-53, T.E.L.L., Grand Rapids, MI., 1989.

²³³Ver sobre el gnosticismo y docetismo en nota 3, p. 12.

vidas porque rehusaron negar su fe.²³⁴

E Hispanoamérica, la mayoría de las iglesias protestantes ha sido pobre, y lo seguirá siendo. Al paso del mejoramiento social de una minoría de creyentes, la preocupación por la situación de los hermanos menos afortunados parece disminuir (¡y qué diremos de nuestra indiferencia por los que están fuera de la grey protestante y fuera de nuestro círculo familiar!) En estos días, el empobrecimiento endémico que azota a nuestros pueblos empieza a alcanzar a muchos sectores protestantes. En los campos áridos de Indoamérica los espinos alcanzan alturas alarmantes. «Los afanes de este mundo, y el engaño de las riquezas, y las codicias de otras cosas» (v. 19) amenazan con ahogar la Palabra, abortando su fruto. En consecuencia, se está reproduciendo en nuestras iglesias la misma lucha de clases que hay en la sociedad en general. El mensaje de Marcos es claro: no es suficiente escuchar la Palabra. El fruto depende de nuestra respuesta a ella,²³⁵ de nuestro compromiso total y concreto con la misión del Sembrador.

Por supuesto, éste no es el fin de la parábola, ni de su interpretación. ¡También hubo cosecha positiva! Quisiéramos conocer la clase de terreno en donde la semilla dio un fruto tan abundante para poderlo procurar. Pero, curiosamente, solo se dice que la tierra era «buena». No hay más explicación, ni criterios de análisis que justifiquen posiciones sectaristas o utilitaristas. Esto es parte de la ambigüedad de la siega, del «misterio» del reino que Jesús y Marcos quieren esclarecer para nosotros.

La cosecha final.²³⁶ La misión de Jesucristo tiene cierta especificidad. La Palabra se difunde con la esperanza de que germine, eche raíces, crezca y produzca frutos concretos. Estos frutos son la reconciliación de personas y de comunidades enteras con Dios y con sus criaturas. Sin embargo, los criterios de productividad del reino son totalmente diferentes a los del mundo, normas estas últimas que desafortunadamente rigen en la práctica de muchas iglesias y organizaciones cristianas. La siembra del reino se realiza bajo el signo de la cruz. Paradójicamente, las señales de la presencia del reino en nuestro medio se encuentran en la debilidad del sembrador, en la vulnerabilidad de la semilla y en la constante posibilidad del «fracaso». Este es el significado del «misterio del reino de Dios» (v. 11) que para muchos es ofensa o tropiezo (v. 17; cp. 9.42; 14.27, 29).

El concepto de «misterio» (vv. 21-25: la parábola de la lámpara) en Marcos debe ser analizado en, a lo menos, siete niveles de significado.

1) A un primer nivel, el término le sirve a Marcos de artificio literario para resaltar la importancia de las palabras de Jesús como clave de

interpretación de su ministerio (supra).

2) Seguidamente, el autor también parece combatir una de las herejías que amenazaban la integridad del mensaje cristiano. Quiere evitar que se le dé al término una interpretación esotérica, propia de las religiones de misterio que comenzaban a surgir en los tiempos inmediatos al segundo Evangelio. Precisamente por esto, Marcos coloca dos sentencias de Jesús (que Mateo omite) después de la interpretación de la parábola del sembrador y los subraya con otro llamado de Jesús a oír (v. 23; cp. v. 9). A primera vista, las sentencias no tienen relación alguna con lo anterior ni con lo que sigue. Son, sin embargo, un puente interpretativo entre el primer cuerpo de parábolas y el segundo. El propósito de Marcos en la primera máxima es bastante claro. Quiere identificar las parábolas con una lámpara que no puede ser escondida. El mensaje del reino, dice, es como un candelero que ilumina todo nuestro entorno (v. 21; cp. Sal. 119.105). Para enfatizar esta verdad, Marcos hace un doble juego de palabras: «Porque nada hay oculto (krupton) si no es para que sea manifestado (fanerothê), nada ha sucedido en secreto (apókryfon), sino para que venga a ser descubierto (fanerôn)» (v. 22, BJ). Paradójicamente, el propósito del «misterio» es iluminar, no ofuscar. Durante siglos, la iglesia romana escondió el evangelio en la envoltura de un lenguaje y de una liturgia antiguos. En muchos sectores, esto ha comenzado a cambiar. Al mismo tiempo, las iglesias protestantes ceden a la tentación de cerrar el mensaje entre las gruesas paredes de costumbres y prohibiciones alienantes y de un lenguaje «evangélico» que suele ser incomprensible para los no iniciados.

3) El concepto de «misterio» tiene relación con el «secreto mesiánico». Jesús no quiere que el mensaje del reino sea reducido a los hechos espectaculares de un curandero (1.44; 3.12; 4.43; 7.24, 36; 8.26; 9.9, 30) ni tampoco a las enseñanzas maravillosas de un líder carismático. Es por eso que la segunda sentencia cambia de imagen, aunque no hay un quiebre en el sentido total. Aprovechando un método literario que usará repetidas veces, Marcos liga las dos sentencias por medio de términos alusivos (que en este caso son de medición): «almud» (módion, un latinismo), «medida» y «medir» (de mé- tro). A través de este puente literario, Marcos nos alerta a la función evaluativa de las parábolas. Durante la primera parte del «sermón» Jesús ha insistido en que se debe prestar atención a la palabra. Ahora advierte que debemos tener cuidado con lo que escuchamos (v. 24, BJ). Después siguen dos dichos sin ninguna explicación. Según una antigua interpretación, estas sentencias apoyarían la tesis de un dualismo de cuño apocalíptico entre aquellos que han recibido los secretos del reino (v. 11) y «los de afuera» («el que no tiene», v. 25). Los iniciados deben medir (es decir estudiar la Palabra, conocer la doctrina) y serán también medidos con una vara diferente de la que se aplica a los no iniciados en

²³⁴González, HIC, vol. 1, pp. 70-72.

²³⁵Schmid, pp. 142-143s.

²³⁶Debemos los argumentos en la siguiente sección a Meyers, pp. 177-185.

los secretos del reino. Estos últimos perderán aún el poco conocimiento sobre Dios que poseen (Mt. 13.12; Lc. 19.11-27). Esta interpretación equivocada del pasaje da pie a una práctica cristiana sectarista que desprecia a los «inconvertidos» y rechaza a los «impíos». Pasa por alto el contexto de todo el pasaje y lo aísla del sentido global de las Escrituras y del mensaje del segundo Evangelio.

Otra interpretación, más tradicional, es literalista. Jesús nos llama a cuentas y nos responsabiliza por lo que hacemos con el mensaje que hemos recibido de él en estas parábolas. Nos incita a ser consecuentes con nuestra retórica, porque con la misma medida con que medimos a otros seremos medidos (cp. Mt. 7.1-6; Mt. 23.35; Lc. 6.37-38). Por irresponsabilidad podemos perder las bendiciones que tenemos (Mt. 25.14-30). Este acercamiento es válido e importante como tal, aun cuando no necesariamente tiene que ser el único significado que Jesús le quiso dar a esta máxima, ni tampoco la intención fundamental de Marcos.

«Todo punto de vista es la vista desde un punto». Podemos interpretar estos dichos también desde otra perspectiva, tomando en cuenta datos exegéticos que generalmente son pasados por alto. Para comenzar, estos dichos están estructurados como refranes semíticos. Si son proverbios populares, podemos suponer que el público de Jesús y de Marcos, a diferencia de nosotros, entendía muy bien su sentido. Formaban parte de la sabiduría convencional. De allí que el texto no ofrece explicación. En segundo lugar, Marcos, sin excepción, usa la advertencia blépete (v. 24 «Mirad a lo que oís»; ¡Presten atención!) para prevenir a los discípulos y a sus lectores contra las falsas doctrinas y prácticas de los enemigos del reino (cp. 8.15; 12.38; 13.5, 9, 23, 33). ¿Por qué habría de ser ésta una excepción? Luego, el evangelista estaría refutando una falsa ideología que, como muchos conceptos errados, se expresaba en los dichos populares.²³⁷ Esta no es una conjetura. No olvidemos el referente veterotestamentario de estas parábolas. Ezequiel, después de la parábola (cap. 17) que sirvió de «texto» para el mensaje de Jesús, también cuestionó un refrán popular (Ez. 18.1-2; Isa. 14.4; Hab. 2.6).²³⁸

¿Cuál es, entonces, la falsa ideología que subyace a estas convenciones «dadas»? Según esta interpretación alternativa, ambos refranes (vv. 24-25) reflejan el fatalismo o determinismo ideológico que se reflejaba en la cosmovisión sociorreligiosa de los judíos en los tiempos de Jesús. También está presente en las dos grandes ideologías materialistas de nuestro tiempo

²³⁷Walter Brueggemann, *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile*, pp.15,115, Fortress Press, Philadelphia, 1986, comenta que las realidades estáticas, de muerte, se pueden reducir al lenguaje predecible de los «slogans» y clichés. La tarea pastoral del profeta es empujar a la comunidad eclesial más allá de los «parámetros imperiales» con el anuncio de que aquello que el imperio asegura ser imposible es precisamente aquello que el Dios de lo imposible es capaz de hacer.

²³⁸Ver también en TDNT vol. v., p. 748 sobre el uso irónico de los proverbios semitas.

y en la forma de actuar de muchas instituciones eclesásticas. Es la ideología que impera en Hispanoamérica. Esta falsa cosmovisión asegura que las personas valen por lo que producen («con la medida con que medís os será medido...») y cuanto más produzcan cuanto más recibirán («... y aún se os añadirá»). Por tanto, los que controlan los recursos esenciales para una vida plena en este mundo prosperarán («al que tiene se le dará...») y los desposeídos perderán aun lo poco que poseen («...lo que tiene se le quitará»). En consecuencia, es necesario ajustarse a las reglas del juego para poder sobrevivir dentro del statu quo.

Sería ésta la verdadera intención de Jesús: desmitificar la ideología de poder de su tiempo? Típicamente, Marcos nos ofrece, tal vez, una clave redaccional analéptica que refuerza esta interpretación. El verbo en la frase «se le dará más» (v. 25) contrasta con el v. 7, en donde la semilla «no dio fruto» porque fue ahogada por «el engaño» (v. 19) del materialismo. Lo «más» que el mundo nos ofrece, dentro de los valores del reino, es «no-fruto». Esta filosofía materialista pertenece, en realidad, al antirreino. En fin, Jesús ha refutado el «realismo» egoísta de los escribas y de sus discípulos que limitaba su visión y la nuestra acerca de las implicaciones liberadoras y transformadoras de la siembra y de la cosecha del reino.

4) La vocación profética de Jesús ha comenzado a traerle problemas. Los escribas le acechan. Por esta razón, tiene que tomar la precaución de «hablar en clave», por el momento. Únicamente los que están más allegados a él estarían en condiciones de comprender las implicaciones subversivas del mensaje del reino a los ojos de los que manipulan las instituciones religiosas apóstatas de los judíos.

5) El quinto nivel de significado del «misterio» tiene que ver con el «cómo» de la cosecha del reino. (La respuesta al «cuándo» la encontraremos en el segundo sermón de Jesús 13.45). La parábola del crecimiento de la semilla (vv. 26-29) responde profundizando en la parábola del sembrador (vv. 3-9). En medio de la ardua lucha por extraer algún rendimiento del árido suelo palestino, el campesino no tiene derecho a esperar una cosecha grande. Lo que no se pierde por la rapacidad de las aves o la dureza del terreno desaparece debido a la avaricia de los terratenientes a quienes debe pagar una parte sustancial de sus ingresos (v. 18; cp. el contexto social en Mt. 21.35; Lc. 19.21). Se ha calculado que, en vista de esta situación, los campesinos de Palestina podían esperar una ganancia de 7 por 1, y en períodos de abundancia, tal vez 10 por 1. ¡Pero qué contraste con la abundancia de la parábola! La cosecha se multiplica al 30, al 60 y hasta al 100 por 1.²³⁹ Así, dice Jesús, es el reino de Dios (v. 26). En medio de la ambigüedad y desesperanza del «ahora» y el «aun no»

²³⁹El símbolo arameo para el número 1 se usaba también como signo de multiplicación. Cp. Jeremías, *Teología...*, p. 165.

del reino, la esperanza de la «cosecha escatológica» sustenta a los que sufren por la causa del reino de Dios. Es también esta promesa del cumplimiento del jubileo de la tierra lo que sustenta a muchos campesinos en América Latina en medio de sus situaciones de extrema injusticia. Ambas dimensiones de la esperanza del reino se conjugan en Isaías 55.1-5,10-13.

6) Sin embargo, en los vv. 26-2 (la parábola de la semilla que crece), Jesús advierte que el proceso de germinación y fructificación del evangelio está en las manos inescrutables de Dios. No tenemos control sobre el «éxito» o «fracaso» de la «empresa» misionera, evangélica o social (Sal. 127.1-2). Repetimos: esto tiene relativamente poco que ver con la «ineficiencia» del sembrador. En los terrenos áridos de Palestina, la semilla era abandonada a su suerte. Crecía «de suyo» (RVR, gr. *automate*, v. 28) y cómo acontece, el agricultor no sabe (v. 27). Es parte del «misterio» del reino.

7) Al nivel más fundamental (vv. 30-32), el misterio del reino representa el contraste radical entre la realidad que ahora experimentamos y lo que algún día, por la gracia de Dios, será. El grano de mostaza que se siembra junto a otras semillas (Mt. 13.24-30, 36-43) y que llegará a ser «la mayor de las hortalizas» (vv. 30-32), representa el nuevo orden del reino. Crece, con personas comunes y corrientes, en medio del viejo orden. «¡Así es el reino!» (vv. 26,31; cp. Mt.24-30, 36-43) Las pequeñas comunidades cristianas en Roma y Palestina, acosadas de todos lados y buena presa para las herejías incipientes, tomarían mucho ánimo de estas parábolas. El mismo mensaje consuela también a las pequeñas y perseguidas comunidades eclesiales de base en Indoamérica, así como a las iglesias acosadas en los barrios hispanos de Chicago y de Los Angeles. «¡Así es el reino!» Hoy, el sermón de las parábolas debe alertarnos cuando nos sentimos tentados a manipular el éxito de «nuestra iglesia» (o «empresa misionera», proyecto social o equipo evangélico) en función de grandes números, dinero y prestigio, o de poder eclesiástico y político. El gran tamaño del arbusto y la extensión acogedora de sus ramas es parte del «aun no» del reino. (Nótese los paralelos con Ezequiel 17.6, 22s). Al mismo tiempo, el reverso de la parábola es una denuncia velada a los «cedros» del antirreino. En un lenguaje parecido al de la última parábola, Ezequiel 31.2-6s emite un juicio contra la altivez del faraón de Egipto y de todos los faraones de nuestro tiempo. ¡Así también es el reino de Dios!

Cuadro Ch
(Mr. 4.35-5.43)

Dato histórico	Cruce del mar 4.35-41	El En- demoniado gadareno 5.1-20	La hemorroísa 5.24-34	La hija de Jairo 5.21-23, 35-43
Enlace	El mar 4.35	El mar 5.1	-----	El mar 5.21
Problema agudo	Gran tempestad 4.37	El hombre endemoniado 5.2-6	12 años enferma 5.25-27	Agoniza (12 años) 5.23
solicitud de ayuda	¡Socorro, perecemos 4.38	se arrojó al agua 5.6	Tocó su manto 5.27-28	¡Sálvala, vivirá! 5.23
Respuesta de Jesús	¡Calla, enmudece! 4.39	¡Sal! 5.8	Tu fe te ha salvado. 5.34	¡Levántate! 5.41
Reacciones	Temor 4.41	Separación: demonios, 5.7; vecinos, 5.14-17	Resistencia discípulos 5.31	Multitud/endechadores, mofa 5.40
Transformación	Bonanza 4.39	Social: pérdida cerdos, 5.11s, personal: negocio 5.15	Vida	asombro 5.42

Marcos concluye su narración del sermón de Jesús reiterando la explicación del Señor en los vv. 11-12: que el mensaje del reino, «cifrado» en parábolas, es para los que lo pueden y quieren entender, con explicaciones más amplias para los discípulos. El «misterio» se ha develado: el mensaje radical del reino penetra nuestra historia «dada» y socava sus presupuestos. Los pone en entredicho. Mientras aguardamos el desenlace, nos sostiene una «paciencia activa» que se fortalece en la esperanza del Dios de la cosecha abundante y del árbol del señorío de Jesucristo que algún día albergará a toda la creación (Is. 11.9).

b. Los milagros también son parábolas **(4.35-5.43)²⁴⁰**

i. Jesús calma la tempestad (4.35-41)

²⁴⁰Este es el título de un libro por Plutarco Bonilla, Editorial Caribe, Miami, 1978.

- ii. El endemoniado geraseno (5.1-20)
 iii. La hija de Jairo y la mujer hemorroísa (5.21-43)

Inmediatamente después del sermón de las cuatro parábolas (incluyendo la explicación en 4.10-20), sigue un «sermón dramatizado» en dos partes. Sin tomar ni siquiera un momento para descansar, Jesús se lanza otra vez a veinticuatro horas de acción plena a favor de los demás (4.35; 5.1, 21, 35; 6.1; cp. comentarios a 1.21-29). El pasaje se ubica en el corazón del ministerio de Jesús en la primera mitad de Marcos (ver el Cuadro A en la Introducción general). El episodio de la tempestad (4.35-4.41) sirve de puente con la sección anterior, y la visita de Jesús a Nazaret (6.1-6a) con la sección que sigue. Este grupo de milagros forma un cuerpo coherente dentro del «ir y venir» misionero de Jesucristo como se pueden observar en el Cuadro CH de más arriba.

El tema central de todo el pasaje es la autoridad de Jesucristo sobre los poderes de la muerte. El primer conjunto de dos milagros (4.35-5.20) enfatiza particularmente su señorío sobre los poderes satánicos. El doble milagro en 5.21-43 destaca su señorío sobre la muerte.

i. Jesús calma la tempestad (4.35-41)

La introducción a esta escena («aquel día», vv. 35-36; cp. 4.1) sirve de enlace entre «el sermón de las parábolas» y «el sermón de los milagros». En esta perícopa Marcos usa «la técnica del contraste». Es un drama en tres actos: (1) la furia del huracán vs. el descanso de Jesús (vv. 37-38a), (2) la desesperación de los discípulos vs. la autoridad de Jesús (vv. 38b-39a), (3) la calma de los elementos vs. el temor de los discípulos (vv. 39b-41). La narración muestra paralelos notables con un drama que ya hemos estudiado: la curación del hombre con espíritu inmundo en 1.23-27 (ver el Cuadro D).²⁴¹

Cuadro D

El endemoniado (1.23-27)	La tempestad (4.35-41)
Presentación del enfermo v.23	Descripción de la tempestad v. 37
El endemoniado interpela a Jesús vv. 23b-24	Los discípulos gritan a Jesús, v. 38
Jesús reprocha y conjura al demonio: «¡Cállate!» v. 25	Jesús reprocha y conjura la tempestad, «¡Calla!», v. 39
La transformación de una persona v. 26	La transformación de una realidad, v. 39
El efecto sobre los testigos: asombro, v. 27	El efecto sobre los testigos: temor, v. 41

²⁴¹León-Dufour, *Estudios del evangelio*, vol. I, p. 299, citado sin referencias por Pronzato.

La estructura interna de estas perícopas nos lleva a la siguiente conclusión: Marcos quiere ubicar la oposición al reino en el contexto de una lucha a muerte entre Jesucristo y Satanás, lucha que afecta a toda la creación. Lo hemos observado ya en el comentario a 1.21-28 y 3.20-29.

El tono dramático y agitado y los detalles minuciosos, al mismo tiempo «vivos y descuidados», indican que toda la narración procede de un testigo ocular, probablemente Pedro. Las indicaciones temporales (el mismo día, al anochecer) son omitidas en todo o en parte por Mateo y Lucas. Solo Marcos dice que los discípulos «tomaron a Jesús como estaba» (sin desembarcar, v. 35; cp. 4.1). Solamente Marcos menciona las «otras barcas» (¿presenciaría el milagro?)

El «mar» de Galilea puede estar en un momento tan apacible como un espejo y al siguiente totalmente tormentoso, debido al efecto intermitente de los vientos solanos que soplan a través de estrechos desfiladeros que bordean el lago.²⁴² Los otros sinópticos describen la tormenta en términos más concisos, aunque menos dramáticos que Marcos. Jesús duerme tranquilamente «en la popa» seguramente recostado sobre el cojín de cuero que cubría el asiento del remero (v. 38). Solo Marcos proporciona este detalle. El terror de los discípulos aumenta con la oscuridad de la noche (v. 35). «¡Maestro!» claman. «¿Es así como dejas que nos ahogemos?» (v. 38 BL). Los otros sinópticos suavizan esta pregunta tan directa, tan tosca, tan realista (cp. Mt. 8.25; Lc. 8.24). Despabilado, Jesús «repren- dió al viento y dijo al mar: ¡Calla! ¡Enmudece ('ponte un bozal')!»²⁴³ dos confrontaciones marcadas que tienen sus respectivos resultados dra- máticos: calma y bonanza. El duro tono de reproche de Jesús a sus discípulos por su cobardía e incredulidad («¿Todavía no tienen fe?», v. 40 BL) es el inicio de una larga serie de reproches que el Señor les dirigirá de aquí en adelante por no entender quien es él verdaderamente (cp. 7.18; 8.17s; 21.32s; 9.19; 16.14). El milagro concluye con una emoción (temor) y con una pregunta inquietante: «¿Quién es éste, que aun el viento y el mar le obedecen?» (v. 41).²⁴⁴

Marcos es el único evangelista que llama al lago de Genesaret mar de Galilea. Lo hace, aparentemente, por razones teológicas. Para Marcos, como para los autores veterotestamentarios, el mar es símbolo del caos amenazante. Es también una barrera que se interpone al plan de Dios. Esta y la siguiente perícopa cumplen una función pedagógica en el pro-

²⁴²La violencia y brevedad de la tormenta se explican por el efecto térmico sobre un lago rodeado de montañas áridas. Con todo, esto no sería una novedad para un grupo de pescadores experimentados. La tormenta repentina y la calma absoluta que sigue tienen para Marcos un simbolismo teológico. Schnackenburg, p. 127.

²⁴³Pronzato, vol. i, p. 240, observa que en los idiomas semitas los vientos «ladran». De ahí la orden de Jesús.

²⁴⁴Para más detalles exegéticos cp. Taylor, pp. 311-318. Ver también Schmid, pp. 154-156.

pósito del autor. Marcos quiere hacer resaltar el carácter demoníaco de este huracán, como también de las tormentas que acosaban a las iglesias en su tiempo. «¡Enmudece (v. 39)!» es la misma palabra, aunque en un imperativo más enfático, que Jesús usó con el espíritu inmundo en 1.25 y que volverá a usar con otro demonio en 9.25.

De una manera dramática el pasaje nos confronta con la doble imagen de Jesucristo: el Hijo de Dios y también hombre de carne y hueso.²⁴⁵ Aquel que se manifiesta como el Señor de los elementos con la sola orden de su palabra es el mismo que momentos antes dormía, tan agotado por el cansancio de sus labores que ni siquiera se despertó con el estruendo del huracán y el impacto de las olas.²⁴⁶ En todo su evangelio, Marcos mantiene muy tirante la tensión entre la humanidad plena y la total divinidad de Jesucristo. Jesús de Nazaret dominó al mar, al huracán y al demonio en su calidad de Dios humanado y lleno del poder del Espíritu (cp. Fil. 2.58; Hch. 2.22; 10.38). Para la iglesia primitiva, como también para nosotros, esta historia tiene como objeto proclamar en forma insoslayable la autoridad de Jesucristo sobre todos los «principados» maléficos en la creación. Ambas narraciones nos invitan a confrontar estos poderes con la autoridad del mismo Espíritu divino que habita en la iglesia y en cada creyente.

Jesucristo el Señor de los huracanes que nos asolan

El mensaje de este relato es, sin lugar a dudas, pertinente para nosotros hoy en nuestro contexto. Si en Mateo fueron «los hombres» en general quienes se maravillaron (Mt. 8.27), en Marcos son los discípulos. Ellos son y nosotros somos los «miedosos» y «cobardes». Nuestra fe en Jesucristo, dice Marcos, debe mantenerse frente a todos los asaltos de las potencias adversas a Dios y al mensaje del reino. Si no tenemos esta calidad de fe no alcanzaremos a comprender el mensaje acerca del reinado de Jesucristo sobre todos los poderes.²⁴⁷ Los discípulos aun no le percibían como Hijo de Dios. Nosotros sí. Pero ¿por qué? Gracias a su vida entre nosotros, la pregunta de asombro de los discípulos (v. 41) la podemos hoy expresar así: «¡Un hombre como éste solo puede ser Dios!»

Podemos aplicar esta historia a varios niveles de nuestra experiencia cristiana. A nivel personal el relato nos dice que «viajar con Jesús es viajar en paz, pese a las posibles tormentas» de dolor, de las dudas e incertidumbres y de la ansiedad.²⁴⁸ Cuando clamamos a él en nuestra deses-

peración, la voz autorizada de Jesús («A tu reprensión huyeron»; Sal. 104.7) nos trae paz. Sin embargo, no debemos olvidar que esta realidad no se concreta en un vacío; que la paz no es abstracta ni unidimensionalmente «espiritual»; que los dolores, las dudas, incertidumbres y ansiedades tienen sus causas y que éstas nunca están divorciadas de situaciones sociales cuya complejidad muchas veces excede a nuestra comprensión. Aquí también urge la palabra autorizada de Jesucristo. Su «reprensión» a los vientos (v. 39) repite la misma palabra que en la versión LXX del salmo arriba citado, así como de otro salmo (106.9): «Reprendió al Mar Rojo y lo secó». La cita nos remite a la historia del éxodo: la liberación de Israel de Egipto que estaba tan presente en la memoria nacional judía.

«¿No tienes cuidado que perecemos?» Durante las persecuciones en los tres primeros siglos de nuestra era, algunos escritores llegaron a identificar la nave con la iglesia en medio de las tormentas de la persecución.²⁴⁹ A pesar de la dudosa alegoría, podemos identificarnos con ellos en un punto. En medio de toda esta violencia y pecado, a veces nos sentimos tentados a pensar que Jesucristo está dormido, que nuestro barco se va a hundir. Quisiéramos clamar: «¿Es así como dejas que nos ahogemos?» (v. 38, BLA). No obstante, si hemos entendido bien a Marcos, en la aparente impotencia del Señor radica el secreto de su autoridad sobre los poderes de este siglo. Como nos enseña una experiencia similar de Pablo, el mundo y la iglesia necesitan de personas que puedan enfrentarse con valentía y autoridad a la violencia que nos envuelve (Hch. 27.22-26). Esta misma autoridad (por la vulnerabilidad de la cruz y el poder de la resurrección) sostiene a miles de creyentes que sufren por su testimonio valiente y fe militante en muchos lugares del mundo. Y para comprender mejor las dimensiones en que actúa el poder de Satanás en oposición al reino de Dios, tenemos que considerar el siguiente episodio.

ii. El endemoniado geraseno (5.1-20)

La gran mayoría de los comentaristas admite la originalidad petrina de este pasaje, en el que aparecen únicamente dos pequeños comentarios redaccionales de Marcos (cp. vv. 1, 8). Este reconocimiento es tanto más notable dado el tema de la pericopa. El relato se estructura como un drama en cinco actos, cada cual con su dinámica particular: I. El hombre y sus conciudadanos (vv. 3-5); II. Jesús, el hombre y los demonios (vv. 6-10); III. Jesús, Legión y los cerdos (vv. 11-13); IV. Jesús y los habitantes

²⁴⁵Martin, p. 12s.

²⁴⁶Schmid, p. 156.

²⁴⁷Schnackenburg, pp. 127-129.

²⁴⁸Cp. William Barclay, *El Nuevo Testamento Comentado: Marcos*, La Aurora, Buenos Aires, 1974, pp. 130-131.

²⁴⁹De hecho, éste es el símbolo muy conocido del Consejo Mundial de Iglesias.

²⁵⁰J. Calloud, G. Combet y J. Delorme en León-Dufour (ed.), *Milagros...*, pp. 149-156.

(vv. 14-17); y V. Jesús y el nuevo sujeto (vv. 18-20).²⁵⁰ En cada uno de los últimos cuatro actos del drama se repite la palabra «rogar», con varios sujetos y objetos (cp. vv. 10, 12, 17, 18).

La narración de Marcos presenta algunos problemas textuales. Hubo tres aldeas denominadas, respectivamente, Gadara, Gerasa²⁵¹ y Gergesa. Las tres aparecen en uno que otro de los textos antiguos de los sinópticos. Todas ellas están localizadas a cierta distancia del lago aunque en diferentes localidades. Con todo, Marcos se refiere únicamente a «la región» (v. 1) que más tarde él mismo identificará como Decápolis (v. 20): la confederación de «diez» ciudades helenísticas en el lado oriental del Jordán.²⁵² Puede ser que el lugar del exorcismo fuese una antigua ciudad llamada Gergesa, en las inmediaciones de Tiberíades, que hoy los peritos identifican con Kersa (Jersa). A dos kilómetros de estas ruinas se encuentra una ribera escarpada, como en el relato (v. 13).²⁵³ Se dice que hay cuevas y ruinas en las inmediaciones que pueden haber servido de tumbas, lugares en donde, en la creencia semita, habitaban los espíritus inmundos. Mateo resume el relato de Marcos considerablemente pero habla de dos endemoniados en lugar de uno (Mt. 8.28). Lucas se apoya bastante en Marcos aunque no es tan gráfico como él (Lc. 8.27 y Mr. 5.2). Por cierto, el estilo menos pulido y más descriptivo de Marcos demuestra su mayor originalidad. «Dios Altísimo» es un apelativo característicamente pagano para la divinidad. El nombre «Legión» (un latinismo) designa una unidad militar romana de más de 6,000 hombres. El intercambio entre el singular y el plural en el discurso del endemoniado (vv. 9-13) resalta el desdoblamiento de su personalidad. Los demonios ruegan no ser expulsados de la región y piden permiso para poseer una piara de cerdos, en concordancia con la creencia antigua de que los espíritus maléficos se asociaban con lugares determinados y no podían existir en el mundo incorpóreamente. La presencia de los porcinos en la región indica que la mayoría de los habitantes de la región eran paganos. Los porqueros corren a dar aviso en la aldea más cercana, cuyos habitantes acuden para verificar lo sucedido, sienten temor en vez de fe e imploran a Jesús que se retire.

Por último, Jesús no permite que el hombre se una a su grupo y en aparente contradicción al «secreto mesiánico» lo envía a testificar entre su propia gente. El título «Señor» (Kúrios; v. 19) en los labios de Jesús

²⁵¹Gadara era una fortaleza importante de origen helenista que se encontraba al sudeste del lago, en la actuales ruinas de Um el-Qeis. Gerasa (de *gérantes*, veteranos) fue una ciudad helenística al este del Jordán, de origen alejandrino. Sus impresionantes ruinas se encuentran en la actual Jerash. Ver HPJTJ, pp. 185-190, 206-214.

²⁵²Ver DIB, pp. 157-158. Para un tratamiento más amplio ver «Las ciudades helenísticas» en HPJTJ, vol. II, pp. 126-140s.

²⁵³Ver DIB, p. 241. Cp. las diferentes perspectivas de Taylor, p. 321; Schmid, p. 158; Schnackenburg, pp. 131-132 y Myers, p. 190.

sería equivalente a Dios; sin embargo, la comunidad pospascual lo identificaría indudablemente con Jesús. Enviado por Dios y por Jesús, la misión del endemoniado, más allá a la región de la Decápolis (vv. 19-20), tiene importantes implicaciones misionológicas que luego exploraremos.²⁵⁴ Los únicos lugares donde Jesús conversa directamente con los demonios es en los dos exorcismos (1.21s y 5.1s) en que Jesús inicia nuevas fases de su ministerio.

Las semejanzas entre el primero de estos eventos y el «exorcismo» de la tempestad (4.35-41) son notables. Únicamente la ubicación geográfica y los protagonistas cambian. Tal parece que Marcos quiso que las dos historias se relacionaran. Si en el primer exorcismo Jesús confronta los poderes de la religión oficial, en éste se opone, también, simbólicamente, a la violencia de los poderes del estado.

Jesucristo el problematizador

El relato que acabamos de analizar no es una alegoría acerca del estado espiritual de una persona. Tampoco podemos evadir sus implicaciones alegando su incompatibilidad con una comprensión más «científica» de la posesión demoníaca. «Según el pensamiento judío, el prodigio se manifiesta no solo en el ámbito de la creación natural, sino en un contexto histórico».²⁵⁵ El episodio tiene evidentes aplicaciones al contexto social en que nos movemos. Y también nos interpela personalmente. Queremos, entonces, estudiar el pasaje desde tres perspectivas complementarias: A) como un evento comunicativo y problematizador; B) como un exorcismo que impacta sobre las mismas estructuras demoníacas que hoy nos oprimen; y C) como un desafío a adoptar un nuevo estilo de misión y de evangelización.

A. La comunicación del mensaje de Jesucristo

El evangelio tiene como objetivo final efectuar profundas transformaciones en todos los niveles de nuestra vida. Esto significa que el mensaje del reino es problematizador. En los diversos diálogos que encontramos en el exorcismo de Gerasa encontramos dos niveles de transformación. Se transforma la vida de un hombre y hay cambios en el orden de la comunicación social y de las relaciones entre los personajes principales. Así se conjugan las dimensiones personales y sociales del evangelio del reino.²⁵⁶

²⁵⁴Taylor, pp. 321-328.

²⁵⁵León-Dufour, *Milagros...*, p. 26.

²⁵⁶La exégesis siguiente se apoya en el análisis semiótico de Marcos 5.1-20 por Calloud, Combet y Delorme en León-Dufour (Ed.), *Milagros...*, pp. 164-177. La «semiótica» es una disciplina de análisis semántico que nos ayuda a dilucidar los varios niveles de mensaje en el texto.

La dinámica del texto se mueve en sentidos contrarios. Los protagonistas experimentan «transformaciones», tanto negativas como positivas, por la tensión entre el poder demoníaco y la autoridad de Jesucristo. En el contexto de las relaciones humanas, el endemoniado ha pasado de un ser sociable a un ser antisocial. Por el poder de Jesucristo, su incomunicación se transforma en comunicación. Como veremos, lo contrario ocurre con los demás habitantes de Gerasa.

De la comunidad al individualismo. Por naturaleza, el ser humano es un ente social. La vida humana normal, por virtud de la creación, es una vida comunitaria. Lo contrario, el individualismo, pertenece a la «normalidad» del pecado y de la muerte. Es en realidad anormal porque contradice el propósito divino para sus criaturas. En el caso que nos ocupa, el grupo de Jesús y de sus discípulos forma una pequeña comunidad que desembarca en Gerasa. Aunque el relato no nos habla acerca de la condición del geraseno antes de iniciar la historia, debemos suponer que el endemoniado no siempre estuvo así. ¿Qué transformaciones negativas ocurrieron en su vida y en su medio ambiente para que llegara a la situación en que le encontramos en los vv. 2-4? Es un ser antisocial (se esconde en el ámbito de los muertos). El extremo individualismo («grillos y cadenas») en que ha caído el hombre por el efecto del demonio simboliza, también, la situación de nuestra sociedad.

Esta estructura de muerte nos es muy conocida y su origen es demoníaco. El valor de las personas y de las naciones se mide por su fuerza física, su machismo, su capacidad de proteger los «derechos propios» o «intereses nacionales» sin importar la destrucción que esto pueda causar a los demás. «Rambo» es una caricatura de este síndrome individualista hiperdestructor y demoníaco. Esta es la situación de las grandes potencias económico-militares de nuestra sociedad americana y también de muchas instituciones religiosas. Las mismas estructuras de muerte influyen demasiado en nuestra vida de iglesia. Como lo hizo Jesús, debemos confrontar los elementos demoníacos en nuestras iglesias y sociedades con el poder de la Palabra.

De la incomunicación a la comunicación. El individualismo conduce a la incomunicación, lo cual es sinónimo de muerte. Lo tipifican los alaridos incoherentes (v. 5) del desdichado hombre. El endemoniado (podría también aplicarse a una colectividad humana) ha perdido su humanidad. Como muchas personas en nuestra sociedad, él está reducido a un estado animal. Y esto no es totalmente por culpa suya. El individualismo y la incomunicación vienen por causa también de los pecados de la sociedad. Dios quiere sustraer al ser humano de su aislamiento para introducirlo a una nueva realidad que es plenitud de vida. Cuando el Señor se encara con los demonios, empieza a operar en el endemoniado un proceso de transformación (incomunicación-comunicación) que lo llevará más allá

aun de donde había estado antes de que los demonios se posesionaran de él. Jesús saca al endemoniado de su aislamiento, para reintegrarlo a su comunidad social. Le restaura su capacidad de comunicación y le envía de regreso al mundo con un cometido misionero, como quiere hacer con nosotros y con nuestras iglesias. El proceso se da de la siguiente manera:

1) La primera transformación en el relato comienza con tres acciones comunicativas: Jesús atravesó el mar y descendió de la barca (una doble acción misionera); y el endemoniado salió de los sepulcros (una respuesta desesperada; vv. 1-2), repelido, y a la vez atraído irresistiblemente a la persona de Jesucristo. Estas mismas tres acciones tienen que darse en nuestra acción evangelística: cruzar barreras, colocarnos en el mismo terreno que los evangelizados y discernir sus motivaciones ambiguas frente al desafío de Jesucristo.

La reversión del proceso de alienación requiere también tres «palabras»: una orden («¡Sal de este hombre, espíritu inmundo!»), una pregunta o conjura («¿Cómo te llamas?») y una autorización que se termina en la posesión de los cerdos (vv. 12-13). La orden, como siempre, choca con resistencia. La pregunta dramatiza el problema medular de la comunicación en cualquier contexto: desenmascarar la falsedad y mentira y develar la verdad. Las transformaciones personales y sociales en la perspectiva del reino de Dios requieren que se les ponga nombre a los poderes. La adopción de un término militar en el lenguaje popular «indica que la ocupación romana era una carga pesada» para la población.²⁵⁷ «Legión», un ente individual-colectivo (se expresa intercambiamente en singular y plural; vv. 9-13), tipifica el carácter destructivo (mortífero) de los poderes que controlan al individuo/sociedad (ver la siguiente sección). Conocer el nombre de un enemigo, en la cosmovisión judía, equivale a establecer dominio sobre él. Cuando los poderes políticos mencionan hoy los nombres de nuestras instituciones en tono halagador, están procurando dominar a la iglesia de Jesucristo. Los demonios quisieron dominar a Jesús dándole su título divino, sin embargo no pudieron vencerle. Jesús contraatacó demandando el nombre del enemigo. Denunciar, con nombres y apellidos, a los poderes en nombre de Jesucristo es la única forma de derrotarlos. El «hombre más fuerte» vence al «hombre fuerte» (cp. 1.7; 3.27). De la misma manera, la iglesia tiene que «nombrar los ídolos» que nos seducen (desenmascararlos).

Si ésta fuera una novela, el escritor tendría a su disposición tres desenlaces: a) restablecer la dignidad del hombre como sujeto social (una transformación personal), b) librar a la región de Gerasa de un antisocial (una transformación social) o, c) expulsar a Legión del país (una transformación con matices políticos). Con cualquiera de estos desenlaces se

²⁵⁷Lane, pp. 184-185n17; cp. TWGN, vol. v, pp. 68-69.

podría haber concluido la historia. Jesús, en cambio, efectúa las tres transformaciones, introduciendo resoluciones inesperadas. Cuando Dios comienza a actuar en todas las esferas de nuestra existencia, nuestras historias se complican. Porque Jesús es problematizador. El siempre cambia nuestros marcos de referencia. Esta es una verdad que generalmente pasamos por alto, tanto los que insistimos en la primacía de la conversión personal como los que propugnan la prioridad del cambio estructural.

2) La segunda transformación es inesperada. Jesús expulsa a Legión del endemoniado, pero no simplemente para regresar al hombre a su estado «normal» previo. Legión será expulsado, también, de la región, lo cual desencadena un proceso a la inversa: de la comunidad al individualismo, y de la comunicación a la incomunicación. Al contrario de la liberación del endemoniado, la acción de Jesús será causa de una posesión inusitada. Legión solicita y consigue permiso de Jesús para poseer una colectividad (una «cochinada»). Entra en un cuerpo animal e inhumano, incapaz de comunicarse, que corre ciega y desenfrenadamente a su propia destrucción. ¡Qué caricatura de nuestra cultura y sociedad!

3) El grupo social al que pertenece el que fuera endemoniado tiene delante de sí ahora las posibilidades de su propia transformación espiritual y social. Es una situación semejante a la de los samaritanos de Sicar (cp. Jn. 4.27-30, 39-42). Los gadareños, sin embargo, rechazando la evidencia de una vida transformada, sienten miedo e imploran a Jesús que se retire. Lo que podría haber sido una nueva comunidad y una comunicación totalmente transformada por el poder de Jesucristo se vuelve individualista e incomunicativa. ¿Por qué? La respuesta a esta pregunta nos permite entender por qué muchos rechazan a Jesucristo hoy. Los ciudadanos de Gerasa están en una situación ambigua. Es cierto que su país ha sido liberado de una amenaza y que la ley y el orden han sido restablecidos. Pero los gerasenos han perdido la base de su economía, por «culpa» de Jesús. ¡Los exorcismos, aun a nivel individual, siempre amenazan y alteran el orden social y económico (cp. Hch. 16.16-24)!

De hecho, la narración presenta varias alteraciones sociales en cadena. En contra de las convenciones y en forma desordenada, los porqueros (personas «inmundas») entran en la ciudad (v. 14). Esta acción causa que los dueños de los puercos dejen sus habitaciones confortables en la ciudad y salgan al campo en busca de sus porcinos. Sin embargo, no se dejan impresionar por el espectáculo de una persona que ha sido restaurada a su plena dignidad humana, sujeto de su propia historia. Tenemos la impresión de que a nuestros líderes poco les importa que la gente pobre y desdichada esté «sentada, vestida y en su juicio cabal» (v. 15). Para la iglesia, que reconoce que el cambio es por obra y gracia de Jesucristo, esta transformación debe ser motivo de alabanza y no de suspicacia. No

obstante, no siempre es así, porque el expulsar demonios es problemático para nosotros y para nuestras instituciones. Es así que la persona transformada por Jesús es ahora víctima de la incomunicación de los gerasenos. Esta verdad de Marcos es un presagio del rechazo de Jesús por Israel y por los «principados» en todas las épocas de la historia. Vulnerable, Jesús se retira sin defender su posición. Su misión a Gerasa aparentemente ha fracasado.

4) ¿Pero será así? ¡No! Aunque rechazado, el propósito de Jesús no ha sido frustrado. El endemoniado liberado se transforma ahora en un comunicador de la gracia divina. Pero el relato concluye con un giro inesperado. El hombre quiere permanecer con Jesús; unirse a su grupo de discípulos. Es una súplica muy natural. ¿No fue Jesús quien llamó a los discípulos a que dejaran todo para seguirle? ¿Acaso no necesita el nuevo creyente tener comunión con Jesús y con una comunidad cristiana para crecer? ¿No son sinónimos comunidad y comunicación? En este caso no, dice Jesús. «Si tú me sigues ahora, tendrías que romper con tu comunidad natural, el pueblo geraseno, donde yo quiero que testifiques». Hay situaciones donde comunión equivale a incomunicación. Cuando nos sentimos demasiado confortables en la comunión de nuestros hermanos en la fe podemos estar faltando en la comunicación del evangelio. Porque nos aislamos del mundo al que Jesús nos ha enviado a evangelizar.

A partir de la comisión de Jesús se abren para la persona transformada por la gracia de Dios una infinidad de posibilidades de comunicación y de comunidad. Primeramente a nivel del grupo primario (la familia, v. 10) y luego hacia una vasta población (Decápolis) que hasta el momento ha sido excluida de la Alianza. ¡Jesús no ha fracasado! Las cuatro escenas de este drama maravilloso terminan con un contraste dramático. En lugar de los gritos salvajes del endemoniado, escuchamos las exclamaciones maravilladas de los habitantes de Decápolis.

B. Poder demoníaco y violencia armada

Un comentarista²⁵⁸ postula que los varios relatos de exorcismo en Marcos tienen como propósito dramatizar en forma simbólica las incursiones cada vez más intensas de Jesús en el ámbito de los poderes, tanto religiosos como políticos. Aunque el segundo evangelio no fomenta una oposición abierta a Roma, este pasaje podría leerse como un cuestionamiento implícito (cifrado por razones de seguridad) de su predominio en un momento muy violento de la historia de Palestina. Las implicaciones de esta interpretación para nuestro contexto son obvias.

²⁵⁸El siguiente argumento y cuadro se basan en Myers, pp. 190-194 y en Bravo Gallardo, pp. 129-131.

En el exorcismo de Gerasa, todo el ambiente simbólico está empapado de impureza, violencia y muerte.²⁵⁹ Según varios estudios psicológicos, en sociedades dominadas (concretamente, por la fuerza militar) suelen manifestarse síndromes autodestructivos semejantes a las acciones del endemoniado.²⁶⁰ Por esta razón, la terminología militar que Marcos usa es muy significativa.²⁶¹ Una persona ha sido ocupada militarmente por Satanas. La violencia y brevedad de la tormenta se explican por el efecto térmico sobre un lago rodeado de montañas áridas. Con todo, esto no sería una novedad para un grupo de pescadores experimentados. La tormenta repentina y la calma absoluta que sigue tienen para Marcos un simbolismo teológico. La crónica de Josefo, uno de los comandantes judíos, testimonia de las atrocidades que perpetraron las legiones romanas en Galilea y Decápolis, durante el período de la sublevación judía (ca. 67-70). En estas circunstancias, la liberación del yugo romano parecería a los creyentes de las comunidades cristianas en Palestina y Roma tan increíble como la liberación de un endemoniado. En cualquier período de la historia, las iglesias que sufren por la violencia armada necesitan pruebas fehacientes, un signo dramático, para fortalecer su fe. Y el signo está aquí. El exorcismo del endemoniado, en medio de un pueblo marginado y oprimido, es una señal inconfundible del señorío de Jesucristo sobre los poderes. Estos, sin embargo, no sueltan su dominio con tanta facilidad. Tienen necesidad de seguir dominando y buscan otra esfera de acción (cp. vv. 10, 12), lo cual lleva a su destrucción. Los lectores de Marcos no podrían menos que notar la similitud entre los puerco ahogados en el mar y el fin desastroso de las huestes de Faraón en el Mar Rojo (Ex. 14.22-28). Esta señal inconfundible del poder de Dios mantiene firme la esperanza de los cristianos que hoy sufren por su fidelidad a Jesucristo.

Significativamente, el pasaje no justifica una respuesta violenta a la violencia. Todo lo contrario. Cuando la expulsión de Legión ocasiona la expulsión de Jesús por los propietarios gerasenos, el Señor no se defiende. Es vulnerable, «porque la vida, el reino no se imponen, solo se ofrecen...

²⁵⁹Tiberíades, la capital herodiana vecina de Gerasa, era considerada inmunda por los judíos porque había sido construida sobre un cementerio. Herodes tuvo que forzar a muchos judíos a radicarse allí. Cp. DIB, pp. 685-659. Cp. HPJTJ, vol. i, p. 444; vol. ii, p. 244.

²⁶⁰Ver P. Hollenbach, «Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. xlix, N° 4, pp. 573s. Cp. Gerd Thiessen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. T. Clark, p. 256, Londres.

²⁶¹El pasaje contiene varios términos de indudable connotación político-militar. «Legión»: una división de soldados romanos. «Piara» de cerdos, significa también un pelotón de reclutas. «Permitir» (v.13), significa también «orden de mando». La carga precipitada de los cerdos tenía el significado común de una «arremetida violenta» (cp. Hch. 7.5.57; 14.5), particularmente en una situación militar (1 Mac. 4.8, 30; 6.33, 47). TDNT, vol. v, pp. 467-470. Ver también a J. Duncan M. Darrett, «Contributions to the Study of the Gerasene Demoniac» en *Journal for the Study of the New Testament*, N° iii, pp. 4-6, Sheffield, Inglaterra, 1979.

La impotencia del amor rompe el círculo diabólico del poder del opresor», aunque, paradójicamente, no ha podido en este momento quebrantar la resistencia de las personas que se apegan a sus bienes.²⁶² Por esto es que el relato concluye con una nota evangélica. Cuando el Maestro envía al hombre recién transformado como su testigo, nos enseña una verdad fundamental. La resistencia más eficaz a los poderes es nuestro testimonio, en casa y por todas partes, acerca de las liberaciones efectuadas por Jesús en nuestras vidas y contextos personales. Tiene razón quien ha dicho que la proclamación del evangelio del reino es un clarinazo que desafía el orden establecido.²⁶³

C. Implicaciones misionológicas

Nombre sobre todo nombre es el nombre de mi Cristo;
ante tan glorioso nombre todos se postrarán.
Todas las fuerzas de oscuridad, de todo el mundo la humanidad;
todos los cielos y su potestad, todos se postrarán.
Nuestros ojos le contemplan, nuestro corazón le adora;
nuestra lengua hoy proclama: ¡Jesucristo es Señor!²⁶⁴

Los dos episodios que hemos estudiado tienen mucho que advertirnos acerca de la misión de Dios en nuestro contexto. En el relato de la tormenta, los discípulos preguntan asombrados, «¿Quién es éste, que aun el viento y el mar le obedecen?» La pregunta es aun válida. En todo lo que hemos visto acerca de Jesús en Marcos podemos notar una contradicción curiosa en lo que tiene que ver con la percepción general acerca de Jesús. Marcos deliberadamente contrasta el «no saber cristológico» de los enemigos de Jesús con el «saber» de sus seguidores. Contradictoriamente, los demonios saben quién es él (1.24, 34; 3.12; 5.7). El viento y las olas le reconocen y le obedecen. Sus enemigos «saben» que es un blasfemo (2.7), un loco (3.21) y un endemoniado (3.22, 30). Los discípulos, en cambio, no discernen aun quién es Jesús.²⁶⁵ Esto nos proporciona una pista acerca de un problema álgido en nuestras iglesias. ¿Sabemos quién (cómo) es Jesucristo hoy en Hispanoamérica? La pregunta sugiere que la evangelización tal vez tenga que comenzar en casa o en la iglesia antes de pretender evangelizar al mundo. Con este fin fue escrito Marcos. Empecemos a romper nuestros esquemas triunfalistas y parcializados acerca del Jesús divino. Conozcamos también al Jesús humano (cansado y dor-

²⁶²Bravo Gallardo, p. 139.

²⁶³Cp. Trocmé, *Mark*, p. 19.

²⁶⁴Bravo Gallardo, p. 125.

²⁶⁵M.A. Baughen, N° 93, *Cantos de Liberación*. San José, Costa Rica.

mido), al Jesús que fue rechazado por los gerasenos. Este es el otro lado de la moneda de su autoridad pasmosa ante las fuerzas espirituales y de la naturaleza. La misión a Decápolis y a todo el mundo comenzó a partir del «fracaso» de Gerasa.

iii. La hija de Jairo y la mujer hemorroísa (5.21-43)

Dos historias por el precio de una

Esta perícopa contiene un doble milagro, estructurado en forma intercalada, aunque esta vez no sea por un arreglo editorial del autor. Más adelante veremos que los dos milagros se relacionan arquetípicamente con otros dos en 7.24-37. En este pasaje, los dos milagros fluyen tan naturalmente del uno al otro (vv. 24, 35), en un crescendo dramático,²⁶⁶ que no hay duda de que esencialmente todo el episodio procede de un testigo ocular, probablemente Pedro. Característicamente, la narración de Marcos contiene detalles coloridos que no están en las otras recensiones. Las descripciones gráficas de las acciones y emociones de Jairo, Jesús y la hemorroísa; la actitud escéptica de los mensajeros de la casa de Jairo; la insistencia de Jesús en seguir adelante; las plañideras; las palabras de ánimo de Jesús y la burla que provocan; el mandato de Jesús a la joven en lengua aramea y la preocupación de Jesús por su bienestar físico, todos estos son toques realistas que los otros evangelistas no mencionan. En los dos episodios figuran de manera prominente las personas pobres y marginadas: las multitudes (vv. 21, 24, 27, 30) y una mujer enferma, paupérrima y proscrita. Para estos, Jesús tiene un amor especial. Y la hijita de Jairo nos recuerda del amor de Jesús por los niños (10.13-16).

Esta perícopa se debe estudiar con otro par de milagros que Jesús realizará más tarde entre gentiles (7.24-37). Jesús regresa a «la otra orilla», occidental y judía, del lago. Como en otras ocasiones (2.13; 4.1, 35; 5.1), la frase nos advierte que lo que sigue tendrá una función pedagógica.²⁶⁷ No se dice donde desembarcan; posiblemente fue en las cercanías de Capernaúm. Después del rechazo de Gerasa le espera otra vez una gran multitud. Se abre paso uno de los dirigentes de la sinagoga local, llamado Jairo (es uno de los pocos nombres personales en Marcos). Su hija agoniza. Le suplica venir a tocarla para que sane. Jesús no responde con palabras, actúa; de inmediato se dirige a la casa de Jairo. Hasta este punto, el relato ha tomado la forma de un milagro «normal». Pero esto cambiará mientras se interpone otra necesidad urgente en el camino de

Jesús. La referencia a los apretones de la multitud en ruta al domicilio del príncipe de la sinagoga nos prepara para una interrupción.

El episodio de la hemorroísa tiene todos los rasgos distintivos de los milagros bíblicos. Pero no es típico. El relato contiene detalles psicológicos adicionales que son muy realistas: el miedo de la mujer, su gesto atrevido, la pregunta brusca de los discípulos y la descripción de los sentimientos de Jesús. Además de esto hay diversos pensamientos íntimos que no encontramos en ningún otro lugar (vv. 28, 30).

El pasaje contiene algunas singularidades. Los doce años de la enfermedad de la hemorroísa corresponden a la edad de la niña. Esto puede ser una simple coincidencia o una manera de Marcos de relacionar la situación de las dos mujeres. La alusión difamatoria a los médicos (v. 26) no la relatan ni Mateo ni Lucas. Es un dato muy real de la lucha por la vida en muchos países aun hoy cuando la ciencia de la medicina ha avanzado tanto. La mujer se escondió en la multitud queriendo tocar a Jesús en secreto. Sabía que su contacto con cualquier persona la haría levíticamente impura tal como ella misma lo era (Lv. 15.19-27). La acción de la mujer de tocar el fleco del manto de Jesús supone, tal vez, una creencia popular «supersticiosa» en la virtud del contacto con algún objeto de un taumaturgo. Pero esto no inhibe la acción de Dios ni detrae de la fe sencilla de la mujer. La cura es inmediata. Marcos conjuga los verbos en el v. 29 para describir las acciones pasadas puntuales (tiempo aoristo) de «secarse» la hemorragia y de «sentirlo» en su cuerpo. En cambio, «estaba sana» (tiempo perfecto) describe las consecuencias permanentes del poder de Jesús. «En seguida» Jesús siente que poder curativo ha salido de su cuerpo. La pregunta «¿Quién ha tocado mis vestidos?» señala las limitaciones humanas de Jesús pero también abre una oportunidad para conocer a la que fue sanada personalmente.

La respuesta de los discípulos es irrespetuosa y superficial; en cambio, la mirada de Jesús a su alrededor (por el tiempo imperfecto del verbo) es larga y penetrante (v. 32). El temor de la hemorroísa se debe, según Marcos, al hecho de su sanidad, mientras que Lucas dice que es por temor a ser descubierta (v. 33; Lc. 8.47). Ante la mirada escrutadora de Jesús, ella se postra temblorosa delante de él y le cuenta «la verdad» de lo que ha hecho (v. 33). Las palabras de Jesús: «Tú fe te ha hecho sana» (v. 34) profundizan la idea imperfecta con que la mujer se acercó primero a él. Significativamente, dos veces en Marcos Jesús aprende algo importante de una mujer, aquí y en 7.28.

Mientras Jesús hablaba con la mujer llegaron mensajeros de la casa de Jairo para decirle que su hija había muerto y que desistiera de importunar al rabino. Lo que fue un «simple» caso de sanidad se ha vuelto ahora un problema «imposible». «Jesús...oyó» a los mensajeros (v. 36); el vocablo significa «oír por casualidad» y también «hacer caso omiso». Ambas

²⁶⁶Cp. Delorme, p. 49.

²⁶⁷El «mar» de Galilea simboliza en Marcos una barrera entre dos pueblos. Cp. De la Calle, pp. 129-130.

acepciones tienen sentido en el contexto de la narración. Sus palabras a Jairo contraponen la fe al temor (v. 37). Jesús solo permite que Pedro, Santiago y Juan lo acompañen hasta la habitación mortuoria, aunque Lucas sugiere que las multitudes estuvieron presentes también (Lc. 23.-49s). Los mismos tres discípulos estarán junto a Jesús en otras circunstancias (9.2; 14.33; 13.3). En el v. 38 Marcos usa el presente histórico en todos los verbos descriptivos de la situación que Jesús encuentra en la casa de Jairo. Jesús «ve (percibe) el alboroto», con la misma agudeza con que siempre percibe la necesidad humana. El desorden y la confusión son síntomas de muerte (5.5, 13). Las plañideras profesionales eran parte de la cultura oriental y refuerzan la convicción de que la niña había muerto. Es un país cálido y sin las técnicas de preservación de cadáveres los entierros se celebran dentro de plazos muy cortos.

Jesús entra en la antesala de la casa e increpa el desorden. Repudia la muerte (v. 39). Sus palabras («la niña duerme»), apoyadas por el relato escueto de Mateo 9.18-26, han dado lugar a la interpretación que la niña no estaba muerta sino en un estado de coma. Sin embargo, lo único que Jesús quiere indicar es la transitoriedad de la muerte y tal vez proteger el «secreto mesiánico». ²⁶⁸Las burlas de los presentes demuestran su convicción de que la niña había muerto. Enfatizan, también, la «imposibilidad» de la tarea que Jesús tiene por delante. No obstante, Jesús no quiere operar un milagro en un contexto de incredulidad; además de que los milagros en este «sermón» son principalmente para el aprovechamiento de los discípulos (la razón del «secreto mesiánico»). Marcos quiere que entendamos esto. Por tanto, Jesús «expulsa a la fuerza» a la multitud. Únicamente le acompañan los padres de la niña y sus tres discípulos. Cuando el Señor toma la mano de la difunta se hace otra vez ritualmente impuro por el contacto con un cadáver (Num. 5.2). ²⁶⁹Sus palabras a la niña, *taleithá, koum*, son una transliteración del arameo, luego traducidas para beneficio de lectores gentiles.

Como en otros casos, el evangelista pone énfasis en la rapidez del milagro: de inmediato (v. 42). La niña comprueba su sanidad andando con las energías propias de sus doce años. El estupor de los presentes es dramático: estaban «sumamente asombrados» («aturdidos» o «ecstasiados»; *ekstásei* solo aparece aquí y en 16.8 en el contexto de la resurrección de Jesús). El Maestro, sin embargo, les «encarga expresamente» guardar su secreto (1.25, 44; 3.12, etc.). Antes de retirarse, Jesús característicamente se preocupa por el bienestar físico de la muchacha. Poder comer demostraría además la totalidad de su restauración a la vida. ²⁷⁰«Dar de comer» (v. 43) y la satisfacción del hambre será uno de los hilos temáticos

en el resto de esta división de Marcos (6.37, 42; 7.27; 8.8), así como el tema del pan (6.7, 36s; 7.2; 7.27-28; 8.5s).

La salvación es plenitud de vida

En la segunda parte de su sermón (5.21-43), Marcos ha profundizado en el tema del señorío de Jesucristo sobre la vida. El doble episodio que aquí consideramos está pletórico de significados para la evangelización de la iglesia en nuestras tierras. Consideremos el pasaje a tres niveles.

En el relato encontramos tres veces la palabra «salvación» (*sozoo*). Traduce la raíz hebrea *yeshua* (gr. *iesou*). Puesto que conversaban en arameo, los interlocutores de Jesús en estos episodios no podrían menos que notar la relación sugestiva entre su nombre, el significado veterotestamentario de *yeshua* y su mensaje. «Salvación» en las lenguas semíticas significa sanidad física, bienestar espiritual y liberación de opresión e injusticia (p. ej. 2. S. 14.4; 2 R. 6.26; Isa. 37.35).

Todo el pasaje tiene que ver con la nueva vida de Dios en dos situaciones específicas (y también simbólicas) de muerte. Una joven agoniza y muere. Una mujer continuamente pierde sangre (el fluido vital). El contexto opresivo de su malestar es también de muerte. ¿Cómo se relaciona la salvación con esta situación? Primeramente, Jairo ruega que su hija sea salva *para que pueda vivir* (v. 24). ¿En qué consiste esta vida? Sin lugar a duda la prioridad de un padre es la vida corporal de su hija. Como buen judío, Jairo no sabría separar esta vida de la totalidad de la existencia humana. Poco después, la hemorroísa decide tocar el manto de Jesús para ser curada de una enfermedad incurable (v. 28). Cuando Jesús le dice: «Hija, tu fe te ha salvado», le ayuda a avanzar en su entendimiento de la salvación. Y luego añade: «Ve en paz». La paz (*shalom*), en el lenguaje veterotestamentario, significa bienestar total. Es una salvación integral que abarca todas las dimensiones de la vida humana. Por eso Jesús se dirige a la enfermedad física de la mujer con otro imperativo: «Queda sana ('completa', 'entera') ²⁷¹de tu azote». En el Nuevo Testamento hay varias palabras que se traducen «enfermedad», «dolencia», «azote», etc. La abundancia de términos indica que las dolencias eran entonces, como ahora, los síntomas más visibles del pecado.

En los tiempos bíblicos las enfermedades se percibían integralmente; no se divorciaba el mal individual del mal social. ²⁷²Más y más la ciencia reconoce hoy la interrelación de factores físico-individuales y socio-culturales en las dolencias que azotan a la humanidad. Los males de la sociedad inciden directamente en las enfermedades físicas y emocionales

²⁶⁸Ver las discusiones en Taylor, pp. 328-329, 341-342. Cp. Schnackenburg, p. 141.

²⁶⁹Bravo Gallardo, p. 131.

²⁷⁰La exégesis de este pasaje se apoya principalmente en Taylor, pp. 328-345 y Schmid, pp. 162-167.

²⁷¹DGNT, vol. viii, pp. 310, 311. Cp. Lane, p. 194.

²⁷²Ver «Teología de los milagros» en el comentario a 1.29-34.

de individuos; éstas a su vez tienen la capacidad de infectar a toda la sociedad. Los ejemplos más dramáticos que conocemos son el SIDA y la cultura de las drogas. La pobreza endémica (fruto de nuestro materialismo ateo) no se queda atrás. En el nombre de Jesucristo, la iglesia puede confrontar esta situación de cáncer mortal en nuestra sociedad.

El mensaje del reinado de Dios es que solamente Jesucristo tiene la autoridad de reordenar las relaciones físicas, sociales y espirituales que han sido perturbadas por el pecado.

Solamente en Cristo, solamente en él,
la salvación se encuentra en él
No hay otro nombre dado a los hombres;
solamente en Cristo, solamente en él.

Evangelio y cultura

Los milagros de Jesús a la vez que se inculturaban, rompen con los valores de la cultura imperante. Jesús se encarnó en un pueblo y en una cultura determinada. Efectuó sus milagros en formas culturalmente reconocibles. A un nivel, sus acciones se asemejaron a las de otros taumaturgos de su época. En el caso que estamos estudiando, Jesús echó fuera a todos del espacio físico del milagro (v. 40). Para los taumaturgos esto era sagrado (2 R. 4.32-33; Hch. 9.36-42). Valorizó los contactos físicos (v. 40) y no desestimó el poder milagroso de su vestimenta (Hch. 5.14-15). Pronunció palabras rituales (v. 41) que, a lo menos para los lectores griegos del Evangelio, sonarían a fórmula mágica (ver el comentario a 1.29-34).

Todo esto no obstante, Jesús rompe radicalmente con el esquema cultural de varias maneras. Realiza sus milagros por la sola autoridad de su palabra y no por invocación a una fuerza superior. Jesús no permite que la mujer «robe» el milagro. Ha atribuido la sanidad a la fe de la mujer. Sin embargo, la fe no es una experiencia subjetiva. Tiene que tener un impulsor y un objeto. Ambos se llaman Dios. Por eso, aunque ella ha sentido la sanidad desde un primer momento (v. 29), es necesario que Jesús convierta en fe lo que podría haber sido «solo superstición». ²⁷³ La mujer necesita tener una relación personal con Jesucristo el salvador (v. 34). Finalmente, Jesús rompe definitivamente con la práctica de los milagros cuando rehúsa sacarle provecho a sus sanidades. Más bien hace todo lo posible para mantener el secreto hasta que llegue el momento de anunciar su cruz. ²⁷⁴

Hoy en día los comunicadores cristianos se esfuerzan, cada uno por su lado, por hallar formas culturalmente reconocibles de comunicar el men-

saje bíblico. Esto no es en sí un ideal equivocado: el evangelio tiene que darse en formas culturalmente reconocibles. Es una obligación que se deriva del misterio de la encarnación. No obstante, hay una diferencia sutil entre lo que es culturalmente reconocible y aquello que puede ser aceptado por los integrantes de una cultura. Jesús fue reconocido como hombre, como rabino, como profeta y taumaturgo pero no fue aceptado como mensajero de Dios. La aceptación, como lo descubrió Jesús en el monte de la tentación, exige sometimiento a los patrones satánicos del materialismo, del sensacionalismo y del poder (Mt. 4.1-11). Jesús rehusó caer en esta trampa y, según nos enfatiza Marcos vez tras vez, enseñó a sus discípulos que el camino de la comunicación eficaz pasa por el fracaso de la cruz. Es la cruz de Jesucristo y no el poder retórico del evangelista y la fascinación de la pantalla lo que transforma vidas y las lleva a un encuentro personal con Cristo. No pocos tele-evangelistas (los milagrosos de hoy) no han aprendido esta lección y por tanto han comprometido el evangelio.

Plenitud de vida y liberación integral

En las culturas primarias la sociedad se rige por códigos que determinan la posición, conducta y expectativas de cada persona y grupo social. Los dos ingredientes fundamentales del código judío (como en nuestras culturas indígenas) eran el *honor* o prestigio y la *vergüenza*. A los varones les correspondía defender el honor, prestigio y poder (atribuido o adquirido) de su grupo, con las mujeres que estaban sujetas a ellos. Las mujeres tenían la responsabilidad onerosa de mantener vigentes los límites de conducta y de sentir el impacto de la vergüenza cuando se excedían a estos confines. ²⁷⁵ Los dos episodios en Marcos 5.21-43 manifiestan claramente la existencia de este código y cómo Jesús choca con las expectativas sociales de su tiempo con el fin de comunicar el mensaje de salvación y vida. Haciendo esto, Jesús socavó los cimientos del orden establecido y demostró algunas de las características del nuevo orden del reino. Jairo se acercó a Jesús como miembro de la clase gobernante y varón para pedirle por la vida de una mujer, su hija. Jesús accedió a ir porque el mensaje de salvación total es para todos: para ricos y pobres, poderosos y débiles, porque todos lo necesitamos. Sin embargo, mientras Jesús se dirigía a la casa de un hombre poderoso, fue detenido por el toque de una infortunada mujer del pueblo. En contra del sentir de sus discípulos, Jesús interrumpió su misión en favor de una persona de prestigio para ayudar a una mujer pobre y menospreciada (v. 26). Esta inversión de los valores

²⁷³Pronzato, *Marcos*, tomo i, p. 272.

²⁷⁴Delorme, *Marcos*, tomo i, p. 272.

²⁷⁵Bruce Malina, *The New Testament World; Insights from Cultural Anthropology*, p. 47s, John Knox, Atlanta, 1981.

de su cultura le impidió llegar a tiempo para salvar la vida de la hija de un hombre importante. Fue una grave infracción del código social.

Marcos describe la situación de la mujer con abundancia de hipérboles: «Había sufrido *mucho* de *muchos* médicos, y gastado *todo* lo que tenía, y *nada* había aprovechado, antes le iba *peor*». La mujer no tiene nombre (como lo tiene Jairo); se esconde en el anonimato; no tiene status alguno; es socialmente paupérrima y culturalmente inmunda. ¡Con sobrada razón se siente avergonzada de acercarse a Jesús! Sin embargo, como hizo con el leproso (1.41), Jesús violenta el código de pureza tocando a la mujer. Significativamente, la mujer despreciada fue aceptada como «hija» también (vv. 34, 35), una persona más digna de elogio por su fe que los «sin fe», los propios discípulos de Jesús (4.40). Una vez más, Jesús invirtió el orden establecido (cp. 10.31-43).

Sanidad y evangelización en contextos de muerte

¿Qué podemos aprender de esta historia que nos pudiera ayudar en nuestro ministerio de evangelización? ¿Qué tiene que decir la práctica abierta y libre de Jesús a nuestras maneras de acercarnos a las personas necesitadas? ¿De qué manera «los métodos» de Jesús enjuician los prejuicios (de clase, raza, sexo, ideología y religión) que estorban nuestra comunicación evangélica? Al igual que los discípulos, que eran los objetos primarios de este «sermón» de Jesús, nuestras iglesias e instituciones sólo podrán «ser sanas y vivir» (v. 23) si abrazamos sin reservas la fe del reino. Lo cual implica estar abierto a un nuevo orden de relaciones. El mensaje del reino de justicia quiere salvar de la muerte (en todas sus manifestaciones) a los pobres y menospreciados y también a los «nobles» como la familia de Jairo; sin embargo, dentro de un nuevo orden de relaciones.

En esencia, el mensaje de este «sermón» para la comunidad marcana y para nosotros sólo se hace claro a la luz de la cruz y la resurrección de Jesucristo, de lo cual este relato es un anticipo. Como Jesús hizo caso omiso a los mensajeros de muerte (v. 36) llamando a la valentía y a la fe, conjurando y expulsando las fuerzas del mal (vv. 36, 38), la iglesia hoy debe sobreponerse a la muerte en medio de la muerte. Debemos continuar la misión de Jesucristo con fe a partir del «éxtasis» —confusión y asombro— de la resurrección (ver el comentario sobre 16.8).²⁷⁶

d. Jesús es rechazado por sus coterráneos (6.1-6a)

El carpintero hijo de María

Este corto episodio sirve de enlace entre la segunda (3.20-6.6) y la última fase (6.7-8.21) del ministerio de Jesús en Galilea. En un intento final y fracasado de comunicar su mensaje del reino a las multitudes, Jesús regresa «de allí» —el lugar de la perícopa previa— a su ciudad de origen (pátris), rodeado de sus discípulos. Por tercera y última vez Jesús entra en una sinagoga para enseñar. El público se queda admirado, aunque el pronombre «éste» (v. 2) sugiere un sustrato de menosprecio. Se nota un cambio de sentido desde las ocasiones anteriores donde Marcos usa la palabra «admirar» (1.22, 27). La gente cuestiona el origen y contenido de la enseñanza (1.38-39; 4.2, 33-34) y práctica (1.31, 41; 3.10; 5.27-30, 41) de Jesús. Hay varias razones para la suspicacia de los nazarenos. A la gente le choca la «contradicción» entre las palabras y acciones del rabino y su origen vulgar (v. 3), que ellos bien conocen. Jesús también «ha rebasado los límites de la situación familiar a la que debe sujetarse» (vv. 2, 3; cp. 3.20-21, 31-35). Hay un último detalle: Lucas 4.16-30, que coloca este incidente al comienzo del ministerio de Jesús y nos proporciona más detalles, relata el contenido profético y conflictuante del mensaje de Jesús y la reacción homicida de los nazarenos.

El v. 3 subraya el cambio de tono. También contiene dos problemas textuales. 1) La mayoría de los textos griegos y varias versiones muy antiguas de Marcos contienen la pregunta: «¿No es éste el carpintero (*tékton*, «artesano»), hijo de María?» (cp. Mt. 13.55). Con todo, desde muy temprano surgieron objeciones apologéticas a llamar «carpintero» a Jesús.²⁷⁷ 2) En ninguna otra parte del evangelio se llama a Jesús «hijo de María».²⁷⁸ Llamar a un hombre hijo de su madre, aun cuando el padre hubiese fallecido, era considerado un insulto (Jue. 11.1). Los otros sinópticos evitan el problema, ya sea con una redacción más «aceptable» (Mt. 13.55) o llamando a Jesús «hijo de José» (Lc. 4.22). Juan 7.3-5 confirma que los hermanos carnales de Jesús al principio no creían en él (ver los comentarios a 3.3-19a y 20-21, 31-35). En fin, para sus familiares y vecinos Jesús es un «escándalo» (*skándalon*), tropiezo u ofensa (v. 3). Sentían «repugnancia» hacia él.

²⁷⁷TCGN, pp. 88-89. Para Orígenes ningún Evangelio llama carpintero a Jesús; evidentemente le da pena al judío Celso admitir que el Señor tuviera una profesión tan humilde. Ver Taylor, pp. 347-348, para un argumento en favor de «el hijo del carpintero». Taylor cree que la frase sobre María es agregada por copistas.

²⁷⁸Es poco probable que Marcos argumente en favor de la concepción virginal de Jesús, ya que omite toda mención de la natividad, quizá porque la desconocía.

La sentencia en el v. 4 probablemente era un proverbio muy conocido, porque lo citan todos los sinópticos (Mt. 13.57; Lc. 4.24) y Juan en otro contexto (Jn. 4.44). Implícitamente Jesús acepta el calificativo de «profeta» y es así como el pueblo en general le percibe (6.15; 8.28; Mt. 21.11; Lc. 7.16, 39; 24.19; Jn. 4.19; 6.14; 7.40, 52; 9.17; Hch. 3.22; 7.37). Sin embargo, la comunidad primitiva muy pronto abandonó este título. A menos de que sea una simple frase aclaratoria, la observación en el v. 5a es «una de las más atrevidas de todos los evangelios» porque revela las limitaciones humanas de Jesús. Lucas no repite la observación y Mateo la matiza (Mt. 13.58).²⁷⁹ El asombro de Jesús ante la incredulidad de sus coterráneos es un detalle muy humano. Sin duda, él esperaba más de ellos.²⁸⁰

El espejismo de la popularidad

Este pasaje nos enseña varias lecciones que debemos asimilar para beneficio de la tarea evangelizadora de la iglesia.

La admiración y atención de un gran público puede ser engañosa. Ni la sabiduría de Jesús, ni sus milagros, ni la inquietud sobre el origen de todo ello (v. 2) lograron vencer el escándalo de Jesús de Nazaret. Después de varios lustros de ocupar una posición minoritaria y menospreciada en Hispanoamérica, los protestantes hemos llegado al punto en algunos países de ser una minoría considerable e influyente. Ya no somos «cuatro gatos». Tenemos «super-iglesias» con miles de miembros en Brasil, Chile y Guatemala. Grandes públicos frecuentan las campañas de famosos «evangelistas internacionales». Los políticos nos buscan y lanzamos nuestros propios candidatos. Tenemos grandes instituciones, con acceso a muchos recursos económicos y humanos. Sin embargo, nos sentimos tentados a preguntar si todo esto no será un espejismo, una caricatura de la iglesia genuina, pobre y perseguida, que Jesucristo vino a gestar.

Como en Nazaret, *nos hemos olvidado del Jesús carpintero, el otro lado del Jesús Hijo de Dios.* En nuestro afán por alcanzar a las clases altas de la sociedad hispanoamericana distorsionamos el mensaje del reino. Cuando no escondemos, idealizamos (mitologizamos) los orígenes «populares» de nuestra fe,²⁸¹ como hicieron algunos apologistas cristianos en los siglos III y IV de nuestra era. ¿Será por eso nos sentimos tan escandalizados (v. 3) cuando sabemos de grupos cristianos que, con todo y sus limitaciones,

²⁷⁹Martin, p. 173, postula que Marcos quiere precisar el término *dunámeis* en relación con la misión de Jesús. La expresión «unos pocos enfermizos» sugiere que el evangelista tal vez no los considera «actos de poder».

²⁸⁰Taylor, pp. 345-349; Bravo Gallardo, pp. 133-134 y Schmid, pp. 167-170. En éste último ver «El concepto en los evangelios sinópticos», pp. 170-172.

²⁸¹«Mitologizar»: o sea que el pesebre, un hecho histórico, cumpliría la misma función en nuestra fe que los mitos paganos o los orígenes indígenas idealizados de muchos de nuestros países.

desafían nuestro estilo de vida y teología? En algunas situaciones extremas, las contradicciones han llevado a la violencia, en nombre de Jesucristo. Aunque Marcos nos habla de los desprecios e insultos de la gente (v. 3), no nos relata el desenlace de la visita de Jesús a Nazaret. Lucas sí describe, con lujo de detalles, la ira de los nazarenos que culmina con el intento de eliminar a Jesús (Lc. 4.28-30).

El ministerio profético ha sufrido rechazo total o un cambio de sentido. Nos hemos quedado con una sola dimensión del ministerio profético: el anuncio y la afirmación. Sin lugar a dudas, la profecía es anuncio del mensaje de salvación en Jesucristo. Es también consolación para los cristianos que sufren bajo los embates del pecado. Sin embargo, el otro lado de la moneda es que la profecía es también denuncia del pecado y de los que pecan contra Dios y sus prójimos (6.14-29; 11.27-33; 2 Cor. 8.8-15; Stg. 1.9, 19-2.7s; 5.1-6). En nuestras sufridas tierras, la iglesia casi se ha olvidado de esta dimensión tan importante del mensaje del reino. ¿Podemos recuperar una misión profética integral? Únicamente si estamos dispuestos a pagar el precio del rechazo y de la muerte.

El ministerio de sanidad tiene que ser muy superficial donde hay incredulidad, como lo indica el v. 5. Una iglesia que desprecia el ministerio profético del Jesús carpintero es incapaz de enfrentar los problemas álgidos que sufren las personas en nuestra sociedad. ¿Estará el Señor asombrado, también, de nuestra incredulidad?

5. Misión y pan (6.6b-8.21)

En lo que resta de la primera gran división del Evangelio, las secciones son menos fáciles de ubicar cronológicamente. La demarcación entre los varios episodios no es tan nítida y a simple vista la secuencia geográfica no parece seguir un orden lógico. Sin embargo, como en el resto del Evangelio, Marcos ha organizado todo su material con sumo cuidado con el objeto de comunicar un mensaje misionológico. La relación de Jesús con sus discípulos sigue un proceso. En 1.16-20 Jesús los llama a seguirle. En 3.13-19 comisiona a un grupo selecto, «los Doce». Ahora (6.7-13) los va a enviar a su primera experiencia misionera. En relación con cada una de estas etapas encontramos escenas de conflicto y rechazo siempre en relación con el sábado (1.21-28; 3.1-6; 6.2-6). Después de cada etapa en el proceso Jesús se retira con sus discípulos para reflexionar, aunque no lo consigue por la presión de las multitudes (1.29s; 3.7s; 6.30s). Falta aun un cuarto paso en el proceso, el llamado al discipulado de la cruz, con sus consiguientes conflictos y la necesidad de retirarse para reflexionar. Esto lo veremos más adelante en el comentario (8.27-9.29).²⁸² La palabra de

²⁸²Myers, p. 212.

enlace en todo la sección es «pan». Simboliza las necesidades básicas de la vida, tanto materiales como espirituales, que Dios provee y que los discípulos deben compartir. No tener pan por opción puede demostrar nuestra fe en la providencia del Dios de la misión (6.8) o ser una consecuencia del constante desafío de la misión (6.31). La solidaridad del pan también desafía nuestro compromiso pastoral (6.36-38), es signo de la acción soberana de Dios en la historia (6.51-52) y apunta hacia el desenlace de la misión en la cruz y a su plenitud escatológica (cp. 14.22). «Pan» puede ser un instrumento de opresión (7.2, 5) o de liberación (7.27, 28). Es también una señal de los alcances universales de la misión de Dios (8.1-10).

a. La misión y sus consecuencias (6.6b-31)

Con una estructura concéntrica, el presente pasaje se divide en cuatro partes: (A) la misión de los Doce (vv. 6b-13), (B) opiniones sobre Jesús y su práctica (vv. 14-16), (C) el contexto de la misión: la ejecución de Juan Bautista (vv. 17-29) y (D) el regreso de los Doce (vv. 30-31s).²⁸³ La última división introduce el episodio de la alimentación de los cinco mil. La organización del texto tiene, por supuesto, un propósito teológico que comenzamos a entender a la luz de 3.13-19. Allí se dice que Jesús comisionó a Doce, primeramente para tener comunión con él. A partir de ese momento y hasta este punto los discípulos han acompañado a Jesús, observando, dudando, aprendiendo. Jesús también los comisionó para cumplir con una misión. De esta misión tratan los pasajes siguientes.²⁸⁴

La misión de los Doce (vv. 6b-13)

Este es uno de los hechos más significativos del ministerio público de Jesús. La forma más escueta, poco característica en comparación con los otros sinópticos, de la narración de Marcos tiene un propósito pedagógico que solo se entiende en el contexto más amplio de 6.7-56s. Jesús «recorría las aldeas de alrededor, enseñando» (v. 6b). Los versículos 7, 12 y 13 contienen las palabras y construcciones que Marcos suele usar en los pasajes que describen la misión de Jesús (cp. 1.2-34; 3.13-16; 6.5). Para la expresión «los Doce» ver el comentario a 3.13-19. La misión apostólica adopta la costumbre judía de viajar de dos en dos. Además de apoyarse mutuamente, este arreglo cumpliría una función testimonial (cp. Dt. 19.15).

La comisión consiste de dos sentencias después de sendas frases

introdutorias (vv. 8-10). Un concepto clave es la hospitalidad (v. 10), cuyas implicaciones analizaremos luego. «Recibir» (v. 11) connota también una actitud de bienvenida. La acción simbólica de sacudirse el polvo de los pies en efecto decía que los habitantes (aunque fuesen israelitas) eran tenidos por paganos, levíticamente impuros y al margen de la Alianza. Por implicación, la predicación de los discípulos era el anuncio del reino, un llamado a las personas que les escuchaban a arrepentirse de sus pecados y convertirse (v. 12; cp. 1.15) a Dios. El poder de expulsar demonios confirma la autoridad sobrenatural conferida a los apóstoles. Es también una dimensión esencial del reino. La unción con aceite, un procedimiento médico corriente de los judíos, se transforma en símbolo tangible del poder —delegado por Jesucristo— de los apóstoles sobre las enfermedades (v. 13).²⁸⁵

Opiniones sobre Jesús

El Herodes de este episodio es Antipas, sexto hijo de Herodes el Grande. Aunque era solamente un tetrarca (gobernador) de Galilea y Perea (cp. Mt. 14.1; Lc. 3.1, 19)²⁸⁶ comúnmente se le llamaba rey, como en Marcos. La actitud de Herodes hacia Jesús en los evangelios es una mezcla de curiosidad (v. 14; cp. Lc. 9.9; 23.8) y de hostilidad (3.6; 8.15; 12.13; cp. Lc. 13.31). Esta actitud puede ser, aunque no es necesariamente la razón por qué, en Marcos, Jesús se mantiene virtualmente fuera de Galilea a partir de este momento (cp. 7.24, 31; 8.37; 9.30; 10.1). A juzgar por Lucas 13.31-33, Jesús demuestra valentía ante Herodes. Sus salidas de la región se deben también al agotamiento y a la necesidad de oración y reflexión.

El «nombre», carácter y ministerio de Jesús se había hecho manifiesto. Marcos resume la manera en que Jesús es percibido por «los medios de comunicación». La observación de Herodes sobre Juan Bautista: «había resucitado... por eso actúan en él esos poderes» sobrenaturales es curiosa, pues en ningún lugar se dice que el Bautista realizó algún milagro.²⁸⁷ «¡Otro Juan Bautista!» —dicho con exasperación, temor y remordimiento— puede ser el sentido de la frase. Aunque el tiempo perfecto del verbo resucitar (que indica un hecho ya acaecido con consecuencias permanentes) apoya una interpretación literal. El hecho de hablar de Juan de esta manera, indica que su ejecución había ocurrido ya. En los vv. 15-16 (cp. 8.27) vemos tres opiniones generalizadas sobre Jesús: un punto de vista religioso, una expresión despectiva y una apreciación política. 1) «Es

²⁸³Las secciones B y C son «la carne» en otro emparedado marcano.

²⁸⁴Cp. Delorme, p. 53. Ver también Myers, p. 213.

²⁸⁵Cp. Taylor, pp. 349-355. Ver también a Schmid, pp. 173-176.

²⁸⁶Cp. *Herodes* en DIB, pp. 279-280. Para una información más amplia, ver «Herodes Antipas» en HPJTJ, vol. i, pp. 442-457. Cp. Taylor, p. 358 y Schmid, p. 168.

²⁸⁷Ver la discusión en Taylor, pp. 359-360 sobre este punto.

Elías», el profeta escatológico; 2) «es un profeta como cualquiera de los profetas»²⁸⁸ y 3) «es Juan el que yo decapité». Estas opiniones revelan tres posiciones típicas respecto de Jesús que después analizaremos.

La ejecución de Juan Bautista (vv. 17-29)

Esta narración y la breve introducción anterior interrumpen el relato sobre la gira misionera de los discípulos. El propósito de Marcos al introducir este relato histórico es claramente teológico. El evangelista quiere mostrar que, al igual que Jesús (cp. comentario sobre 1.4-8) y Elías, el ministerio de los discípulos está enraizado en una tradición profética conflictiva, donde «las cabezas van a rodar».

Esta narración es diferente a las de todo el Evangelio porque Jesús no figura en ella. Además, el evento ha sido atestiguado con algunas variantes por Flavio Josefo, una fuente histórica extra-bíblica. El relato se destaca por la misma atención característica a detalles y por el mismo colorido de otras historias de Marcos. Por ejemplo, es digno de notar el agudo conocimiento que el evangelista demuestra de la psicología de Antipas. Este temía a Juan «como los malos temen a los buenos». Lo escuchaba «con gran dificultad», «reacio a aceptar», y al mismo tiempo «le escuchaba con gusto» (v. 20). Al igual que algunos de los déspotas que han oprimido a los pueblos latinoamericanos, Herodes era una combinación compleja de astucia y vacilación («esa zorra», Lc. 13.32), de brutalidad con bonachonería (6.20) y de lujuria (v. 22) con religiosidad supersticiosa (vv. 22, 26).

El relato de Marcos y la versión de Josefo difieren en dos o tres puntos. El cronista judío confirma que Antipas hurtó de su hermano mayor, el poco conocido Herodes «sin tierra», a la ambiciosa Herodías, quien era su sobrina. No se sabe si él también se llamaba Felipe. El único Herodes Felipe que constata la historia es el hermanastro de Herodes Antipas que fue tetrarca del territorio al noreste del mar de Galilea (4 a.C. a 34 d.C.). Se casó posteriormente con Salomé, la hija de Herodías su sobrina. Josefo escribe que Juan el Bautista fue degollado en la fortaleza de Maqueronte, que queda en Perea, al otro lado del lago. Entonces este sería el lugar del banquete y donde Herodes tuvo sus audiencias con Juan. «Los principales de Galilea» (v. 21) eran las tres clases gobernantes: la nobleza, los altos oficiales militares y los principales terratenientes.

La danza de Salomé fue tramada por Herodías, por eso ella pudo responder de inmediato a la consulta de su hija (v. 24).²⁸⁹ Enardecido por

²⁸⁸La frase *hoooseis* («como uno», «como cualquiera») es de origen hebreo (cp. 1 R. 19.2; 22.13). AGNT, p. 122. Cp. Jue. 16.7, 11.

²⁸⁹Sobre Herodes Felipe cp. DIB, p. 279. Sobre la fortaleza de Maqueronte, ver HPJTJ, pp. 446, 447 (n22), 452 (n27). Sobre Herodías y Salomé ver *Ibid.*, p. 446 (n19), 452s (n28). Sobre la documentación de Josefo, *Ibid.*, pp. 447s (n22).

el licor y la lujuria, Herodes hace una promesa loca (v. 22). El lenguaje de esta escena se remonta a dos períodos conflictivos en la historia de Israel: Elías con Jezabel (1 R. 19.2), Ester y Asuero (Est. 1.10-11; 2.9; 7.2; cp. 1 R. 13.8), Judit y Holófernes (Jdt. 10.1-13.10). En la lengua griega, el pedido de Salomé a Herodes es exigente e insolente (v. 25). A pesar de su perturbación, Herodes tiene que cumplir. Según la construcción gramatical del texto griego, Herodes repitió su juramento varias veces delante de sus invitados (v. 26). Su honor y sus intereses políticos y domésticos no le permitían retroceder. El verdugo (Marcos usa un latinismo) cumple con su funesto deber y la cabeza ensangrentada del profeta Juan hace su recorrido horripilante hasta las manos de Herodías. Solo restan los oficios fúnebres que ofrecen los discípulos de aquel que Jesús llamaría «más que profeta» (cp. Mt. 11.7-9; Lc. 7.24-27).²⁹⁰

El regreso de los discípulos (vv. 30-31s)

Es difícil precisar dónde concluye la sección anterior y dónde comienza el relato sobre la multiplicación de los panes. Como mínimo, estos dos versículos sirven de enlace. En todo el Evangelio, la palabra «apóstoles» únicamente aparece en 6.30. A diferencia de los demás escritores neotestamentarios, Marcos no usa el término como título oficial sino simplemente en el sentido de enviado o misionero (3.14). Puesto que Marcos prefiere usar «los discípulos» y «los Doce», es probable que haya escrito «apóstoles» aquí para distinguirlos de los discípulos de Juan en el versículo anterior. El v. 30 es considerado de suma importancia porque señala un primer paso en la evolución del concepto de apóstol en la iglesia primitiva.²⁹¹ Los apóstoles cuentan a Jesús «lo que habían hecho y lo que habían enseñado» (v. 30). En los vv. 12-13 el orden es a la inversa porque el hacer y el decir son indiscutiblemente intercambiables; son inseparables. Los evangelios no nos comunican los detalles del informe apostólico porque esto no viene al caso. El propósito del relato es otro. La preocupación de Jesús es ahora por el bienestar físico, psicológico y espiritual de sus discípulos. Les invita a apartarse a un lugar deshabitado para descansar. Este y los vv. 32 y 35 serán las últimas veces que Marcos mencionará este espacio toponímico.²⁹²

El estilo radical de la misión

Esta triple sección tiene mucho que aportar a la misión de la iglesia

²⁹⁰Para toda la materia exegética cp. Taylor, pp. 161-170 y Schmid, pp. 179-182.

²⁹¹Para tres análisis más amplios de este pasaje ver Taylor, pp. 369-373; Schmid, pp. 173-176; y Schnackenburg, pp. 151-156.

²⁹²Cp. De la Calle, p. 63.

hoy. Jean Delorme, un biblista católico francés, al comentar sobre este pasaje, habla de «una exigencia de ligereza, de pobreza» que es «la consecuencia lógica de la decisión de seguir a Jesús y de consagrarse al evangelio». Señala que una dimensión de esta exigencia es la proclamación del evangelio acompañada de signos tangibles. Añade:

Se tiene la impresión de que lo que formaba una hermosa unidad en Marcos (palabras y actos) ha quedado ahora dividido: hay especialistas de la predicación y especialistas de los milagros, en detrimento de los unos y de los otros. Quizá sea enfermiza esa hambre excesiva de milagros... pero, por otra parte, quizá no le prestemos suficiente atención al hecho de que la predicación del evangelio tiene que tener sus repercusiones en el equilibrio humano. Sé muy bien que hemos sustituido la curación de los enfermos por el empeño de restaurar un mundo más justo y más fraternal. Es indudablemente legítimo buscar los signos de la inminencia del reino de Dios en nuestro mundo, en la mejoría de las condiciones de la vida humana; pero con la condición de que no nos olvidemos de la virulencia del evangelio, que es una fuerza de acción contra el reino del mal.²⁹³

La otra dimensión de la exigencia de Jesús es el estilo de vida de sus discípulos. Tenemos que preguntar por las implicaciones de la manera de hacer misión de Jesús en nuestra época, cultura y sociedad. El ascetismo radical itinerante era una forma culturalmente aceptable con una base social rural o campesina. Sin embargo, se pudo conservar por un tiempo relativamente corto. La práctica desapareció cuando la iglesia se estableció en las grandes ciudades.²⁹⁴ Las órdenes radicales de Jesús deben tomarse como principios de acción y no en sentido literal y legalista. Lo importante es asimilar y practicar el «espíritu de sencillez apostólica».²⁹⁵

De hecho, éste fue el espíritu de los primeros misioneros evangélicos, colportores y evangelistas que recorrieron nuestras tierras con las buenas nuevas. Por necesidad, y a veces también por opción, el espíritu de sencillez evangélica caracteriza las labores de muchas iglesias pobres en las zonas también rurales y barrios marginales de Latinoamérica. Semejantes circunstancias existen en los barrios hispanos de las grandes urbes norteamericanas. Esto no obstante, el testimonio de la iglesia hispanoamericana en general ha cambiado mucho en los últimos años. El notable «éxito» de la «empresa misionera», del trabajo evangelístico de

las iglesias y de grupos «para-eclesiásticos» —con el subsidio de los medios de comunicación masiva— ha resultado en un desmejoramiento notable del estilo misionero que Jesús transmitió a sus discípulos. Nuestra misión se aprecia ahora en términos de grandes programas y presupuestos, de edificios y publicaciones atractivos, de métodos eficientes y de equipos electrónicos potentes.

¿Qué podemos aprender de este pasaje que pudiera ayudarnos a corregir esta desviación misionológica? En la cultura e iglesia de aquellos tiempos se le daba mucha importancia a la hospitalidad, como lo atestiguan las enseñanzas de la *Didajé* del primer o segundo siglo de nuestra era.²⁹⁶ El enfoque central de la comisión de Jesús en este pasaje es, justamente, la dependencia total del evangelizador en la hospitalidad de los evangelizados. A eso se debe que a los discípulos en Marcos (al contrario de los otros sinópticos)²⁹⁷ se les permite llevar bastón y sandalias para el viaje, aunque no pan, ni dinero, ni ropa adicional. ¡Los misioneros deben aprender a depender del pueblo que están sirviendo! Es una cuestión de vulnerabilidad. Al igual que Jesús renunció a todo derecho a estabilidad, los discípulos serán peregrinos y advenedizos en la tierra. Para Marcos, las sandalias son una metáfora del camino del discípulo (cp. 1.7).

Las instrucciones de Jesús son principios para aplicar al mismo tiempo que una estrategia a seguir. Jesús envía a los Doce de dos en dos como lo acostumbraban hacer las embajadas de aquellos tiempos.²⁹⁸ El foco de la misión es la casa u hogar. Jesús les advierte que deben permanecer en la misma casa hasta salir de la localidad (v. 10). Es una estrategia misionera para iniciar comunidades eclesiales de base o congregaciones locales que Dios ha usado desde los tiempos neotestamentarios. La semilla del evangelio que sembraron los primeros equipos apostólicos sin duda brotó en más de una de las iglesias que encontramos en los Hechos. Estas mismas casas servían de refugio en la persecución y de hospedaje para los misioneros itinerantes (cp. Hch. 2.46; 5.42; 8.3; 9.43; 10.2, 22; 11.14; 16.31-32, 40; 17.45; 18.8; 28.30).

Los discípulos de Jesús, como los guerrilleros de hoy, dependían de la buena voluntad de la población local (cp. v. 11). A diferencia de ellos, sin embargo, sus actividades no eran clandestinas y tampoco coercitivas. Jesús prohíbe las represalias. Pese a la mención de Sodoma y Gomorra, el acto de sacudirse el polvo de las sandalias no era en sí una maldición, sino un testimonio cuyo propósito era poner a las gentes a reflexionar y moverlas

²⁹⁶La *Didajé* o *Doctrina de los apóstoles*, caps. 11 y 12.

²⁹⁷La diferencia entre Marcos y los otros sinópticos puede atribuirse a las diferencias de costumbre de los diferentes públicos de los evangelistas.

²⁹⁸Cp. Richard R. DelRidder, *Discipling the Nations*. Baker Book House, Grand Rapids, MI., 1971, pp. 123-127.

²⁹³Delorme, pp. 54-55.

²⁹⁴Gerd Thiessen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 17-40.

²⁹⁵Cp. Schnackenburg, p. 154; Schmid, p. 175.

hacia el arrepentimiento (v. 11). El cuadro misionero que se desprende de este pasaje es de vulnerabilidad, dependencia y humildad. ¡Los seguidores de Jesucristo no tienen derecho a imponer su voluntad sobre los demás! En síntesis, el pasaje nos obliga a evaluar nuestros métodos de evangelización y de misión transcultural.

La dimensión profética de la misión

La vulnerabilidad de los testigos del evangelio es una amenaza para los poderes de este siglo. Las diversas opiniones sobre Jesús (vv. 14-16) revelan tres posiciones típicas —también hoy en nuestra América— frente a Jesucristo y su misión. Muchas personas que profesan creer en él actúan como si fuese un profeta como cualquier otro (v. 15), un hombre sin fuerzas como Sansón desprovisto de su cabellera (Jue. 16.7, 11). Porque es «un profeta sin honra en su propia tierra» (v. 4), Jesucristo no es una amenaza para ellos ni para su estilo de vida. Esta es la situación de los creyentes nominales que abarrotan nuestras iglesias. En cambio, una minoría de cristianos comprometidos con la causa de los pobres sigue a Jesús como a un Elías, el profeta justiciero de los últimos tiempos (Mal. 3.1s; 4.5-6s). O como Jeremías (Mt. 16.14), están dispuestos a sufrir en su propia carne por causa de la justicia de Dios.

La percepción «política» de Jesús es consecuencia de su identidad profética. Es una percepción conflictiva. En efecto, Marcos establece una estrecha identidad entre Jesús, Juan y Elías. En 1.7s, Juan Bautista testifica que Jesús es «más fuerte» que él. En 9.11-13, Jesús identificará al Bautista con la tradición profética de Elías (ambos confrontan a reyes corruptos y a reinas sin escrúpulos; cp. 1 R. 21). Así que Herodes no está del todo equivocado cuando confunde a Juan con Jesús. Es una percepción, por supuesto, política. Ha decapitado a Juan y muy pronto participará en el juicio contra Jesús, en ambos casos por las mismas razones: porque predicaron la necesidad de arrepentirse a poderosos y potestades. El mensaje de Marcos es que los herederos de la misión de Jesús tendrán que heredar la misma misión y el mismo destino, que es la cruz. Esto es tan cierto para nosotros hoy como lo fue para los discípulos de antaño. Es por eso que los mártires de la auténtica fe cristiana abundan hoy en nuestras tierras. ¿Estamos nosotros listos para aceptar este destino?

La relación entre fe y política

El llamado al arrepentimiento y la fe tiene implicaciones políticas. Por «política» queremos decir todo lo que tenga que ver con las relaciones dentro de la *pólis* (ciudad o conglomerado social). El caso de Juan el

Bautista y la familia de Herodes ilustra muy bien el impacto de un mensaje profético en las esferas más altas de una nación y sus implicaciones también para el profeta.

En una enseñanza posterior (8.15) Jesús advertirá a sus discípulos contra «la levadura de los fariseos y la levadura de Herodes» (8.15). Hoy llamaríamos a la levadura «ideología». En pasajes anteriores vimos ejemplos de la levadura (o ideología religiosa) farisaica, y lo aplicamos a la situación de nuestras iglesias. Ahora, el relato del degollamiento de Juan el Bautista, una historia con matices muy hispanoamericanos, dramatiza el significado de la levadura herodiana en un contexto más claramente político, aunque con matices religiosos. La lista de los comensales en el banquete de Herodes: la aristocracia local, los altos oficiales militares y los principales propietarios (vv. 21), nos ayuda a ubicar este relato en nuestro contexto. En presencia de ellos Herodes se ve forzado a mantener su «honor» (su cabeza en el simbolismo hebreo) a expensas de la cabeza de un profeta. El festejo desenfundado y la danza erótica de Salomé dramatizan la banalidad de las acciones de una casta gobernante corrupta en medio del caos social que se avecina.

El pecado de Herodías es una agresión contra las leyes de pureza judías (cp. Lev. 18.16; 20.21) y por tanto presenta un problema religioso (ver comentario a 10.1-2). Esto no obstante, la denuncia del profeta Juan no es simplemente moralizante. Tuvo implicaciones muy políticas. Según Josefo, Herodes ejecutó a Juan porque temía su gran influencia sobre el pueblo,²⁹⁹ en medio de las crecientes tensiones sociales. La base ideológica de la resistencia nacionalista (que se acrecentaría hasta la insurrección de los años 66-70) fue la separación radical del verdadero pueblo de Dios, con sus leyes de pureza, de la acomodación helenista de los saduceos y herodianos. Es más, el desafío de Juan a Herodes y Herodías tuvo un carácter político aún más directo. Por costumbre, las alianzas dinásticas se afianzaban a través de lazos matrimoniales como fue el caso del primer matrimonio de Herodes Antipas. Su desliz alcanzó el nivel de un traspies diplomático garrafal, con implicaciones geopolíticas. Para casarse con Herodías, Antipas se divorció de su primera esposa y rompió una alianza estratégica con un rey aliado. Las consecuencias políticas para él fueron nefastas. Su lujuria también ocasionó problemas para el imperio romano, que tuvo que preocuparse por la seguridad de sus fronteras con su rival, el imperio parto.³⁰⁰

La denuncia de los profetas no fue siempre tan directa como la de Elías

²⁹⁹Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*, XVIII, v. 2.

³⁰⁰La primera esposa de Herodes fue hija del rey árabe Aretas II, su aliado y de Roma, contra el imperio parto. Como consecuencia de su desliz (y como castigo divino por su pecado, según la opinión popular), Herodes fue derrotado en guerra por Aretas. Posteriormente entró en serios problemas con el emperador romano. Herodes y Herodías murieron exiliados en las Galias. Cp. HPJTJ, vol. i, pp. 453-457.

y Juan Bautista (o de Amós y Miqueas). Los profetas se dedicaron también a crear una conciencia alternativa, que permitiera al pueblo imaginar las nuevas posibilidades del reino de Dios. Sus instrumentos eran los símbolos renovados del culto, del lenguaje y de la acción. Con contadas excepciones, éste fue el «método profético» de Jesucristo. Con todo, este acercamiento no es menos «político» y amenazante a los poderes que la confrontación más directa, como lo demuestra toda la trama del Evangelio de Marcos.³⁰¹

b. Primera multiplicación de los panes (6.32-44)

Este pasaje se relaciona estrechamente con la última parte de 6.7-13 y encaja directamente con el episodio que sigue. Como en toda esta sección, el estilo de la narración testimonia de una fuente petrina, con algunos retoques de la comunidad de Marcos. Las diferencias entre las cuatro versiones del milagro se pueden atribuir a la reflexión de las comunidades eclesiales que cada evangelista representaba. El hecho de que éste sea el único milagro que todos los cuatro autores narran testimonia de la importancia que tuvo para la iglesia primitiva. La razón de este interés se ha atribuido a los paralelos con la Última Cena. Aunque los discípulos y la comunidad primitiva reconocieron el carácter milagroso del evento, éste no encaja dentro del patrón típico de los milagros de Jesús. En consecuencia, las interpretaciones racionalistas han intentado reducir el elemento sobrenatural a un simple compartir de los recursos que ya existían entre la multitud debido al ejemplo de Jesús y sus discípulos. En realidad, no es necesario escoger entre las dos alternativas. Jesús multiplica los panes y los peces, los discípulos distribuyeron y algunos presentes tal vez se sentirían motivados a compartir. Con todo, él es quien hace el milagro.

Ubicación geográfica y simbólica

El episodio comienza, en realidad, con el v. 31. Los vv. 32-34 son una especie de intercalación que sirve para ubicar el evento en términos geográficos y simbólicos. El relato únicamente involucra a los discípulos (vv. 30-31), no sabemos si por estrategia de Jesús o porque todos los demás seguidores de Jesús le habían abandonado.³⁰² El asedio de las multitudes, al grado de no dejarles tiempo para refrigerio físico ni espiritual, ha sido una constante del ministerio de Jesús hasta el momento (cp. 2.4; 3.9, 32; 4.1, 36; 5.21, 24, 27, 30-31). Por más corta que sea la distancia, no hay una

³⁰¹Brueggemann, *Imaginación...*, p. 106.

³⁰²Delorme, pp. 58-59.

explicación fácil de cómo las multitudes llegaron a pie antes de Jesús y los discípulos (v. 33), a menos de que éstos hicieran una travesía indirecta, con escalas, o que el barco sufriera algún retraso por el viento.³⁰³ La descripción gráfica de la situación desorganizada de las multitudes es característica de Marcos y no aparece en Lucas.

El eje temático del pasaje está en el v. 34 (en las palabras «ver», «multitud», «ovejas», «pastor», «compasión» y «enseñar») y tiene sus raíces veterotestamentarias en la opresión de Israel por falsos pastores y en los ejemplos de los buenos pastores que fueron también libertadores (cp. Ex. 3.8-9; Nm. 27.17; 1 R. 22.17; 2 R. 4.42-44; 2 Cr. 18.16; Ez. 34.1-11). Los discípulos, cansados y hambrientos, piden que Jesús despidiera a las multitudes. La pregunta brusca y casi indignada de los discípulos ante el desafío de Jesús (v. 37) es típica del estilo de Marcos. Mateo 14.17 y Lucas 9.13 lo presentan en tonos más moderados. El inventario de los discípulos demuestra la escasez de sus recursos alimenticios y pecuniarios. El v. 37 contiene un latinismo.³⁰⁴ Los dos peces en el v. 38 son de tamaño regular (*ijthúá*), mientras que en Juan 6.9 son *opsáron* («bocaditos», pececillos, pescados secos).³⁰⁵

La fiesta de la comunidad

La estructura gramatical muy gráfica de los vv. 39-41 revela de vez en cuando el origen semítico de las fuentes de Marcos. La palabra «grupos» traduce dos diferentes vocablos. *Sympósia*, en el v. 39 significa «comida» o «banquete». Jesús desea que el pueblo se congregue para un banquete comunitario. Los discípulos los acomodaron (v. 40) en grupos ordenados (*prasiaí*) de 50 y 100, «formando un jardín de vivos colores». Solo Marcos dice que el pasto silvestre era verde, señal de primavera y resurrección (Juan 6.4 confirma que la Pascua estaba próxima). La escena está pletórica de simbolismo veterotestamentario, litúrgico y escatológico. Los comentaristas debaten los pro y los contra de la intencionalidad de los paralelos entre el vocabulario de la bendición del pan en el v. 41, y la oración de consagración en la Última Cena (14.22). El vínculo entre

³⁰³El «lugar desierto» (v. 32) parece estar ubicado en la ribera norte o noreste del lago, desde donde Jesús y sus discípulos después navegarían hasta Betsaida (6.45). En cambio, Lc. 9.10 localiza el «lugar desierto» al noreste del lago, en las cercanías de Betsaida, lo cual significaría que las multitudes vadearon el Jordán para adelantarse a Jesús.

³⁰⁴El *denarius* (gr. *deenarioon*) romano equivalía a una *drajme* griega, que era el salario mínimo diario de aquel tiempo. El valor de un pan, o ración diaria, se calculaba en 1/12 de denario. Por tanto, 200 denarios era el costo de 2.400 raciones. *Mishná*, Peá, 7, citado en Schmid, p. 185.

³⁰⁵Cp. DNT, p. 351.

³⁰⁶*Prasiaí* significa también «maciso de flores o verduras» (AGNT, p. 124) o «diseño de jardín» (Taylor, p. 379).

ambas bendiciones probablemente sea el simple ritual judío de acción de gracias que el jefe de familia o anfitrión de un banquete pronunciaba antes de partir el pan.³⁰⁷

El imperfecto del verbo «dar», en el v. 41, indicaría sucesivos repartos del pan («se los iba dando»).³⁰⁸ Al fin el hambre de la multitud fue plenamente saciada y se llenaron doce «cestas» de las que utilizaban los judíos para cargar los alimentos. Eran más pequeñas que las «canastas» (espuertas) que se mencionan en 8.8. El número elevado de comensales, 5.000 (a los cuales Mateo 14.21 añade un número indeterminado de mujeres y niños) no es ni una «piadosa exageración» ni una cantidad simbólica, el producto de 50 por 100, como algunos han supuesto. No hay por qué dudar de la verosimilitud de la cifra en números redondos. El poder de Dios no es cuantificable.

Pastoral integral en América Hispana

Por «pastoral» queremos decir todo aquello que la iglesia hace a favor del mundo en nombre de Jesucristo. Es un estilo de evangelización que parte de las palabras de Jesucristo en Juan 10.11: «Yo soy el buen pastor; el buen pastor su vida da por las ovejas». Aunque lo incluye, no se limita al ministerio pastoral «para» una iglesia y menos aun a la pastoral profesionalizada que muchos pastores practican. La verdadera pastoral evangélica es de *toda* la iglesia para *todo* el mundo. Esta pastoral abarca varias dimensiones, algunas de las cuales consideraremos.

*La pastoral de pastores.*³⁰⁹ El tema del cuidado pastoral de pastores no se incluye por lo general entre las materias que enseñan nuestros seminarios e institutos. Acostumbramos pensar en la pastoral como la responsabilidad exclusiva de personas que han sido preparadas para ser pastores. Todos los cursos académicos y el trabajo práctico, todas las expectativas de los miembros de las iglesias van orientados en esa dirección. En seguida veremos que ésta es una percepción muy limitada y poco fundamentada bíblicamente. Pero mientras tanto, tenemos que reconocer que ésta es la práctica pastoral predominante y que los pastores —aún los que trabajan en equipo— necesitan ser pastoreados.

Los apóstoles, al igual que los pastores hoy, eran seres humanos como cualquiera, con grandes capacidades y potencial, y asimismo con debilidades, pecados, necesidades y problemas. Cansados y abrumados, después

de su primera gira misionera, los discípulos serán pastoreados por Jesús el buen Pastor. El les invita a retirarse con él para descansar un poco.

Pero la expectativa de un buen descanso durará muy poco. Un pueblo indigente les sigue ansioso de ser pastoreado. ¡Qué frustración para los apóstoles que tanto habían deseado estar a solas con su Pastor! Pudieron aprovechar de su enseñanza todo el día, pero compartiéndolo con una gran multitud de personas. Demasiado cansados ya, piden a Jesús que se deshaga de las multitudes. En cambio, el Pastor no solo no accede a su petición, sino que pide que ellos hagan una cosa imposible: atender a las necesidades de un pueblo pobre, hambriento y desorientado. Los apóstoles traen su pequeña ración: cinco panecillos (del tamaño de una buena tortilla mejicana o de una arepa colombiana) y dos mojarritas o pepescas asadas, y Jesús los multiplica. El milagro sin duda acontece mientras ellos están participando en la tarea pastoral. Como el aceite en la vasija de la viuda (2 R. 4.1-7), el pan y los peces no se acaban mientras haya necesidad y al final sobra para las necesidades de cada uno de ellos.

El pasaje en su conjunto presenta el siguiente movimiento: Del trabajo (v. 30; cp. 7-13), al descanso (vv. 31-34), al trabajo (vv. 35-41), a la plenitud (vv. 42-44). Esta estructura del pasaje aporta una enseñanza importante acerca de la totalidad del ministerio pastoral. El descanso y el alimento no pueden disfrutarse en el aislamiento, lejos de aquel pueblo necesitado a quien servimos. Contradictoriamente, Jesús, el gran Pastor, ofrece verdadero descanso y comida a sus pastores, pero en presencia de ese pueblo indigente. Sin haberlo reconocido plenamente, ellos fueron parte del grupo necesitado hacia el cual Jesús mostró compasión y a quienes enseñó hasta la noche. Para Jesús no hay grupos privilegiados. Todos necesitamos de su compasión, descanso y enseñanza. Encontramos aquí un marcado contraste con Herodes, el mal pastor, el «ladrón y robador» (cp. Jn. 10.10). A su banquete fueron invitados únicamente sus favoritos. No había lugar para el pueblo, pobre y necesitado (cp. 6.21s). Las multitudes aun continúan al margen, están fuera de la preocupación de sus gobernantes (cp. Ez. 34.1-10). Pero Dios sí se preocupa de ellos y espera que los discípulos de Jesucristo también lo hagan.

El pasaje se desarrolla en la tensión del «tener» y «no tener». Las gentes «no tenían pastor» (v. 34) y «no tienen qué comer» (v. 36). Los apóstoles creían que no tenían nada para suplir estas necesidades; pero Jesús les insiste, «¿Cuántos panes tenéis? Id y vedlo» (v. 38). Es decir, tenían a Jesús, su Pastor, y tenían algo que compartir. La gran lección al final fue que los que no tienen nada (la multitud) tuvieron suficiente para saciarse; los que tenían algo (los apóstoles), tuvieron suficiente para saciarse y mucho más. Jesús, el buen Pastor, cumplió con su plan y algo más; pues no solo dio con creces a los discípulos lo que les había ofrecido (v. 31), sino también los hizo partícipes de la bendición de servir al mismo

³⁰⁷Cp. Schnackenburg, p. 167. Ver los dos lados de esta discusión en Schmid, pp. 185-186 y en Taylor, pp. 376-380.

³⁰⁸Cp. Schmid, p. 184 y Taylor, p. 379. Por su estructura gramatical, la última parte del v. 43 puede ser una traducción del arameo. Taylor, p. 381.

³⁰⁹Adaptado de Edesio Sánchez Cetina, «Un pastor para pastores» en *Ciencia bíblicas*, vol. 1, N° 1, N° 2, pp. 14-16, Sociedades Bíblicas Unidas, Miami, 1989.

tiempo que fueron servidos.

La tarea pastoral exige un equilibrio entre el descanso y el trabajo, entre el dar y el recibir, entre ser actor y beneficiario. En la vocación cristiana en nuestra América, ni el descanso ni el trabajo pueden darse al margen de ese pueblo necesitado y hambriento que requiere de pastor y al cual debemos servir. Es desde el pueblo y con el pueblo que Jesús, el buen Pastor, nos regala un espacio para descansar y una canasta repleta para comer.

Pastoral y compasión. El eje programático de una pastoral integral en este pasaje está en el v. 34: «Jesús... vio una gran multitud, y tuvo compasión de ellos, porque eran como ovejas que no tienen pastor; y comenzó a enseñarles muchas cosas». Las palabras clave, dijimos, son «ver», «multitud», «ovejas», «pastor», «compasión» y «enseñar». El sentido de estas palabras se remonta al Antiguo Testamento, las Escrituras en el tiempo de Jesús y de Marcos. Yahvé *vio* (percibió) la opresión de su pueblo y descendió a liberarlos por medio de Moisés (Ex. 3.8-9). De la misma manera, Jesús vio la angustia de las gentes en Marcos 6.34-44. Las percibió como pecadoras y víctimas del pecado. Primero los percibe como ovejas abandonadas y ultrajadas por los pastores que fueron puestos por Yahvé para guiarles y cuidarles (cp. Sal. 72; Jer. 21.12; 22.1-5; Ez. 34.11-31). Jesús vio además a las multitudes como ovejas descarriadas por su propia rebeldía y necedad (Cp. Isa. 53.6).

Ante esta situación apremiante Jesús siente compasión. No es lástima lo que siente. Esta es una emoción condescendiente que no necesariamente nos compromete. Jesús es movido en sus entrañas con una ternura casi maternal que le involucra en la situación del pueblo. ¿Qué sentimos nosotros cuando vemos a un borracho o a un drogadicto tirado en la calle? ¿Cuáles son nuestros sentimientos frente al sufrimiento de nuestros hermanos indígenas o negros en situaciones de marginalización, opresión y muerte? ¿Reconocemos el racismo en nuestros propios corazones? ¿De qué manera nos identificamos con «el otro» en sus dolores y luchas, o cómo nos las arreglamos para «pasar de largo» (cp. Lc. 10.31)?

La respuesta inmediata de Jesús al problema pastoral que Marcos nos describe no es típica de los métodos evangelísticos más conocidos hoy en día. Dice el texto que Jesús «se puso a instruirles *extensamente*» (v. 34, BJ). Aquí se destaca la originalidad del autor en relación con los relatos paralelos. Todas las veces («como acostumbraba», cp. 10.1) que Jesús se encuentra con el pueblo se dedica a enseñarles. Aunque Marcos no nos dice qué fue lo que les enseñó en esta ocasión, indudablemente les hablaría del reino de Dios (cp. 1.15).

En la práctica pedagógica de Jesús encontramos una pista importante para nuestra pastoral: el método pastoral (evangelístico y misionero) de Jesús fue el discipulado. Como bien dice un autor católico, «el misionero

está al servicio de la Palabra».³¹⁰ Hemos notado este acercamiento en todo lo que aprendimos de su acción hasta ahora. Las parábolas y los gestos comunicaron alguna dimensión del significado del reino a sus discípulos y a aquellos de las multitudes que estuvieron dispuestos a atender. En este caso, la enseñanza de Jesús serviría de fundamento para la lección objetiva que les daría luego sobre el estilo comunicativo del reino. De la misma manera, la comunicación del evangelio hoy debe tener un contenido pedagógico y vivencial; es decir, enraizado en los problemas de las personas que nos escuchan (v. 37).

Hacia una pastoral comunitaria. Volvamos al intercambio entre los discípulos y Jesús. Los discípulos insisten que la multitud debe ir a las granjas y aldeas de alrededor para comprar comida. Jesús les replica que *ellos* deben darles de comer. Atónitos, tal vez un poco irritados, le responden: «¿Tendremos que ir nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer?» Jesús responde: «Ustedes tienen panes. ¿Cuántos? Vayan a ver» (vv. 37-38, BLA). ¡Irónicamente, los discípulos acaban de realizar una gira en la cual no debían llevar ni pan ni dinero (v. 8) y de alguna parte sacaron las dos cosas!

Dos veces los discípulos insisten que la solución del hambre del pueblo se encuentra en la lógica socioeconómica imperante: el mercado («comprar», vv. 36, 37). Sin embargo, Jesús les muestra un camino mejor: compartir de los recursos disponibles en la comunidad (cp. Jn. 6.8-9). Claro, los recursos son limitados y tendrán que ser multiplicados por gracia y poder de Dios. Sin embargo, este hecho no detrae de la lección que el pasaje tiene para las iglesias y organizaciones paraeclesísticas en nuestra América. La misión de Dios no se doblega al sistema del mercado competitivo, con sus características individualistas y egoístas. La provisión del reino viene por la vía de la solidaridad, de la mancomunidad de personas, recursos, objetivos y tareas.³¹¹

En nuestra América, la pastoral de solidaridad se da en situaciones muy reales de hambre y opresión. Fue así en el Antiguo Testamento; por ejemplo, la provisión de maná en el desierto (cp. Ex. 16) y la multiplicación de alimentos por el profeta Eliseo en tiempos de hambruna (cp. 2 R. 4.38, 42-44). Cuando el pueblo de Dios se encuentra en una situación apremiante y sin líderes, como en estos casos veterotestamentarios, necesita pastores que le ayuden a entender su situación, instruyéndole en los caminos del reino de Dios. Hacer esto, sin embargo, tiene implicaciones políticas. El acto de Jesús de satisfacer el hambre de multitudes aquí y en 8.1-10 no podría menos que preocupar a las autoridades judías y romanas. Además de ser una crítica a su pastoral de muerte, es una amenaza a su

³¹⁰Delorme, pp. 59-61.

³¹¹Bravo Gallardo, p. 144.

autoridad, como lo refleja el comentario de Josefo acerca del temor de Herodes respecto a Juan (6.14-29). Estos dos relatos, y también el envío de los discípulos a predicar sin pan (v. 8), en el mismo capítulo de Marcos ilustran tres formas de denuncia profética: 1) confrontar el pecado de los gobernantes (como lo hizo el Bautista), 2) demostrar la justicia del reino por medio de un estilo de vida austero (6.8) y 3) satisfacer el hambre de las multitudes en el desierto (Jesús). Todos estos acercamientos fueron, a la postre, conflictivos y llevaron a estos profetas a la muerte.

En resumen, la pastoral integral es una pastoral de vida en medio de la muerte. Una pastoral vivificante que, en nuestro contexto hoy, puede también llevar a los pastores a la muerte (cp. 14:27).³¹²

Los fundamentos de la pastoral integral desde Hispanoamérica. Se ha dicho que la primera multiplicación de los panes y peces es una especie de parábola dramatizada de Jesús que está llena de simbolismo veterotestamentario, litúrgico y escatológico. Los que participaron en el milagro y las primeras comunidades cristianas sin duda recordaron el peregrinaje de Israel en el desierto: un prototipo fundamental del tiempo mesiánico. Ahora, Jesús aparece como el segundo Moisés, el esperado Mesías que éste anunció (cp. Jn. 6.14,32) y que el nuevo pueblo de Dios ahora debe reconocer. Como Moisés, Jesús enseña al pueblo, los organiza (cp. Ex. 18.25) y los alimenta en el desierto con pan vivificante (cp. Ex. 16). Jesús sienta a las multitudes a «la mesa galilea del Señor» y les ofrece el pan del reino, «pan de vida» en el lenguaje juanino (Jn. 6.32-35). La nueva vida del reino ahora se ofrece a todos sin excepción.

La escena de muchas gentes en el desierto alimentadas por el poder de Dios se ha convertido en la imagen de la comunidad cristiana en el mundo. Los creyentes hemos encontrado en Jesús nuestro pastor y guía. El nos ha preparado la mesa del pan y de la Palabra, de la enseñanza y del alimento. Por su gracia somos una comunidad santa; estamos en el mundo aunque no somos del mundo. Seguimos siendo siempre el pueblo peregrino de Dios, aunque bajo el signo del tiempo mesiánico.³¹³ Sin embargo, esta autopercepción tiene que ser matizada. Toda mesa de banquete tiene dos lados: el de arriba y el de abajo. Tradicionalmente, la teología se ha hecho desde encima de la mesa donde hay abundancia. La imagen del banquete mesiánico en el desierto tiene un significado muy especial para las comunidades de hermanos pobres y marginados en nuestros campos y ciudades que apenas logran subsistir *debajo de la mesa* (ver comentario a 7.24-30). Jesús nos convida a todos a sentarnos sobre el pasto, sin diferencias de clase, para compartir el mismo alimento sencillo, pero sustancioso.

³¹²Myers, pp. 206-209.

³¹³Schnackenburg, p. 168.

Aunque Marcos no subraya el hecho, la Pascua y la Cena del Señor están latentes en el pasaje. Es posible que la alimentación milagrosa de las multitudes haya sido un sacramento de despedida a las multitudes antes de dirigirse Jesús a Jerusalén para aceptar la cruz.³¹⁴ El banquete (*sympósium*, v. 39) de los panes y peces apunta también hacia adelante, a la celebración eucarística del pueblo de Dios. Encontrará su plena realización en el cumplimiento del reino de Jesucristo (cp. 14.25).³¹⁵ Para nosotros en Hispanoamérica, lo anterior significa que la pastoral tiene que tener primeramente un fundamento histórico. La falta de esto en muchos casos ha debilitado nuestro ministerio, vaciando su contenido. El fundamento histórico debe ser la memoria que tiene la iglesia de las acciones del Dios redentor y libertador a través de las Escrituras, en la historia de la iglesia, en las historias de nuestros pueblos y en nuestras historias particulares. En segundo lugar, nuestra pastoral debe estar impregnada de un profundo sentido litúrgico y celebrativo. Porque reaccionamos contra la esterilidad litúrgica de algunas iglesias tradicionales, o tal vez de los excesos emotivos de algunos movimientos más recientes, hemos vaciado la pastoral protestante de dos elementos constitutivos de nuestra fe y acción: la solemnidad del culto y el festejo de nuestra comunión. Por último, la pastoral en nuestras sufridas tierras está marcada, como en los tiempos de Jesús, por el signo de muerte. Sin embargo, en medio de la desesperanza desesperante, la iglesia como comunidad pastoral no pierde la esperanza porque cree en la resurrección de Jesucristo y en el cumplimiento total del reino de Dios. ¡La hierba está verde! ¡Es el tiempo de la Pascua!

Aunque el tiempo se presente muy difícil y se aumente entre nosotros la aflicción, que no caiga la esperanza, hermana mía, ni se apague la luz del Reino de Dios. Que no caiga la fe mi hermano; que no caiga la fe mi hermana, que no caiga la fe, que no caiga la esperanza.³¹⁶

c. La travesía a Genesaret (6.45-56)

i. Jesús camina sobre las aguas (vv. 45-52)

ii. Jesús sana a enfermos en Genesaret (vv. 53-56)

A juzgar por sus toques de testigo ocular, estos dos episodios probablemente formaron parte de la misma tradición petrina que los vv. 31-44.

³¹⁴Hunter, *Saint Mark*, p. 168.

³¹⁵Schnackenburg, pp. 165-167.

³¹⁶Grupo Caleb, Venezuela (bolero ranchero); música en Indaiatuba: Celebrando la esperanza, CLAI, Quito, 1988, pp. 241-242.

Las travesías de Jesús

Marcos conjuga los varios viajes marítimos de Jesús con un objetivo didáctico. Aunque se mencionan seis viajes por barco, el evangelista detalla únicamente dos. De hecho, más de un comentarista señala los paralelos entre esta travesía y la que estudiamos en 4.35-41. El eje transformador de ambos pasajes es la presencia y autoridad de Jesús frente a la desesperación de los discípulos. Ambos eventos acontecen «al anochecer» (4.35 y 6.47). Marcos usa esta expresión a menudo como una clave temporal para alertarnos acerca de importantes cambios en su narración (1.32; 11.11, 19; 14.17; 15.52). El «otro lado» en ambas travesías (5.1; 6.45) puede simbolizar un viaje a lo desconocido: a los nuevos desafíos de la misión en términos de geografía, cultura, posición social, raza e ideología.³¹⁷

Jesús necesita orar a solas

Al no haber logrado descansar, Jesús decide pasar un tiempo a solas con el Padre (ver el comentario a 1.35-39). En comparación con Lucas, Marcos habla escasamente de la vida de oración de Jesús (cp. 1.35; 14.32s). Extrañamente, «las pocas veces que Marcos presenta a Jesús en una actitud contemplativa, habla siempre de oración interrumpida, por una parte o por otra».³¹⁸ Necesita además enfrentarse a una nueva tentación (cp. Jn. 6.15) o tal vez prepararse para la Gran Prueba que se avecina. Empuja u obliga a sus discípulos hacia el barco. Ellos están demasiado a gusto entre el entusiasmo de las multitudes. Sin duda los apóstoles se preguntarían por qué tanta prisa de regresar «al otro lado» si recién acababan de llegar. Además, aun recuerdan la travesía anterior y no les agrada la idea de viajar sin Jesús.

Marcos nombra a Betsaida («lugar de pesca»), una ciudad helenista³¹⁹ y Juan 6.17 a Capernaum como el término propuesto de la travesía (ver en el mapa la posición de ambas ciudades). Esta divergencia ha dado lugar a varias hipótesis, porque los evangelios no nos ayudan a fijar con exactitud las rutas de los viajes marítimos de Jesús.³²⁰

La travesía comenzó en pleno día, porque al anochecer estaban «en

³¹⁷Cp. Myers, pp. 194-195.

³¹⁸Pronzato, vpl. i, p. 338.

³¹⁹DIB, pp. 80-81. Ver la explicación más amplia sobre «Julias» o Betsaida Juliade en HPJTJ, vol. ii, pp. 234-235.

³²⁰Según Lc. 9.10 la travesía comenzó en Betsaida; no menciona la continuación del viaje (por cierto, omite todo el material marciano entre 6.45 y 8.26). Se ha postulado, sin ninguna prueba arqueológica, una segunda Betsaida. Según algunos, «al otro lado» es una adición posterior al texto por influencia de Mt. 14.22. Otros, más atrevidamente, sugieren que Marcos, un jerosolimitano, no conocía bien la geografía de Galilea (¿se olvidaría, tal vez, de que Pedro era galileo?).

medio del mar», a lo menos en relación con su punto de partida (25 o 30 estadios, unos 7 kms., según Jn. 6.19). El v. 47 destaca la distancia que hay entre Jesús y sus discípulos. Sin embargo, él no les ha abandonado. Desde el cerro (probablemente) donde está orando, Jesús está atento a su situación (v. 48). El viento contrario impide el avance de la barca y Jesús les permite sudar y pasar penas hasta «la cuarta vigilia de la noche»: las tres de la madrugada según la costumbre romana de medir el tiempo. Las acciones de Jesús de andar sobre las aguas y de estar a punto de (intentar) pasar de largo³²¹ han sido motivo de mucha discusión, por la aparente falta de lógica en la secuencia. ¿Por qué tuvo Jesús que acudir a su auxilio? Fatigados estaban, sí pero sus vidas no peligraban. ¿Y por qué adelantarse? Preocupa a algunos también la «concepción docetista»,³²² tan poco marcana, de la persona de Cristo que el relato implica. Se olvidan de los objetivos teológicos de Marcos. Lo más probable es que Jesús quiso revelar por segunda vez a sus apóstoles su poder divino (cp. vv. 41-42) y probar su fe, en particular después del «fiasco del carpintero» en Nazaret (6.1-6). En todo el Evangelio, Marcos mantiene vigente la tensión entre la humanidad y divinidad de Jesucristo.

Todos ven a Jesús andar sobre las aguas y creen que han visto un fantasma. No es una ilusión. Gritan aterrorizados (cp. el miedo de lo desconocido en 16.8), pero Jesús calma sus ánimos, sube en la barca y luego calma las olas (vv. 49-51). Los apóstoles «se maravillaban (se espantaban, cp. 5.42) porque aun no habían entendido lo de los panes» (vv. 51-52). Este comentario enigmático de Marcos tiene sentido: el mismo Jesús que multiplicó los panes y los peces (y el maná) en el desierto se ha manifestado a ellos como en las epifanías ³²³ antiguas de Yahvé (p. ej. Ex. 33.19-22; 34.6; 1 R. 19.11s; Am. 7.8; 8.2). Dice, «¡Tengan ánimo, yo soy... el que soy (o el que seré)».³²⁴ Es como si les dijera, «Soy el Dios salvador y libertador» (cp. Ex. 3.14; Is. 43.10s, LXX). «Yo Jesús soy Yahvé». No obstante estas epifanías, las mentes de los discípulos continuaban «totalmente cerradas» (v. 52, BLA; endurecidas, embotadas). Aunque Mateo añade que los discípulos adoraron a Jesús y reconocieron su divinidad, Marcos corre el velo en este punto. La comprensión y el reconocimiento vendrán solo después de la resurrección.

Los trece desembarcan en la estrecha llanura de Genesar,³²⁵ una región muy fértil y densamente poblada (v. 56) en la ribera noroeste del lago que lleva su nombre. Los vv. 53-56 describen con mucho colorido lo acontecido durante la travesía de Jesús y sus discípulos por la región

³²¹Mateo 14:28-31 abrevia estos detalles pero añade la caminata de Pedro sobre las aguas.

³²²Sobre el docetismo, ver en la p. 12 n. 3.

³²³«Epifanía»: manifestación de la gloria de Dios delante de ojos humanos.

³²⁴«Yo soy el que soy (o el que seré)» es el significado de «Yahvé».

³²⁵Genesar o Kinnereth, el nombre también de una aldea. Ver DIB, pp. 249-250.

rumbo a algún otro lugar. Como en otros pasajes de transición, el vocabulario es de la pluma del propio Marcos. Sin embargo, y a diferencia de otros episodios, aquí no encontramos nada sobre la enseñanza de Jesús; únicamente de sus acciones, y esto en forma muy somera. Se trata evidentemente de un viaje relámpago; improvisado por razón del viaje marítimo accidentado. Tal vez buscaba todavía un lugar apartado para estar con los discípulos y escapar de la atención de Herodes. No obstante, la noticia de su llegada se riega por doquier y todo el mundo coloca sus enfermos en las calles (*agorai*: plazas de mercado) para alcanzar, siquiera, el contacto indirecto y sanador con el borde de su manto (cp. 3.10; 5.27-28).³²⁶

Este pasaje representa una etapa más en el proceso del discipulado. Pero es un proceso poco positivo. Los discípulos aún no saben quién es Jesús (4.41); no le creen capaz de reconocer el peligro en que está (4.38). Lo ven como un fantasma (6.49); es alguien del otro mundo que les infunde temor (4.41; 6.50). No comprenden su práctica (5.31; 6.37, 51), y sin embargo le siguen y comparten su misión (3.13). ¡Qué cuadro más actual de la iglesia cristiana en el mundo!³²⁷

¿Qué aplicaciones podemos derivar del pasaje que hemos analizado?

La oración: punto de partida de nuestra misión

Jesús el Hijo de Dios demuestra plenamente su humanidad cuando se aparta de las multitudes y de sus discípulos para estar a solas con su Padre. Lo habrá intentado antes, y varias veces, a solas y con sus discípulos (cp. 6.31), pero con poco éxito. Si Jesús sintió la necesidad de tener comunión a solas con su Padre, cuánto más nosotros. Si su motivación es verdaderamente cristiana, ningún pastor, teólogo, evangelista, trabajador social u otro, puede darse el lujo de no apartarse, a menudo, del ajetreo de la misión para estar a solas con Dios.

La oración, sin embargo, no es un ejercicio solitario (en el sentido individualista) aunque requiere a menudo que nos apartemos de las multitudes para practicarla. Como en el caso de Jesús en esta historia, la oración se hace, figurativamente, con un ojo cerrado y otro abierto a las necesidades de los que bogan en el mar tormentoso. La oración, además, nos obliga a levantarnos para ser partícipes en la respuesta a la oración, como lo hizo Jesús.

Jesús, Señor de la historia

La forma más corriente de interpretar este pasaje (y la travesía en 4.35-41) es alegóricamente, como se ha hecho desde tiempos muy antiguos. La barca representa nuestra iglesia (o representa mi vida); los recios vientos de las pruebas y persecuciones nos zarandean. Nos asalta la duda a veces de que Jesús está dormido en el timón; o que se ha quedado atrás; o que es un fantasma (un producto de nuestra imaginación); o que nos ha pasado de largo. En nuestra desesperación clamamos a él. Cristo asume el control de la situación; clama ¡Paz! y he aquí todo se vuelve calma y felicidad. Por cierto, esta aplicación del texto ha inspirado varios himnos que mucho consuelo han traído a nuestros corazones en momentos de adversidad.

Sin embargo, debemos recordar que tales interpretaciones probablemente no estaban en la mente de Marcos cuando escribió el Evangelio. Son interpretaciones posteriores cuya validez depende de no perder de vista el significado primordial del pasaje. Si además de consuelo usamos el texto como fundamento de una teología triunfalista y escapista, erramos. Marcos no enseña acerca de un Cristo milagrero (tapahuecos) que siempre está a la mano para sacarnos de apuros. Jesucristo no es de ninguna manera una figura fantasmagórica, sobrehumana, un superestrella. El Señor Jesucristo no es así. El Jesús de Marcos quiere manifestarse a nosotros en medio de las tormentas de nuestras historias concretas. El Señor está por encima de la historia sin dejar de ser un agente activo en ella. El nos vigila constantemente. Sale a nuestro encuentro sobre las aguas tormentosas, pero no nos permite manipularle a nuestro antojo. Además, Jesús puede pasarnos de largo si no le reconocemos por lo que él es: el Dios de la historia.

El evangelista pretende únicamente narrar el evento histórico como una epifanía que no fue reconocida en su cabalidad. Fue una manifestación del poder divino que sigue a otra manifestación de igual envergadura, la alimentación de las cinco mil personas. Pero en ninguno de los dos casos Jesús le «sacó provecho» a la situación. Pasó rápidamente a responder a nuevos desafíos.

En Marcos, Jesús se revela a las jóvenes iglesias en todo lo que él es, en un momento de suma conflictividad. Las débiles iglesias en Roma eran cruelmente perseguidas por edictos imperiales. Durante el mismo período las iglesias en Palestina sufrían en medio de la sublevación judía y la consiguiente destrucción de sus tierras por las huestes del imperio. La lección más importante para ellos y para nosotros tal vez sea que es demasiado fácil desconocer a Jesucristo actuando en la historia, en medio de las situaciones más difíciles. Los discípulos se maravillaron, como nosotros nos maravillamos cuando Dios actúa; pero en realidad ni los

³²⁶Schmid, pp. 187-191; Taylor, pp. 382-391; Schnackenburg, pp. 168-176.

³²⁷Bravo Gallardo, pp. 145-146.

discípulos ni nosotros entendemos lo que él nos pretende enseñar. Somos como los apóstoles que tuvieron que ser empujados por Jesús para dejar el aplauso de las multitudes y volver a enfrentar los problemas de alta mar. Quedamos estupefactos ante lo maravilloso y espectacular y perdemos de vista la rutina interminable de atender las necesidades del pueblo.

La epifanía en alta mar tiene un doble objetivo. Recordar a la iglesia cuando boga contra viento y marea que Jesucristo el Hijo de Dios es el señor de la historia. Y recordar a la iglesia que la gloria es para él y no para nosotros, que somos duros de corazón y faltos de fe. En fin, la lección más importante de este pasaje para nosotros hoy es que los discípulos no entendieron quién era Jesús, después de tantas evidencias de su compasión y poder. ¿Entendemos nosotros hoy quién es Jesucristo en nuestras respectivas situaciones?

Los riesgos de la misión

Jesús nos obliga a emprender pasajes peligrosos. El texto subraya el triple distanciamiento espacial entre Jesús y sus discípulos: 1) les obliga a adelantarse mientras él despidе a las multitudes; 2) les deja para ir a orar en la montaña; 3) y el barco estaba en alta mar mientras él permaneció a solas en tierra firme. Jesucristo empuja a la iglesia en América Hispana a emprender pasajes arriesgados desde donde ella está adonde él quiere que esté. Cuando sentimos que nos ha dejado solos, es posible que lo haya hecho para ver si estamos a la altura de sus expectativas.

Siempre es difícil enfrentarse a los riesgos de una nueva situación. Pero el riesgo y la vulnerabilidad son precisamente dos elementos esenciales de la misión. No deja de ser significativo que los dos viajes peligrosos acontecieron en ruta a las tierras de los gentiles (Gerasa y Betsaida). La iglesia enfrenta sus mayores problemas cuando se ve desafiada por Dios y la realidad del mundo a cruzar barreras religiosas, sociales, culturales, raciales e ideológicas.³²⁸ En términos concretos, el desafío y la oposición de Satanás es para cada uno de nosotros. Marcos ya nos ha advertido que el que cruza fronteras debe estar dispuesto a recibir los embates de Satanás en toda su crudeza. La discordia que a menudo ataca a las iglesias que intentan franquear barreras es, precisamente, el producto de los poderes demoníacos (cp. comentarios sobre 4.33-41 y 5.1-20).

ch. Jesús desenmascara el legalismo farisaico (7.1-23)

Este episodio retoma la polémica de Jesús que comenzó en 2.15s contra el movimiento fariseo en torno a los códigos de deuda y de pureza. La discusión tiene que ver, en efecto, con los límites, alcances y demandas del reino de Dios. O sea, con quiénes podemos sentarnos en el banquete mesiánico, de quiénes tenemos que separarnos y cuál es la esencia del verdadero culto a Dios (ver págs. 13-15). A pesar de las diferencias formales entre los diversos grupos religiosos y políticos existentes en aquel tiempo (fariseos, saduceos y herodianos), estaban unidos en su oposición a Jesús. El los repudia a todos por igual porque conjuntamente desnaturalizaban la autoridad de la Palabra de Dios.

En este pasaje hemos llegado al corazón del sistema que mantenía en cautiverio al pueblo de Dios en los tiempos de Jesús. La controversia no tiene nada que ver con problemas de higiene o de urbanidad. «La tradición de los ancianos» (vv. 3, 5, de los rabinos más célebres como Hillel y Shammay) afectaba todos los sistemas simbólicos del pueblo judío. Los días, los alimentos, la diferenciación físico-religiosa (la circuncisión), las tierras, las personas, todo ello estaba estructurado según una jerarquía de valores a lo largo del continuo puro-impuro, sagrado-profano.³²⁹ La manera en que Jesús aborda el problema es, por tanto, de suma importancia para entender todo el argumento del Evangelio de Marcos. Es también fundamental como una clave de análisis de muchos problemas eclesiales en nuestros días.

El episodio en sí es complejo porque en él Jesús se dirige a tres públicos diferentes: los fariseos, el pueblo y los discípulos. Este dato sugiere que Marcos tal vez ha recopilado, con un objetivo teológico, sentencias que Jesús pronunció en diferentes ocasiones de conflicto con los líderes religiosos.

La acusación de los religiosos (vv. 1-5)

La perícopa no tiene indicaciones temporales ni puntos de enlace con los episodios anteriores ni siguientes. Ocurrió en «cualquier lugar» o en «varios lugares», probablemente en Galilea. Los fariseos y los escribas reaparecen en la escena por vez primera desde 3.22. Los fariseos son de la comarca, los mismos enemigos de siempre. Los escribas han llegado expresamente de Jerusalén para confrontar a Jesús (v. 1). Se aprovechan de la falta de cuidado de los discípulos —bastante común en el pueblo— por las minucias de la ley. Su verdadero intento es atrapar a Jesús. Los

³²⁸Werner H. Kelbe, *Mark's Story of Jesus*, Fortress Press, Philadelphia, 1979, pp. 30-33, 36-40. Cp. Myers, p. 197.

³²⁹Myers, pp. 75-76.

discípulos, dicen, han ignorado la tradición de los ancianos y «comen pan con manos inmundas» («comunes, compartidas, ordinarias»; el adjetivo traduce el término hebreo que significa profano o impuro). El lavado de manos servía para purificarse de alguna contaminación ritual inadvertida por contacto con algo o alguien impuro en la «plaza» o mercado.³³⁰ Característicamente, Marcos explica para sus lectores gentiles los intrincados detalles del código de pureza de los judíos (vv.3-4, NBE). «Los judíos en general no comen sin antes lavarse (restregarse bien) las manos». Además bautizan (v. 4) los vasos, jarros, utensilios (un latinismo) y ollas de bronce. «Lechos» se omite en algunas traducciones recientes (p. ej. NBE, BJ, BLA) porque no aparece en todos los textos antiguos y, sin duda, por su aparente incongruencia como objeto de «lavar».³³¹

Jesús desenmascara la ideología subyacente (vv. 7-13)

Lo que en realidad preocupa a los fariseos no es el descuido de los discípulos sino las implicaciones que ello tiene para su hegemonía religiosa. Es por eso que Marcos abre un paréntesis aquí para que Jesús refute la falsa teología que dio pie a la crítica de los discípulos. En otras confrontaciones con los líderes religiosos, Jesús ha respondido con una pregunta, procurando justificar su propia práctica (cp. 2.8-9; 3.4, 23). Ahora contraataca frontalmente. Dejando de lado por el momento la cuestión de la conducta de los discípulos, Jesús va al grano: «¡Hipócritas!». El texto de su denuncia es Isaías 29.13, versión Septuaginta (LXX), que en la forma en que lo citan Jesús y Marcos ejemplifica el proceso hermenéutico de la iglesia primitiva. En el texto hebreo que Jesús sin duda cita, el peso del significado recae sobre la primera parte del versículo en la que se relativizan las doctrinas humanas. Este sería un ataque sobre todo a los escribas. En cambio, la versión griega que Marcos cita ubica en primer término la última sentencia del profeta. Así el peso de la denuncia recae sobre la inconsecuencia entre profesión y práctica, que sería el pecado de los fariseos.³³²

El argumento de los vv. 8 y 9 subraya el problema fundamental de los escribas y fariseos: «Sueltan (dispensan, BLA) el mandamiento de Dios para aferrarse a la tradición de los hombres» (NBE). El estribillo, «y hacéis otras muchas cosas semejantes» en el v. 8c (cp. vv. 4, 13) no se

³³⁰Los mercados de Marcos son lugares en donde se confronta el mensaje liberador de Jesucristo con el sistema religioso opresivo de los escribas (cp. comentarios sobre 6.56; cp. 7.4; 12.38-40). Lo que no era diezmo también era considerado impuro (cp. Mt. 23.23).

³³¹Cp. TCGNT, p. 93.

³³²Aquí encontramos tal vez una huella de la comunidad marcana. La sintaxis de la cita de Is. 29.13 en Marcos difiere levemente de todas las versiones de la LXX que hoy se conocen. Porque Pablo parece haberse apoyado en la misma fuente (cp. Col. 2.22) se piensa que él y Marcos tendrían acceso a alguna versión perdida de la LXX, Taylor, p. 396.

encuentra en los más aceptados y antiguos manuscritos griegos (ver BJ, NBE, BLA, VP).³³³

«Y añadió...» (v. 9, NBE) es la forma usual de Marcos de introducir una sentencia; o una frase transicional que ha recogido de otra fuente. En los siguientes versículos Jesús desenmascara la casuística de los escribas y la hipocresía de los fariseos. En la religiosidad de los dos grupos la ley divina no solo queda en segundo plano: «Ustedes dejan tranquilamente a un lado el mandato de Dios», sino que queda también desautorizada «para imponer su propia tradición» (v. 9, BLA, cp. NBE). Para muestra, un botón. La ley de Moisés, que Jesús aquí avala, debía ser el verdadero fundamento de la identidad judía. Uno de los aspectos de esta identidad era la responsabilidad filial. La Ley que fue dada en el Sinaí es muy clara acerca de la honra que los hijos deben a los padres. «Honra» es la responsabilidad que los hijos tienen por todas las necesidades, físicas y espirituales de los padres. El castigo por deshonor (maldecir: traer un mal sobre) los padres es la muerte de los culpables (cp. Ex. 20.12; 22.17). En tales circunstancias, la «tradición de los ancianos» se había ingeniado para soslayar la ley de Dios. *Corbán* era un juramento solemne —una prohibición o tabú— que consagraba o testamentaba la propiedad privada (o cualquier compromiso económico) a Dios. Lo embargado pasaba entonces a ser propiedad del tesoro del templo (cp. Mt. 27.6), aun cuando el dueño mantuviese control efectivo sobre su propiedad. Así, por medio de una aplicación cínica del *corbán* se libraban los hijos de cualquier responsabilidad económica y espiritual para con sus padres. De esta manera, muestra Jesús, los escribas violaban la ley de Dios y cometían una injusticia al interior de la sagrada institución de la familia.³³⁴

Jesús responde a la acusación de los fariseos (vv. 14-16)

Esta sección abre una nueva etapa en la controversia. Después de «aserruchar el piso» teológico e ideológico de los escribas y fariseos, Jesús responde directamente a sus ataques (cp. v. 5) abriendo nuevo terreno teológico, esta vez hacia un nuevo interlocutor, el pueblo. Significativamente, Jesús reinterpreta la ley mosaica delante del pueblo, porque ellos son el objeto de la opresión de las autoridades religiosas. «¡Oídmelos todos y entended!» Será uno de sus últimos intentos de concientizarlos. La sentencia que sigue (v. 15) se expresa en forma de un paralelismo antité-

³³³Cp. TCGNT, p. 94.

³³⁴Ver a J. Duncan M. Derrett KORBAN, O ESTIN DOORON en *New Testament Studies*, vol. xvi, N° 3 (abril, 1970), pp. 364-368, sobre las diferentes clases de juramentos en el judaísmo.

tico semítico.³³⁵ La forma es parabólica (*mashal* o sentencia enigmática) y tiene como objeto incitar a la reflexión (cp. v. 17). «Nada de lo que entra de afuera puede hacer impuro al hombre. Lo que sale del corazón del hombre es lo que lo hace impuro» (v. 15, VP). El principio teológico es fecundo. De hecho, el dicho dio lugar a mucha reflexión al interior de la iglesia primitiva, señal de que el problema no era solo del momento (cp. Hch. 10.10-16; 15.20s, 28s; Ro. 14.14,23; Gá. 2.11s; Col. 2.10-23; Tit. 1.15). El v. 16 no se encuentra en muchas traducciones porque falta en los manuscritos griegos más autorizados.³³⁶

La explicación de la parábola (vv. 17-23)

La preocupación de Marcos por la incompreensión de los discípulos continúa. En la privacidad de un hogar, los discípulos requieren una explicación del *mashal* de Jesús y el Señor les regaña por su falta de discernimiento. Luego les explica la parábola con dos nuevas sentencias (vv. 18b-23) que responden cada una a las dos partes de la sentencia anterior. «Así declaraba puros todos los alimentos» (v. 19b BJ); con esta explicación el evangelista afirma las implicaciones de la enseñanza de Jesús. Además aclara el simbolismo semita de las frases tan explícitamente biológicas (v. 19) para las mentes más racionalistas de los griegos y romanos (vv. 19c-20s). La siguiente lista (vv. 20-23) enumera doce categorías de injusticia que deforman las relaciones humanas y destruyen las relaciones con Dios. Por medio de un juego de plural/singular, Jesús hace hincapié en el carácter individual/social del pecado. La terminología es altamente paulina,³³⁷ aunque la forma en que Marcos la usa es muy propia. Después de la categoría general de «malos pensamientos» sigue una lista en plural de malas acciones (el pecado en su sentido colectivo). Las últimas seis, en singular, enfatizan el carácter genérico del pecado. Por implicación, Jesús redirecciona la atención de los discípulos al Decálogo, del cual las doce injusticias son la antítesis. De esta manera redefine la identidad del pueblo judío en torno a la Ley de Dios (que requiere pureza de corazón) y al contrario de los legalismos moralizantes de la tradición. En conclusión, el v. 23 resume los dos versículos anteriores y nos remite al argumento del v. 15: Lo único que nos hace impuros delante de Dios es la injusticia que nace dentro del corazón humano.

³³⁵Sobre los «paralelismos antitéticos» en los evangelios, ver Joachim Jeremias, *Teología...*, pp. 27-33.

³³⁶TCGNT, pp. 94-95. Influenciado, tal vez, por 4.9 y 23, un escriba lo añadió para enfatizar el «oldme» en el v. 14b.

³³⁷Taylor, p. 408. Lane, p. 256, señala la influencia de la catequesis de la iglesia primitiva en el arreglo de esta lista.

Tradición evangélica versus Palabra de Dios

Si el segundo Evangelio fue escrito para y a partir de un grupo determinado de iglesias (en Roma y/o en Palestina), entonces tenemos que preguntarnos sobre el propósito teológico del autor al incluir esta perícopa precisamente en este lugar. Así podremos encontrar explicaciones para nuestro propio contexto. Los problemas y necesidades de la comunidad de Marcos parecen bastante claros: combatir la herejía judaizante que amenazaba con destruir la verdadera fe cristiana.³³⁸ El problema es aun nuestro. Decimos, «Cristo salva,... pero, hay que hacer esto o lo otro... o no se puede hacer esto o aquello». Acabamos predicando un evangelio de obras y no de gracia plena en Jesucristo.

El problema del legalismo, o de la autoridad de la tradición, preocupó a la iglesia desde sus inicios, como se puede apreciar en Hechos y las epístolas paulinas. Los primeros cristianos necesitarían de mucho tiempo para entender los alcances de Marcos 7.15-23 y superar sus raíces judías. En realidad, nunca fueron superadas del todo, porque el legalismo, la hipocresía y la casuística han continuado en la iglesia Católicas, hasta nuestros tiempos. A los protestantes nos ha sido fácil ver el pecado en la iglesia de Roma, en donde la tradición y el magisterio tienen dogmáticamente la misma autoridad que las Escrituras. Más difícil nos es mirarnos en el espejo de las Escrituras para discernir nuestras propias faltas. Tenemos nuestras tradiciones y nuestros magisterios que, en la práctica, ejercen tanta autoridad (y a veces más) que la propia Biblia. Al igual que a los escribas y fariseos, nos cuesta reconocer que nuestras interpretaciones doctrinales no son, en realidad, la Palabra inspirada de Dios. Los siguientes «ismos» dividen al protestantismo hispanoamericano.

Sectarismo vs. unidad en la misión. En sí, los distintivos grupales son naturales y aun necesarios cuando sirven los mejores intereses de la sociedad. Sabemos distinguir entre los ciudadanos de Brasil y Argentina, Nicaragua y Costa Rica, la sierra y la costa peruana por el idioma, acento o «cantadito». Nuestros hermanos afrocaribeños se distinguen fácilmente de los latinoamericanos de extracción alemana en el sur de Chile. Se reconoce a un «rico», a un «pobre», a un «mestizo» (ladino) y a un «indio» por su «cultura», trabajo y vivienda, aunque no necesariamente por su vestimenta.

Las ciencias sociales ha mostrado la importancia que tienen las normas compartidas para definir, dar sentido y mantener la identidad grupal. Las normas nos ayudan a identificar los diferentes grupos, a ubicarnos dentro de algunos de ellos, a legitimizar la conducta de nuestro grupo y (el lado

³³⁸Lane, p. 256.

negativo) a ser menos tolerantes de los que son diferentes a nosotros. El fenómeno se hace particularmente evidente en el campo religioso. Hablando sociológicamente, nuestras normas se fundamentan en «teodiceas» que explican y ordenan nuestro mundo y legitimizan nuestra conducta.³³⁹ La «teodicea» del pueblo judío eran sus leyes sagradas contenidas en el Pentateuco, y su interpretación por las comunidades rabínicas. Ellas daban sentido a su identidad étnica, cultural y religiosa. El pecado fundamental de los escribas y fariseos fue confundir sus tradiciones falibles con las normas de la fe de Yahvé, en muchos casos llevándolas a un exclusivismo extremo. Lo mismo nos puede suceder a nosotros. Nuestras teologías y doctrinas, nuestras prácticas y costumbres, pueden alcanzar un carácter tan absoluto que usurpan el lugar único que deben tener las Escrituras. Las posiciones absolutistas son, además, causa de la mayoría de las divisiones entre grupos que profesan seguir al mismo Cristo.

La situación se complica cuando se introyectan en la iglesia las divisiones de la sociedad: el racismo étnico y cultural, el nacionalismo, el clasismo y elitismo social, el machismo y el sectarismo religioso y político. Todos estos pecados destruyen la plenitud de vida en nuestros países. El común denominador en todos estos «ismos» es la necesidad que tienen los grupos (como quiera que se definan) de proteger aquello que los distingue de otros grupos.

A menudo nuestras diferencias son artificiales. No tienen nada que ver con la fe bíblica. Creemos poder detectar a un «comunista» o a un «marxista» por su forma de hablar o actuar. Generalmente nos equivocamos. Un católico hoy puede no ser tan diferente de un protestante en sus creencias y conducta esencial, por los avances y retrocesos cualitativos en la fe del uno y del otro. El «pentecostalismo», tan despreciado por años, atraviesa ahora todas las barreras eclesiales. En América Central, por ejemplo, el mundo protestante está cada vez más homogenizado. Sin embargo, nuestras diferencias teológicas (teóricas) siguen separándonos. Y más aún, nuestras posiciones ideológicas. Por esta razón, las palabras de Jesús en Marcos 7.1-23 deben obligarnos a pensar.

Legalismo vs. testimonio cristiano. La práctica estricta de los ritos y tradiciones de pureza solo era particularidad de una secta extrema de los fariseos, los *haberim*. Incluso, no todos los fariseos estarían de acuerdo con los excesos del *corbán*; como no todos los protestantes hispanoamericanos son legalistas o separatistas. La denuncia de los extremos, sin embargo, se hace necesaria porque su influencia puede distorsionar la fe de una mayoría del pueblo de Dios. La práctica legalista es señal de que las iglesias han perdido la noción del *kérygma* evangélico. Cuando se

pierde el sentido de un mensaje que es transformador y liberador, la auténtica identidad cristiana también se pierde. Entonces hay que buscar reglas externas, casi todas negativas, que nos distingan de los demás. Por ejemplo, somos cristianos porque no fumamos, no bebemos licor, no bailamos, no vamos al cine y las mujeres no se cortan el pelo ni visten pantalones. Las normas pueden ser buenas en sí, por razones de salud, de moral o de testimonio. Sin embargo, nunca debemos confundirlas con los distintivos de nuestra fe cristiana. Nuestra verdadera identidad se encuentra en la fidelidad al mensaje del reino, como lo señala Marcos. El reino se caracteriza más por lo que hacemos (en favor de otros) que por lo que dejamos de hacer.

Dos análisis de la realidad

En este pasaje se pueden percibir dos concepciones encontradas de Dios y de su misión y de las condiciones de acceso a él. Según los fariseos, la ley (las tradiciones humanas) debe regir nuestra conducta y relaciones; su cumplimiento garantiza el acceso a la plenitud de vida (ver comentario a 10.35-45). Jesús, sin embargo, lo ve desde una perspectiva diametralmente opuesta. Su análisis nace de la tradición profética de la Alianza, mientras que sus enemigos quieren seguir imponiendo la tradición sacerdotal de la pureza. Hoy, como entonces, el mensaje de Jesús desautoriza contundentemente esta posición. Los elementos básicos de su análisis sirven para evaluar nuestra práctica eclesial. La honra «de labios» puede encubrir decisiones inicuas del «corazón». Nuestro culto es mentiroso y vacío cuando se fundamenta en doctrinas e intereses egoístas. Nuestras tradiciones religiosas fácilmente usurpan la autoridad de la Biblia. El criterio que Jesús usa para discernir lo que es Ley de Dios y tradición humana es la justicia al pobre y marginado.³⁴⁰

A menudo tenemos miedo de hablar de justicia en estos términos. ¡Tanto que se nos ha dicho que la justicia solamente es espiritual y que la justicia social nada tiene que ver con el evangelio! Pero es todo lo contrario, como lo demuestran los profetas, los evangelios y aun las epístolas. La justicia para los desposeídos es evidentemente una preocupación de Jesús en este relato, como en muchos otros. En una cultura cuyas relaciones económicas se basaban, teóricamente al menos, en la ayuda recíproca y en la redistribución justa de recursos, el abuso del *corbán* no es menos que una flagrante injusticia hacia seres indefensos. Peor aun, leyes como ésta atentaban contra la ley de Dios, que desde el principio se ha preocupado por los derechos de los padres durante sus años de mayor necesidad. Con la misma lógica, Jesús denunciaría hoy las

³³⁹Cp. Peter L. Berger, *El dosel sagrado*, Amorrortu Editora, Buenos Aires, 1971, pp. 71-103.

³⁴⁰Bravo Gallardo, pp. 147-148.

muchas formas casuísticas que inventamos para evitar nuestra responsabilidad hacia las personas que no tienen comida, ni techo ni familia. Volvería a decir: «Invalidáis la palabra de Dios con vuestras tradiciones» (v. 13).

Marcos es consciente de la interrelación entre la religión del templo y la pobreza del pueblo. Desenmascara la ideología que mantiene oprimido al grueso del pueblo. El autor del Evangelio sabe de dónde procede esta opresión, pues combina en un solo pasaje la controversia sobre las leyes alimenticias (que restringían la economía popular) y la denuncia del *corbán* (que favorecía la economía del templo). Además, Marcos demuestra su comprensión del carácter «político» del pecado por la manera en que usa ciertas palabras. «Hurto, homicidio, adulterio, engaño» (vv. 21-22) es prácticamente una cita de la denuncia de Oseas de las injusticias de Israel (Os. 4.2 LXX).³⁴¹ Pareciera un perfil, también, de la violencia institucionalizada en nuestra sociedad. Los mismos crímenes se exaltan hoy a través de los medios de comunicación masiva. Gracias a este lavado de cerebro, las personas que más admiran nuestras gentes son aquellos que, como Herodes (cp. 6.17-29), roban, asesinan, duermen con la mujer del prójimo y estafan millones de pesos. ¿Será posible predicar el evangelio del reino de Dios en un contexto como éste sin denunciar el pecado en sus manifestaciones sociales? Como vimos en los pasajes anteriores, tenemos dos ejemplos diferentes de denuncia profética en los ministerios de Juan y de Jesús.³⁴²

Implicaciones pastorales y misionológicas

La protesta pastoral. De pie delante de un tribunal eclesiástico e imperial, Martín Lutero rehusó doblegarse ante la tradición del imperio y de la Iglesia de Roma. Protestó, es decir afirmó su fidelidad a las Escrituras. Por eso nos llamamos protestantes hoy.³⁴³ ¿Qué tan bíblica será nuestra protesta? De hecho, el espíritu de protesta —en el doble sentido de afirmar la verdad y rechazar la mentira— procede de nuestra fe bíblica. En esencia, la protesta tiene una profunda dimensión pastoral, como en el caso de la controversia de Jesús con los escribas y fariseos. La práctica de estos es el reverso de la práctica pastoral de Jesús en 6.34-44. Los escribas y fariseos son los falsos pastores de Ezequiel 34. Su pastoral es de muerte. Jesús es el Buen Pastor que da su vida por las ovejas (Jn. 10.10-11). ¿Con cuál modelo compararemos nuestro ministerio pastoral?

Un anticipo misionológico. Este pasaje y los siguientes deben interpretarse a la luz de las controversias que sacudieron a la iglesia primitiva en torno a la misión gentilica (Ro. 9-11). Los judaizantes en la iglesia del primer siglo quisieron imponer la tradición de la circuncisión sobre los cristianos gentiles. ¿Quiénes son los «judaizantes» en nuestras iglesias hoy? ¿Qué ritos y costumbres imponen sobre los recién convertidos? El puente entre la primera multiplicación de los panes (6.34-44) y la perícopa que veremos a continuación es la palabra «pan», que simboliza la comunidad. La «convivialidad de la mesa» ha sido un énfasis principal de Marcos desde 2.15. La posición farisaica es la antítesis de comunidad, pues considera pecaminoso comer con manos «comunes», o sea, con las manos sucias del pueblo o con manos profanadas por la «inmundicia» de los paganos (cp. vv. 2; 27-28). ¿De qué manera nuestras tradiciones destruyen la comunidad y estorban el avance de la misión de Dios?

d. El evangelio para los gentiles (7.24-37)

- i. Una extranjera que creyó en Jesús (vv. 24-30)
- ii. Jesús sana a un sordomudo (vv. 31-37)

Esta no es la primera vez que Jesús penetra en territorio de los gentiles.. Estuvo antes en las cercanías de Gerasa o Gadara, en la región del Decápolis (ver comentario sobre 4.35-5.20). En sus varias travesías del lago que separaba a judíos de gentiles, tocaría sin duda otras poblaciones de cultura mixta (cp. 3.7-8). De hecho, Galilea era una región fronteriza donde los judíos se codeaban a diario con «paganos». Evidentemente las dos perícopas que incluimos en esta sección revistieron cierta importancia para Marcos en su defensa de una iglesia sin barreras raciales. En relatos anteriores ha socavado los códigos de honor, pureza y deuda al interior de la comunidad judía (cp. 5.21-43; 7.1-23). Por medio de estas dos narraciones Marcos quiere ahora promover la inclusividad del reino. A pesar de esto, no se puede aseverar que Jesús emprendió estos dos viajes con un objetivo explícitamente misionero. Andaba de incógnito (v. 24) en busca de soledad, para descansar, sin duda, y pasar un tiempo a solas con sus discípulos. Pero otra vez se frustran sus planes. Tal vez también quería escapar de la atención de Herodes.

Es posible que Marcos haya estructurado didácticamente estos dos milagros en un contexto gentil como un paralelo contrastante con el par de milagros en 5.21-43, al lado judío del lago. En ambos conjuntos de perícopas encontramos la preocupación de padres que se arrodillan delante de Jesús para pedir la sanidad de una hija. Jairo, sin embargo, se acerca a Jesús revestido de honor. Pero la mujer está desprovista de honor, al igual que la hemorroísa, aunque por razones diferentes. Ambas mujeres interrumpen la privacidad de un hombre judío y levíticamente le traen

³⁴¹Tres crímenes de esta lista aparecen en otros pasajes marcianos, y en contextos muy políticos: «maledicencia» (*blasfemia*: calumnia; 3.22; 14.64), «engaño» (14.1) y «homicidio» (15.7).

³⁴²Cp. Myers, pp. 220-221.

³⁴³Cp. González, *HIC*, tomo 6, pp. 62-73.

deshonra. La sanidad del sordomudo, al igual que la resurrección de la hija de Jairo, se hace en privado (5.40; 7.33). En ambos casos Jesús pronuncia una orden en arameo y se contamina culturalmente.³⁴⁴ Si estos paralelos son intencionales, entonces Marcos quería insistir con las iglesias de su tiempo en lo que Pablo tanto había recalado: que el evangelio no hace acepción de ninguna clase. Si se anunció para el judío primeramente, ahora es también para el helénico (cp. Ro. 1.15-16; Gá. 3.28).

Analizaremos las dos perícopas por separado.

i. Una extranjera que creyó en Jesús (7.24-30)

Hay diferencias considerables entre el relato de Marcos y la versión mateana (Mt. 15.21-28). Cada autor tuvo en cuenta el contexto y momento teológico de su comunidad eclesial. Mateo, el Evangelio para las comunidades judeo-cristianas, revela un acercamiento más eclesiocéntrico que Marcos a la evangelización de los gentiles (Mr. 7.24-30 y Mt. 15.21-22).

«Y partiendo de allí» puede referirse a la casa en el v. 17 o —si 7.1-23 es una intercalación— a la llanura de Genesaret en 6.53-56. Jesús probablemente anduvo en la frontera entre Galilea, Tiro y Sidón.³⁴⁵ «En seguida» de recibir la noticia sobre el famoso taumaturgo de Galilea, la mujer acude a Jesús. Ella era griega de religión y sirofenicia de raza y nacionalidad.³⁴⁶ Jesús pone en práctica el principio que enunció en 7.15: no se preocupa de quedar levíticamente impuro por su visita a una casa pagana (v. 24).

El eje de este relato no es el milagro. Es la actitud de Jesús hacia la mujer pagana y su respuesta a él. La reacción de Jesús a la solicitud desesperada de la mujer es chocante, aunque mucho menos que en la versión de Mateo.³⁴⁷ «Hijos» se refiere al título del pueblo elegido de Dios (p. ej. Dt. 14.1; Is. 43.6). «Perrillos» (v. 27), o cachorros domésticos, sería una forma de suavizar el aparente rechazo por parte de Jesús. Los gentiles eran considerados perros inmundos (cp. 7.27) por los judíos, algo así como cuando algunos «evangélicos» tratan a personas de otros grupos religiosos de «impíos». Sin embargo, Jesús no pretende negar el alimento a los

perrillos sino subrayar la supremacía de los hijos por virtud de la Alianza, y su privilegio en el tiempo.

Como hemos señalado en pasajes anteriores, el vocablo «pan» juega un papel importante aquí y en toda la sección desde 6.7-8.21. En este pasaje hay un juego entre «el pan de los hijos» y «las migajitas de los hijos» (vv. 27-28). El título de respeto, «Señor» (*Kurie*), aparece en Marcos únicamente aquí como vocativo (v. 28). La mujer es sumamente hábil. «Ha dado la razón a Jesús. Pero ha logrado traer el argumento a su favor».³⁴⁸ A diferencia de Mateo 15.28, Marcos no insiste en que la fe de la mujer es la causa de la sanidad de la hija; dice que ha sido la palabra o argumento de ella. En los vv. 29-30 encontramos, por tanto, un doble milagro: el exorcismo de la endemoniada a distancia (cp. Mt. 8.8, 13; Lc. 7.7, 10; Jn. 4.46-54) y el discernimiento por parte de Jesús de la acción del Padre en su trato con la mujer.³⁴⁹

Misión eclesiocéntrica o misión universal

En la Introducción general propusimos que uno de los objetivos de Marcos era hacer resaltar la contradicción entre una misión sectarista (eclesiocéntrica) y la misión universal de Dios. Como se puede percibir de las epístolas de Pablo a los Romanos y Gálatas en particular, éste era un problema muy candente en la iglesia del primer siglo. Muchos cristianos tal vez se preguntarían sobre la actitud del Señor Jesucristo —un judío, descendiente del linaje real de David— frente a las leyes judías y respecto de la evangelización de los paganos. Las perícopas sobre la sirofenicia y el sordo-tartamudo (así como 5.1-20; 7.1-23 y 8.1-9.1) tienen como propósito responder a esta inquietud de las iglesias. Los mismos pasajes nos hablan hoy en nuestro contexto eclesial, porque tenemos algunos de los mismos problemas.

En toda la Biblia encontramos la tensión dinámica entre una perspectiva centrípeta (hacia adentro) y una visión centrífuga (hacia afuera) de la misión de Dios. El Antiguo Testamento, en una primera lectura, parece desequilibradamente centrípeta, pero no lo es. Por un lado, Yahvé convoca a todas las naciones a encontrarse con él en su santo monte en Jerusalén (p. ej. Sal. 68.29, 31; Is. 18.7; Mi. 4.1-4) y por el otro, convoca a Israel a cumplir con su responsabilidad misionera (p. ej. Sal. 96; Jer. 16.19; Am. 9.7). La misión hacia «afuera» no se limita en el Antiguo Testamento a las naciones paganas. Al interior de la nación, su testimonio debía caracterizarse por la manifestación del *shalom* de Dios en la periferia de su sociedad (p. ej. Sal. 9.8-10; 12.5; 35.10; 68.5, 6; 72.12-14; 113.7). Yahvé

³⁴⁴Cp. Myers, pp. 203, 205.

³⁴⁵Esto explicaría por qué Mt. 15.21-22 dice que Jesús fue a esa región y que la mujer «había salido» de la región. Varios textos antiguos omiten «y Sidón». Cp. TCGNT, p. 95.

³⁴⁶«Sirofenicios»: los habitantes de la región meridional de la provincia romana de Siria. Eran los descendientes de los antiguos fenicios (los libaneses de hoy) y se diferenciaban de los «libiofenicios» o cartagineses del norte de África. Taylor, p. 412. Ver también en DIB, pp. 627-628.

³⁴⁷«No le respondió palabra» (Mt. 15.23).

³⁴⁸Pronzato, vol. i, p. 361.

³⁴⁹Taylor, pp. 408-414; Schmid, pp. 204-208; Schnackenburg, pp. 191-194.

requiere que Israel muestre la misma compasión con los marginados, porque la esencia de la alianza es el compartir recíproco del pan que Dios ha preparado para todos. Israel incumplió esta misión y quebrantó la alianza. Yahvé, entonces salió en busca de un nuevo pueblo de entre todas las naciones de la tierra.

Cabría preguntar si la cosmovisión religiosa que coartó la misión de Dios en los tiempos de Jesús no tendría algún parecido con la ideología de muchas iglesias cristianas hoy. La falta de tensión entre lo centrífugo y lo centrípeto ha producido en nuestras iglesias una teoría y una práctica a menudo desequilibradas. Hay iglesias que justifican su práctica eclesio-céntrica con textos templocentristas del Antiguo Testamento. Los textos se usan para apoyar una visión sectarista y exclusivista del evangelio que por tanto carece de preocupación evangelística, misionera y social.

Pan para los que están debajo de la mesa

«La línea evangélica pasa a través del pan», comenta un autor católico.³⁵⁰ Es pan, sin embargo, que debe servirse *debajo* de la mesa. Tenemos que leer la narración del diálogo de Jesús con la mujer sirofenicia tomando en cuenta esta inversión de valores. Y releerlo a partir de Hispanoamérica. La sirofenicia es una mujer despreciada. Si conoce algo de la religión judía sabe que no tiene ni el más mínimo derecho a esperar una bendición de Dios. La mujer reconoce que está «debajo de la mesa» del Señor, como la mayoría de los habitantes de nuestra América. Lo único que puede ver es el lado inferior de la mesa. Ha sido ultrajada y menospreciada (cp. Mt. 15.24) por los «buenos creyentes» que se sacian alrededor de la mesa. Si acaso, le llegan algunas pequeñas migajas del Pan de Vida.

Curiosamente, encima de la mesa el evangelio es plenamente pan (v. 27); pero cuando se arroja debajo de la mesa parece que se desvirtúa. No es más que pequeñas migajas por las cuales se pelean los perrillos (v. 28). Jesús, no obstante, invierte el orden. El mismo se torna el alimento que da vida a la hija de la mujer, aunque siempre debajo de la mesa.³⁵¹ La mujer también participa en esta inversión de valores con su fe implícita (cp. Mt. 15.28) y su santa audacia. Como Bartimeo en 10.48, ella rehúsa aceptar su proscripción en silencio y así se vuelve portavoz de todas las mujeres marginadas. A pesar de su sexo y religión, con osadía penetra hasta donde se hospeda Jesús y con sumo atrevimiento rebate su argumento (vv. 25, 28). Jesús no se defiende ni se aleja de ella. «Se deja vencer», más bien, por el argumento de la mujer (cp. Lc. 18.1-8). Se vuelve

vulnerable, como después del exorcismo de Gerasa (5.17-18).

¡Qué tremenda lección para nuestra práctica evangelística! La mayoría de la población hispana de América está acurrucada debajo de las mesas de abundancia que suplen a una pequeña minoría de comensales privilegiados (cp. 6.21-22). Las mesas están cargadas de todo tipo de bendiciones, materiales y espirituales. Los privilegios de la mesa son múltiples: mayor acceso a la Palabra y a los medios económicos y al poder. Los banqueteros más conscientes del problema se acuerdan a veces de arrojar algunas migajas debajo de la mesa. Otros se preocupan por ayudar a uno que otro más afortunado a subir hasta los asientos de la mesa. ¿Y dónde está Jesús mientras tanto? Nos gusta pensar que Jesucristo está sentado «con nosotros», alrededor de nuestra particular mesa eclesial. Busquémosle mejor debajo de la mesa, partiendo el pan con los que tantas veces hemos olvidado o despreciado. Jesús se hace vulnerable, identificándose con la condición de los que sufren rechazo y pobreza de cuerpo y espíritu. Nuestro amado Señor nos invita a acompañarle; que seamos vulnerables con él. Nos insta a dejar nuestras mesas de privilegio para que todos juntos podamos comer del Pan de Vida en el suelo, alrededor de una mesa de patas muy cortas, donde nadie quepa debajo.

Que primero se sacien los hijos

El episodio de la sirofenicia es significativo porque nos ha conservado una frase de Jesús sobre el pan. Por medio de su diálogo con la mujer, «Jesús deja entender que el pan con que quiere saciar a las gentes, si es verdad que va destinado *primero* (v. 27) a Israel, lo cierto es que algún día se distribuirá a todos, incluso a los que vienen *de lejos* (8.3)».³⁵²

La tentación para la iglesia hoy es creernos «los primeros», los privilegiados de la gracia divina. Pero, la inserción del adverbio «primero» en Marcos 7.27 (cp. Mt. 15.26) no es excluyente. Si hay «primeros», tiene que haber «segundos», y ellos lo son únicamente en sentido relativo («primero A, y luego B»). De esta manera, Marcos fundamenta en la historia de Jesús la doctrina paulina de la misión universal de Dios (cp. Ro. 1.16-17).³⁵³ La misión de Jesús llegó a su plena realización después de la cruz —donde Israel rechazó a su Mesías— y la resurrección, cuando se abrió toda una nueva etapa de la historia de la salvación. La insistencia de Marcos a través de todo su evangelio es que la misión de Dios pasa obligatoriamente por el rechazo y la humillación de la cruz. Este mensaje enjuicia todas nuestras teologías y todas nuestras eclesiologías triunfalistas.³⁵⁴

³⁵⁰Pronzato, vol. i, pp. 360-361.

³⁵¹Bravo Gallardo, p. 152.

³⁵²Delorme, p. 67.

³⁵³Martin, *Mark*, p. 222.

³⁵⁴Xavier Alegre, pp. 15s, 19-23.

ii. Jesús sana a un sordomudo (7.31-37)

Esta historia concluye la serie de cuatro milagros con que finaliza la primera parte del Evangelio. Es también el primero en una nueva serie de cuatro milagros que continuará en la segunda parte (cp. 8.22-26; 9.14-29; 10.46-52). En el v. 31, Jesús otra vez está de viaje. La geografía de este recorrido ha parecido «imposible» a algunos comentaristas: como viajar de Lima a Buenos Aires vía Quito y Sao Paulo. Para resolver el problema se ha recurrido a varias conjeturas. El hecho es que Jesús hizo un viaje muy largo. El recorrido habría sido un gran semicírculo: del distrito de Tiro, en la costa mediterránea, por Sidón más al norte y luego hacia el sureste y sur, pasando por Cesarea de Filipo, tal vez por el Golán, y «atravesando» la Decápolis, hasta el distrito de Hippos en la ribera oriental del lago, no muy lejos de Gerasa. Según algunos cálculos, el viaje podría haber durado hasta ocho meses.³⁵⁵ El propósito de Jesús sería primordialmente evitar el territorio judío. Para Marcos, el viaje reviste implicaciones misionológicas.

El hombre que traen a Jesús tiene los oídos embotados y habla con dificultad. Jesús se aparta de la multitud para curarlo a solas (cp. 8.22-26). «Meter los dedos en los oídos de un sordo, escupir y tocar su lengua constituyen para el enfermo claros indicios de que puede ser curado. Estas técnicas eran frecuentes entre los curanderos griegos y judíos», aun cuando «los rabinos prohibían que los judíos utilizaran la saliva en las prácticas supersticiosas». Eran también prácticas helenistas. De esta manera, Jesús se acomoda al pensamiento del pueblo.³⁵⁶ No obstante, todo esto es únicamente preparación simbólica. La sanidad tiene lugar por la palabra soberana de Jesús. Su palabra «¡Abrete!», en arameo con traducción para los lectores helenistas (v. 34), se dirige al hombre en su totalidad, según la concepción semita. Los gestos de mirar al cielo y de gemir indican a la vez la dependencia de Jesús en el Padre y su solidaridad con el impedido. De inmediato se efectúa la sanidad en sus oídos y en su lengua. Como en otras ocasiones (cp. 1.25,44; 3.12; 5.43; 8.26), Jesús ordenó repetidamente que no se divulgara el milagro. Pero en vano. «Mientras más insistía, más lo publicaban» (v. 36 BLA; cp. 5.20). La historia concluye con el testimonio de las multitudes. «En el colmo del asombro decían: '¡Qué bien lo hace todo! Hace oír a los sordos y hablar a los mudos!'» (v. 37, NBE; cp. Is. 29.18-23; 35.5).³⁵⁷

³⁵⁵Ver el análisis de Taylor, p. 416, de las diferentes hipótesis. Cp. la discusión de Schmid, p. 208; Schnackenburg, p. 196.

³⁵⁶Taylor, p. 418. Cp. Schmid, p. 209 y Schnackenburg, p. 197. Ver también Delorme, pp. 67-68. En cambio, Myers, p. 205 —apoyándose en D. Smith, «Jesus and Pharisees in Socio-Anthropological Perspective», *Trinity Journal*, Vol. vi, N° 2, 1985, pp. 151-156—, acota que la saliva se consideraba un contaminante, como el excremento.

³⁵⁷Taylor, pp. 414-420; Schmid, pp. 208-210.

Podemos interpretar este pasaje con clave simbólica a dos niveles.

Evangelización y solidaridad

El impedido representaría a las personas que no oyen la Palabra de Dios, o que la oyen con dificultad. Son aquellos que no tienen voz para alabar a Dios ni para testificar de sus grandes obras. Siendo así, el relato nos enseña que para abrir los oídos y soltar las lenguas necesitamos acercarnos a las personas en el mismo espíritu compasivo de Aquel que gimió en solidaridad con el desdichado y se contaminó con su saliva, usando métodos de la medicina popular.

Pre-evangelización de la iglesia

El punto principal de esta historia es el gran asombro de las multitudes ante la obra de Jesús (v. 37). Se contrasta con la constante incompreensión de los discípulos. La exclamación de las gentes se refiere en primer término a la noticia del milagro como también a la misión de Jesús a los gentiles (cp. 5.20). Sería también un comentario sobre toda la actividad misionera de Jesús. La ironía que Marcos quiere comunicar es que Jesús puede abrir los oídos aun de los gentiles, pero no logra hacerlo con sus discípulos (cp. 8.18s). Por esta razón, la evangelización tiene que comenzar con ellos, y con nosotros, para quienes Marcos escribió su Evangelio.

Para entender los dos niveles de la evangelización que acabamos de señalar, necesitamos redescubrir la doctrina de la creación. Solo así entenderemos el plan de salvación en su sentido más pleno. La caída de nuestros primeros padres es solamente un lado de la moneda. En el otro lado —la creación original y la recreación continua— encontramos el verdadero propósito de Dios para la humanidad.

«¡Qué bien lo hace todo!» (v. 37a). La exclamación asombrada de las multitudes nos recuerda que si bien Jesús apropió métodos de cura popular, no era un taumaturgo cualquiera. Su autoridad procede de la primera creación y se proyecta hacia la nueva creación. La exclamación nos remite a Génesis 1.31: «Vio Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien» (BJ). Marcos quiere volver nuestra mirada hacia el Dios creador y su intención de recrear este mundo de pecado en un reino de justicia y de bienestar total (*shalom*: paz, salvación integral).

«Hace a los sordos oír y a los mudos hablar» (v. 37b), es una cita de Isaías 35.6, del hebreo. Ahora bien, Marcos no ha dicho que el hombre era mudo sino que «tartamudo» (v. 32), vocablo que solo se encuentra aquí y en la versión LXX de Isaías 35.6. De esta manera indirecta, Marcos llama la atención al mensaje de Isaías en la lengua original:

Fortalezcan las manos débiles, robustezcan las rodillas vacilantes, digan a los cobardes: «Sean fuertes, no teman»; miren a su Dios, que trae el desquite, viene en persona, los resarcirá y los salvará. *Se despegarán los ojos del ciego, los oídos del sordo se abrirán, saltará como un ciervo el cojo, la lengua del mudo cantará*; porque ha brotado agua en el desierto, torrente en la estepa... (NBE).

El mensaje esperanzador del profeta debe haber alentado a las comunidades de Marcos. Hoy también es motivo de profunda esperanza en medio de la desesperanza que embarga a nuestros pueblos. Nos asegura que el Dios que comenzó la buena obra de salvar a la creación lo proseguirá hasta su cumplimiento.³⁵⁸

La cita de Isaias —«Se despegarán los ojos del ciego, los oídos del sordo se abrirán»— subraya el tema de la sordera/ceguera que Marcos destaca como una imagen de la ofuscación de los seguidores de Jesús. No es coincidencia que Marcos colocara en lugares estratégicos de su Evangelio, dos milagros muy semejantes: la sanidad del sordo-tartamudo en Decápolis y la cura del ciego en Betsaida (8.22-26). Las dos sanidades son signos de la eventual curación espiritual de los discípulos de Jesús, porque nosotros también somos sordos y ciegos y nos cuesta entender y hablar claramente de lo que Dios está haciendo entre los pobres y marginados de nuestra América.

e. Segunda multiplicación de los panes (8.1-10)

Las semejanzas entre las dos narraciones de multiplicación de panes son impresionantes, y también las diferencias. Esto ha sido objeto de mucha conjetura. De hecho, hay también paralelos entre las secciones subsiguientes en cada narración. Ambos relatos comienzan con la despedida de la multitud, después de la multiplicación de los panes, y una travesía marítima (6.45s y 8.9-10). En ambos casos sigue una controversia con los fariseos (7.1-23 y 8.11-13) y luego un diálogo entre Jesús y sus discípulos (7.24-30) y con una mujer extranjera (8.14-21) sobre el tema del «pan». Las dos secciones concluyen con milagros de sanidad (7.31-37 y 8.22-26) que sirven de comentario sobre la percepción de los discípulos respecto de lo recién acaecido.

Los paralelos no son, sin embargo, exactos y no significan de modo alguno una repetición torpe de parte del autor, como algunos eruditos partidarios del formismo han querido deducir.³⁵⁹ El objetivo de Marcos

es evidente. Pedagógicamente remacha las mismas lecciones por medio de ilustraciones diferentes. También tiene un propósito teológico. Las perícopas están repartidas en forma irregular entre el lado judío y pagano del lago, en el ir y venir misionero de Jesús. Marcos no nos permite olvidar que el propósito del mensaje del reino es derribar la pared intermedia entre dos pueblos hostiles (Ef. 2.11-19s).

Analicemos ahora algunos detalles en la segunda multiplicación de los panes.³⁶⁰

«En aquellos días» (v. 1) es una frase que el autor usa para conectar dos pasajes (cp. 1.9; 13.24; Mt. 15.30). No tiene connotación cronológica,³⁶¹ aunque, por su ubicación en el texto, se supone que Marcos quiere situar el milagro en la región montañosa al noreste del lago, tal vez durante la misma gira de Jesús por tierras paganas. «Habiendo de nuevo (v. 1, BJ, VP; *otra vez*, NBE, BLA) mucha gente», sería una forma de relacionar este relato geográficamente con la perícopa anterior (7.33), y simbólicamente con la primera multiplicación (6.34). «Repartir» aparece en Marcos únicamente aquí en los vv. 6, 7 y en 6.41. Jesús bendice también los pececillos.³⁶² En el propósito didáctico y litúrgico del relato no son tan importantes como el pan. Las palabras de bendición en el v. 7 siguen de cerca a las palabras de consagración en la Última Cena en 14.22s.

Las canastas en el v. 8 eran espuertas de gran tamaño (cp. Hch. 9.25) que los griegos usaban para cargar mercadería. Para enfatizar los diferentes contextos religioso-culturales de estos dos milagros, Marcos usa en 6.43 otro vocablo, «canastas pequeñas», como las que usaban los judíos. En la exégesis patrística, que acentuaba la alegorización, los siete panes y cestas (vv. 6 y 8) significaban los siete líderes de las congregaciones helénicas en la iglesia de Jerusalén (Hch. 6.3 y 5). Las doce cestas en 6.43 simbolizaban las doce tribus de Israel y los doce apóstoles, todos judíos. No se ha podido identificar a Dalmanuta (hay diferentes teorías sobre el nombre; puede ser un error del copista) y tampoco a Magdala o Magadán que es el lugar donde Mateo 15.39; cp. BLA, NBE, BJ, VP ubica a Jesús después del milagro. Muchos manuscritos sustituyen el nombre Magdalá[n] («torre» en semítico, Mt. 15.39 RVR),³⁶³ que algunos ubican en la mitad del lado occidental del lago, en el sur de la llanura de Genesaret. Esta fue la misma región a donde Jesús viajó después del primer milagro de los panes y los peces.

³⁶⁰Ver las exégesis de 8.1-10 en Taylor, pp. 420-426 y Schmid, pp. 208-213.

³⁶¹Cp. AGNT, p. 130.

³⁶²El v. 7 puede ser un agregado posterior, de Marcos o de algún redactor. Pero Lane, p. 274, sugiere que la mención de la bendición de los peces por aparte era para enseñar al pueblo a dar gracias a Dios por su alimento. Los judíos tenían esta práctica con el pan, pero no con otros alimentos. Para los paganos, la acción de gracias antes de comer sería, de todos modos, una novedad.

³⁶³TCGNT, p. 41. Ver discusión de Taylor, pp. 425-426; cp. Schmid, p. 212.

³⁵⁸Cp. Delorme, pp. 68-69.

³⁵⁹«Formismo»: o «análisis de formas del texto».

¿Es este milagro una segunda versión del mismo acontecimiento? Los argumentos a favor de esta hipótesis son fundamentalmente tres: (1) ¿De dónde vinieron las multitudes en el v. 1, si según Juan 6.66, muchos volvieron las espaldas a Jesús después de la primera multiplicación? No obstante, el contexto es totalmente diferente; por lo que las multitudes no son difíciles de explicar, particularmente a la luz de dos milagros que Jesús realizó en esa misma región (cp. 5.19-20; 7.31-37). (2) Cuesta entender la perplejidad de los discípulos en 8.4 si ya habían participado en la primera multiplicación. Sin embargo, pueden haber transcurrido varios meses entre ambos eventos. Además, Marcos se preocupa por enfatizar la ofuscación de los discípulos como paradigma del olvido tan fácil que adolece la iglesia respecto de las grandes acciones de Dios. (3) En balance, las semejanzas entre los dos relatos son mayores que las diferencias, particularmente en el texto original, por tanto, se trataría del mismo relato. Esta objeción es tal vez la más difícil de responder. Evitando soluciones tendenciosas y simplistas, hay básicamente tres posturas frente al problema:

1) Se trata de dos relatos de dos acontecimientos independientes que el autor inspirado recibió tal cual de Dios. Con todo, esta explicación presupone cierta falta de creatividad de Marcos (¡o del Espíritu Santo!). Da por sentado que Dios responde de la misma manera a desafíos similares. Responde a una mentalidad cíclica, más propia de una concepción pagana que de la fe cristiana.

b) Son dos relatos del mismo acontecimiento que Marcos recogió de dos tradiciones diferentes, tal vez sin darse cuenta de ello. Esta conclusión sugiere que Marcos no fue lo suficientemente inteligente como para percibir lo que muchos estudiosos hoy dan por un hecho. Además, no explica satisfactoriamente por qué Jesús mismo habla de dos eventos (cp. 8.18-21), a menos de que aceptemos que la discusión de Jesús con sus discípulos fue retocada redaccionalmente por Marcos.

c) Es más verosímil suponer que Marcos ha recogido y redactado dos acontecimientos distintos, aunque semejantes en sus rasgos generales. Previo a su incorporación en el Evangelio, las semejanzas contribuyeron a un proceso de homogenización en la tradición eclesial que Marcos aprovecha con fines pedagógicos.

Compasión y ministerio en Hispanoamérica

El motivo de la compasión de Jesús en 6.34 es la corrupción del liderazgo de Israel. Las ovejas están sin pastor. En 8.2 lo que motiva a Jesús son las necesidades físicas de un pueblo (probablemente pagano): su cansancio, su hambre y su debilidad. Tal vez más que en el primer milagro de multiplicación, esta historia subraya en forma muy directa y

sencilla la compasión de Jesús.³⁶⁴ La compasión se manifiesta en primer término por la consideración que Jesús muestra por todos los detalles de la vida del pueblo (vv. 3-4).

Podía haberse pensado que la mente de quien había venido a mostrar a [la raza humana] el esplendor y la majestad de la verdad y el amor de Dios, estaría por encima de la preocupación por lo que iba a acontecer a su congregación en su viaje de vuelta a sus hogares. Pero Jesús no es así. Confrontado con un alma perdida o un cuerpo enfermo, su primer instinto es ayudar.³⁶⁵

Esta es la lección tan importante que debemos aprender para nuestro testimonio y servicio. Hay muchas personas que se desmayan por falta del Pan de Vida, y también por falta del «pan nuestro de cada día» (cp. Mt. 6.11). ¿Qué es lo que nos motiva en nuestro ministerio? ¿Ganar «almas» o servir a personas de carne y hueso? ¿Aumentar el número de adeptos en nuestras iglesias o extender el shalom del reino de Dios a todos los que sufren por causa del pecado? La diferencia entre el primer y el segundo postulado en cada alternativa es la compasión. Y solo Dios y nuestra solidaridad con los que sufren pueden generar esa compasión. La compasión fue el motor de la misión de Jesús y aquello que le impulsó a convocar a sus discípulos a participar con él en la oración y en la proclamación del mensaje del reino (Mt. 9.35-10.7). La oración y el testimonio solidario, como el aire y la leña, interactúan químicamente con la chispa de la compasión para inflamar nuestros corazones de la pasión de Dios por los que vienen «de lejos» en busca de nuestro amor. En las palabras de una canción española:

Por un pedazo de pan y por un poco de vino,
yo he visto a más de un hermano abandonar el camino.
Por un pedazo de pan y por un poco de vino,
yo también vi a mucha gente,
encontrar nuevamente un camino de amor;
yo también vi mucha gente volver nuevamente
al encuentro con Dios.

(Refrán:)

Por un pedazo de pan, por un poco de vino,
Dios se nos hizo manjar, se nos hizo camino.
Por un pedazo de pan; por un pedazo de pan;

³⁶⁴Sobre «compasión» ver el comentario a 6.34.

³⁶⁵Barclay, *Marcos*, p. 196.

por un pedazo de pan; por un pedazo de pan.

Al no tener vino y pan y por faltarle comida,
yo vi a más de un hermano, amargado de la vida.
Y por no dar de su pan, y por no dar de su vino
yo he visto a más de un creyente
perder de repente el sentido moral.
Vi que el camino se hará
si se siembra justicia, amor e igualdad.

Por un pedazo de pan y por un poco de vino
yo he visto a más de un hermano
volverse un hombre mezquino.
Por un pedazo de pan y por un poco de vino,
vive la gente en conflicto
en un mundo maldito por no compartir,
y la mitad de los hombres se muere de hambre
y les toca sufrir.³⁶⁶

Los que han «venido de lejos». La expresión «de lejos» trae a la mente varios textos bíblicos. En Josué 9.6-9, leemos que los gabaonitas lograron hacer un pacto con Israel fingiendo que venían «de lejos». De esta forma curiosa un pueblo pagano se integró para siempre en la Alianza de Dios con Israel. Isaías 60.4 profetiza sobre el retorno «de lejos» de los judíos esparcidos entre las naciones de la tierra. Ambos pasajes fueron tomados por los cristianos helenistas de los primeros dos siglos como promesas que ahora se cumplían acerca de la reunión de los paganos en el pueblo único de Dios.³⁶⁷ Seguidamente apuntamos tres lecciones que se pueden derivar del texto.

Reconciliación urgente. Es una necesidad candente en situaciones de prejuicio racial, como en Norteamérica y en las regiones indígenas y negras de toda América. Evangelizar es anunciar «las buenas nuevas de paz» tanto a los que están (supuestamente) más cerca de los beneficios de su gracia y también (¿de preferencia?) a los que están más lejos (Ef. 2.13-17). No son únicamente los del pueblo escogido quienes merecen la compasión de Jesús, como no es únicamente el pueblo creyente quien necesita el amor de Jesucristo. El Señor se preocupa por los que se han «congregado de las tierras, del oriente y del occidente, del norte y del sur» (Sal. 107.3). No permite que las multitudes regresen a casa «en ayunas»

³⁶⁶Canción brasileña por el Pe. Zezinho scj, tomado del casete «Peregrino de la paz», traducción al español por José Antonio Olivar, Producción Edlux, Lesbos 131, Col. Lomas Estrellas, Del. Ixtapalapa 09890, México, D.F. (Tel. 582-9784).

³⁶⁷Delorme, pp. 64-65.

(v. 3).³⁶⁸

Espera paciente. El hijo pródigo «se fue lejos a una provincia apartada» (Lc. 15.11-32) donde se vio reducido a casi la misma situación del geraseno. Sin embargo, al contrario de las otras parábolas, el padre no lo va a buscar. Le espera hasta que, movido por sus circunstancias miserables, el hijo se levanta y regresa a su casa. En contra de todo nuestro activismo misionero y evangelístico, hay veces cuando lo que se impone es la espera paciente, hasta que el pecador y alienado haya comenzado a actuar en su propio favor. Entonces, cuando aún está lejos, es el momento de correr a su encuentro y de recibirlo con brazos abiertos.

Visión amplia. Jesús quiere abrir los horizontes de nuestra visión. Tenemos a nuestra disposición todos los recursos necesarios para alimentar al pueblo. Por tanto, no tenemos derecho a encerrarnos en nuestras iglesias y programas.³⁶⁹ No podemos despedir a las multitudes sin satisfacer el hambre que tienen. Frente a las necesidades de las masas que han venido «de lejos», como los discípulos, nos encontramos muchas veces en apuros. No sabemos qué hacer para encontrar «en el desierto» ³⁷⁰ pan para satisfacer a tanta necesidad (v. 4). En el desierto no operan los esquemas de oferta y demanda del mundo secular. En él las soluciones tradicionales pierden su vigencia. Necesitamos milagros. Lo anterior no implica que debemos quedarnos de brazos cruzados. El Señor se hizo cargo de la situación involucrando a todos en la solución. Como Jesús organizó a la multitud, el pueblo de Dios debe organizarse y tomar la iniciativa de compartir el Pan de Vida y el pan cotidiano a los que tienen hambre y sed de la justicia de Dios³⁷¹.

Hoy celebramos con gozo al Dios Todopoderoso,
al creador de la tierra y dador de todo bien;
al que vino hasta nosotros y murió en una cruz,
que ha vencido las tinieblas y a la muerte destruyó.

Refrán:

¡Cristo vive! Celebremos y esperemos su gran don;
Santo Espíritu divino ven a nuestro corazón.

Hoy celebremos festivos, al Dios de la salvación
que da vida y esperanza y se goza en el perdón.
Con palmas y panderos entonemos la canción.

³⁶⁸Las ideas para esta reflexión proceden de Bravo Gallardo, pp. 153-154 y de Myers, pp. 209-210.

³⁶⁹Delorme, p. 66.

³⁷⁰Ver «desierto» en el comentario a 1.4.

³⁷¹Ver la «Conclusión misionológica» del comentario.

Celebrando al Dios viviente danza nuestro corazón.

Hoy acudimos, hermanos, a esta fiesta de amor;
hemos sido convocados por el Padre Celestial.
Hoy celebramos unidos este día del Señor.
Estrechémonos las manos, somos hijos del Señor.³⁷²

f. La levadura de los fariseos (8.11-21)

i. La demanda de una señal (vv. 11-13)

ii. Jesús explica sobre los panes (vv. 14-21)

Ni bien ha desembarcado Jesús con sus discípulos en el lado judío del lago cuando sus enemigos vuelven a atacar. Seguidamente, el incidente provoca una reflexión muy enfática de Jesús con sus discípulos (vv. 14-21). Marcos quiere que sus lectores presten atención al contraste entre la demanda de una señal del cielo por los fariseos (vv. 11-13) y las señales del reino en la multiplicación de los panes y peces (6.31-44; 8.1-10). Todo el pasaje (dos perícopas) funciona como una especie de epílogo interpretativo a la primera parte del Evangelio.

Los fariseos piden una señal

Los milagros en Marcos no tienen generalmente este propósito de acreditar la persona y el mensaje de Jesús³⁷³ (ver sobre «señales» y «milagros» en el comentario a 1.21-28). En 3.22s los fariseos, siempre al acecho, habían atribuido los exorcismos de Jesús al demonio. En 7.1-24 intentan desautorizar su práctica religiosa. Ahora retoman la iniciativa, con el propósito de demostrar que su autoridad no es celestial. Es la primera de una serie de trampas que procuran tender para ponerle en apuros (10.2; 12.15). Si fracasa o si rehúsa, quedará en ridículo ante el pueblo. Pero Jesús no se deja atrapar. Exhalando un profundo suspiro de tristeza o de enfado (cp. 3.5; 7.34), cuestiona las motivaciones de «esta generación» (cp. 9.19) y rehúsa rotundamente hacerles el juego. «Les aseguro (*améen*) que a esta clase de gente no se le dará una señal» (v. 12, NBE). El negativo es enfático; casi tiene la fuerza de un juramento. Los otros sinópticos añaden, «excepto la señal de Jonás» (Mt. 12.39; cp. Lc. 11.29), ampliando el ámbito teológico de la respuesta. De inmediato Jesús les vuelve las espaldas y reembarca hacia «la otra ribera» (v. 13).

³⁷²Letra por Mortimer Arias; música boliviana, con aire de cueca, por Antonio Auza. Cancionero abierto, Buenos Aires, Argentina.

³⁷³Ver Taylor, pp. 426-431 y Schmid, pp. 214-219.

Los discípulos olvidan «los panes»

En toda la primera mitad del Evangelio Marcos destaca la tensión entre el «pan» de Jesús y la «levadura» de los líderes religiosos.³⁷⁴ El «pan» es como el «maná» que sustentó al pueblo de Dios en el éxodo. Es también símbolo de la vida en plenitud y de la comunidad del reino (6.8, 34-44; 7.27-28; 8.1-10). La «levadura de los fariseos» es la preocupación morbosa en mantener el control sobre la religiosidad del pueblo a través de la reglamentación de «la convivialidad de la mesa» (2.15-17; 18-22; 23-28; 7.1-23). A esto se suma ahora el abuso de la «mesa» por parte de Herodes (6.21-22). Su «levadura» es la ideología helenística y romana. El episodio en los vv. 14-21, que al principio no parece tener sentido, es el nudo donde se juntan estas dos vetas teológicas. Para entender la primera parte de este pasaje (vv. 14-19) hay que prestar atención al uso y simbolismo de la palabra «pan» en el texto griego de este pasaje, que en la BJ dice:

Se habían olvidado de tomar *panes*, y no llevaban consigo en la barca más que un *pan*. El les hizo esta advertencia: «*Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes*». Ellos hablaban entre sí que no tenían *panes*. Dándose cuenta Jesús, les dice: «¿Por qué estáis hablando de que no tenéis *panes*? ¿Aun no comprendéis ni entendéis?... ¿No os acordáis de cuando partí cinco *panes* para cinco mil?... Y cuando repartí los siete *panes* entre cuatro mil...» (vv. 14-20, BJ).

La preocupación de los discípulos por los panes que olvidaron traer revela que han caído en la trampa de los fariseos: han olvidado, o no han entendido el significado de la provisión de Jesús en el desierto. El eje del pasaje es el v. 15: «Cuidado con la levadura de los fariseos y con la levadura de Herodes», NBE, que algunos exégetas llaman equivocadamente «una intrusión», porque Jesús no lo vuelve a mencionar.³⁷⁵ Sin embargo, la sentencia nos da una pista para entender toda la primera parte de Marcos. Como señalamos en el comentario a 4.24 (cp. 12.38; 13.6s), Marcos siempre nos alerta sobre una ideología nociva por medio de la advertencia: «¡Cuidado!» («¡Abran los ojos!» v. 15b, NBE). La levadura, agente de fermentación, se entiende aquí como agente de corrupción.³⁷⁶

³⁷⁴La siguiente explicación se debe a N. Beck, «Reclaiming a Biblical Text: The Mark 8:14-21 Discussion About Bread in a Boat», en *Catholic Biblical Quarterly*, No. 43, 1981, p. 52; citado en Myers, pp. 225s.

³⁷⁵Cp. Taylor, p. 431s. Es también la opinión de Schnackenburg, p. 208.

³⁷⁶Los rabinos también usaban el concepto de levadura metafórica y peyorativamente. Por ejemplo, una cita rabínica del siglo segundo alude a «la levadura que está en la masa y el servilismo de los reyes» como impedimento al cumplimiento de la voluntad de Yahvé. Pronzato, vol. I, p. 388; cp. Taylor, p. 432.

Jesús explica sobre «el pan»

La confusión de los discípulos sobre la relación entre «levadura» y «pan»³⁷⁷ introduce la tercera disertación de Jesús con ellos sobre el significado de sus parábolas (4.10-13,33; 7.17s). Comparando las tres, se nota que la preocupación de Jesús va en aumento. En dos versículos (vv. 17-18) y con cinco preguntas ásperas, indignadas tal vez, Jesús pone en tela de juicio el funcionamiento de las facultades comunicativas y de raciocinio de sus discípulos: la boca, los ojos, los oídos, el cerebro (entender, comprender, recordar) y el corazón.³⁷⁸ «Es una visita médica completa, y hecha incluso sin excesivos cumplidos».³⁷⁹ La crítica tan dura de Jesús podría parecer excesiva si el problema sólo fuese olvidar las provisiones para el viaje o no entender el vínculo orgánico entre levadura y pan. Pero la preocupación de Jesús es otra. La incompreensión de los discípulos es señal para Jesús de que ya han sido infectados por la levadura del mundo. A la luz de este pasaje y de 3.5 y 6.52, «dureza de corazón» (v. 17c) tiene que ver con los bloqueos en el accidentado camino del discipulado. Como lo hiciera con los propios familiares de Jesús (ver comentario a 3.20-35), Marcos vincula retóricamente la ceguera de los discípulos con la ofuscación de los enemigos del reino.

En forma muy precisa Jesús les pregunta sobre cada una de las multiplicaciones del pan. Para recalcar el mensaje de cada una de las multiplicaciones, las cifras son exactas y el vocabulario es específico. Los receptáculos del pan sobrante corresponden exactamente a los que se usaron en cada ocasión: «cestas» en el milagro judío y «canastas» o «espuertas» en la multiplicación del pan en territorio pagano (ver los comentarios a 6.43 y 8.8).³⁸⁰ El pasaje concluye con una última pregunta que resume la situación, no solo de los discípulos, sino también de los fariseos y del pueblo en general ante el mensaje de Jesús. «¿Todavía no entienden?» (v. 21, VP).

¿Por qué necesitamos señales?

Vivimos en un mundo que se alimenta de señales: señales de riqueza y de poder; señales de éxito y de satisfacción de los apetitos más bajos del ser humano. Nos rodean señales, por la radio y la televisión, y también en

³⁷⁷Mateo, que no deja nada a la imaginación de su público, se preocupa por aclarar la naturaleza de la confusión (16.5-12). Marcos, sin embargo, nos mantiene en suspenso y con cierto aire de misterio. Mateo dice que los discípulos «se habían olvidado de traer pan», mientras que Marcos acota que «no tenían sino un pan consigo». Tal vez Marcos sabe lo que Mateo no conocía, que Pedro, su mentor, tenía un pan escondido. De ser así, Pedro ha sido «infectado» por «la levadura de los fariseos y de Herodes».

³⁷⁸Sobre el sentido «ideológico» de «corazón», ver el comentario a 3.5.

³⁷⁹Pronzato, p. 392.

³⁸⁰Kelbe, pp. 40-41.

los periódicos. Son, casi todas ellas, señales de pecado y de muerte, señales del antirreino. Hay también signos del reino.

Las señales nos identifican y también nos dividen y controlan. Así fue también en los tiempos de Jesús.

Los fariseos solamente estarían dispuestos a fiarse de Jesús después de un cuidadoso control de sus documentos de identidad. La desgracia (o la suerte) es que Jesús no tiene los papeles en conformidad con sus expectativas, con su mentalidad. No está en disposición de presentar el certificado de buena conducta de Mesías que ellos exigen en base a sus esquemas. No. Jesús no presenta los documentos a los fariseos. No los tiene. Los ha dejado en el cielo. A propósito. Circula aquí abajo de incógnito, como un cualquiera. Es el clandestino por excelencia. Cuando le piden «probar» su proveniencia, prefiere irse a otra parte. Quizá encuentre a alguien con quien intercambiar una señal de entendimiento.³⁸¹

Cuando visitamos diversas iglesias en nuestra América nos encontramos con «hermanos» que nos exigen una señal (prueba) de nuestra etiqueta eclesial, teológica o ideológica. Quieren saber si somos bautistas, metodistas, pentecostales, carismáticos, progresistas, fundamentalistas, ecuménicos, etc. Hay quienes ni se preocupan por pedir una señal, porque ya están seguros de haber visto la señal de Caín sobre las frentes de sus «enemigos». Gracias a Dios que aún hay iglesias y hermanos que no requieren señales porque reconocen el testimonio del Espíritu en nuestros corazones de que somos hijos de Dios (Ro. 8.14-16; 1 Cor. 1.21-22; Ef. 1.13-14).

Señales del evangelio. Hace algunos años, en una ciudad latinoamericana, un evangelista atravesó una ancha avenida encima de una cuerda floja y se detuvo en media calle para anunciar el «evangelio». Jesús fue tentado a hacer algo muy semejante y lo rechazó (cp. Mt. 4.5-7). Cuando el evangelio necesita de esta clase de «señales» para atraer a las personas a Jesucristo ya no es evangelio y algo anda muy mal con el testimonio de la iglesia. El afán de «señales» ha seducido a muchos evangelistas. Los fariseos pidieron una señal por causa de su incredulidad. ¿Por qué las pedimos nosotros? En Marcos, a lo menos, pedir una señal es faltar a la fe en el Dios que nos ha dado la única señal que necesitamos, Jesucristo y su Espíritu.

Señales del reino y del antirreino. Jesús rehusó gestionar una señal del cielo porque ya las había en abundancia en la tierra:³⁸² el exorcismo de

³⁸¹Pronzato, vol. i, p. 384.

³⁸²Bravo Gallardo, p. 154.

demonios, la sanidad de enfermos, la multiplicación de panes. En las metáforas de Jesús que Marcos recogió, la «levadura» de los poderes se contraponen al «pan» del reino. En los tiempos de Jesús y de Marcos, las fuerzas religiosas y políticas se unieron en oposición a la comunidad eclesial que comenzaba a integrarse en torno al Pan de Vida. Estas fuerzas satánicas se sintieron amenazadas por la posibilidad de reconciliación entre judíos y paganos, a través de Jesús, a quien el pan simboliza. Los fariseos mantendrían a cualquier costo, y por la fuerza de las leyes de pureza y de deuda, sus divisiones religiosas, culturales y de clase (ver comentario a 7.1-23). El helenismo de Herodes y de sus partidarios era una ideología hegemónica, como son hoy las culturas del norte de Europa, de los Estados Unidos o la Unión Soviética. Facilitan la incorporación de sociedades dominadas a una cultura homogénea que supuestamente las hace más manejables, a beneficio del imperio de turno. Pese a sus contradicciones ideológicas, los fariseos y los herodianos se unieron en dos ocasiones para atrapar a Jesús (cp. 3.6; 12.13).

Las fuerzas religiosas y políticas que dominan a nuestros pueblos se mueven por ideologías y lealtades religiosas a veces contradictorias. Pero esto no impide que hagan causa común frente a una amenaza comúnmente percibida. Así lo hicieron en varios países la iglesia romana y el estado en contra de las iglesias protestantes, como lo hacen hoy en contra del comunismo. Nuestro problema es saber discernir entre todas estas falsas levaduras y la levadura del reino (cp. Mt. 13.33). Si no practicamos este discernimiento, tampoco podremos discernir el verdadero pan del reino.

¿Aún no entienden?

«Los discípulos fueron prototipo de muchos cristianos del tiempo del evangelista, como los de Corinto, que no entendieron el verdadero significado de la cena del Señor», observa un comentarista.³⁸³ Varias de las perícopas de la primera mitad de Marcos han tenido alguna cosa que decirnos sobre el «pan». Ahora ha llegado el momento de que Jesús nos explique el significado de todo esto. Hagamos el intento de comprender el mensaje de Jesús como Marcos lo relata.

No son «panes» sino «pan». La clave exegética de este pasaje es la distinción que ya indicamos entre el plural y el singular de «pan». La falta de capacidad de los discípulos (y de los lectores de Marcos) de distinguir entre el pan y los panes explica la severa crítica que Jesús les lanza. Como en la primera interpretación de Jesús en 4.12, el lenguaje en esta serie de preguntas es de los profetas (Is. 6.9; Jer. 5.21; Ez. 12.2). Todos estos textos

y el contexto de nuestro pasaje tienen su origen en motivos deuteronómicos y particularmente en la siguiente interpelación de Moisés a su pueblo:

Vosotros habéis visto todo lo que Yahvé ha hecho delante de vuestros ojos en la tierra de Egipto, a Faraón y todos sus siervos, y a toda su tierra, las grandes pruebas que *vieron* vuestros ojos, las señales y las grandes maravillas. Pero hasta hoy Yahvé no os ha dado *corazón* para entender, ni *ojos* para ver, ni *oídos* para oír. Y yo os he traído cuarenta años en el desierto... *Acuérdate* de los tiempos antiguos... (Dt. 29.2-5; 32.7).

Es significativo que Jesús vez tras vez se identifica con la tradición profética, comenzando con Moisés, el libertador de su pueblo. Moisés acusó a Israel de no creer en Yahvé, a pesar del éxodo y de la alimentación en el desierto. Asimismo Jesús, el nuevo Moisés, tiene que confrontar a sus discípulos (simbólicamente el nuevo Israel) porque se han olvidado de los panes y de su significado. «No han comprendido que los que tienen pan, por poco que sea, están comprometidos en la solución del problema del hambre de los que no tienen, y que ese dinamismo de compartir es lo que produce la abundancia del reino».³⁸⁴ Por eso Jesús les recuerda sus grandes obras y señales en el desierto. Pero Jesús va más allá. El es el Salvador no solo de Israel sino de todos los pueblos. Esta ha sido la lección misionológica en todo el «ciclo del pan» (6.8; 31-44; 7.1-30; 8.1-21). Para remachar el clavo, Jesús les hace repetir como niños de escuela los números y los términos que simbolizarían para ellos (y para las iglesias en los días de Marcos y también para las nuestras hoy) los dos pueblos que ahora serán uno alrededor del Pan de Vida.³⁸⁵

Pocas veces ha hablado Jesús (y Marcos) con tanta precisión. Y la razón es teológica. Solo se necesita *un pan* para el nuevo pueblo que Jesús está forjando. Por medio de la obra de Jesucristo, judíos y gentiles, indígenas y mestizos, pobres y ricos, negros y blancos, comemos del mismo pan.³⁸⁶ El significado se hará aun más claro cuando Jesús parta el único pan de su cuerpo alrededor de la mesa pascual (14.22).

Esclerocardia o corazones ardientes. Cuando interpretamos este pasaje a un nivel más personal debemos plantearnos las siguientes preguntas. ¿Cómo se nos ocurre preocuparnos por «el pan nuestro de cada día», si tenemos a nuestro Señor a nuestro lado en el barco? ¿Acaso hemos

³⁸⁴Bravo Gallardo, p. 155.

³⁸⁵Según algunos exégetas, todas las cifras en los vv. 19-20 simbolizarían para los primeros lectores del Evangelio a los dos pueblos que se unen en Jesucristo. Beck, p. 54; citado en Myers. Ver la interpretación patrística de las 7 y 12 canastas en el comentario a 8.8.

³⁸⁶Myers, pp. 223-226.

olvidado todas las veces que él respondió a nuestras oraciones y satisfizo nuestras necesidades físicas y espirituales? ¿No recordamos las muchas ocasiones en que le vimos transformar vidas y situaciones al parecer imposibles? ¿No entendemos lo que Dios ha hecho? ¿No comprendemos —no hemos reflexionado sobre— las grandes obras de Dios en la historia, obras que son tan históricamente concretas y culturalmente específicas como las cestas y espuelas en Marcos?

¿Qué ha pasado con nuestros corazones? Según la expresión pintoresca de un autor, tenemos «esclerocardia», que «es una enfermedad de los ojos» y de los oídos (cp. vv. 17b-18). Miramos pero no vemos. Escuchamos aunque no oímos. Como los discípulos, hemos perdido (o nunca tuvimos) la capacidad de entender el alcance de los hechos de Jesús en la historia de nuestros países (que es nuestra historia) y de compenetrar su significado más profundo. Nos cuesta captar el sentido de lo que pasa delante de nuestros ojos y deducir sus consecuencias. ¿Sería este el significado de la explicación tan extraña y tan «fuera de contexto» de Marcos (después de que Jesús anduvo sobre las olas ante los ojos aterrados de sus discípulos)? «Porque aún no habían entendido lo de los panes, por cuanto estaban endurecidos sus corazones» (6.52). De alguna manera el «pan» tiene que ver con nuestra comprensión de las obras portentosas de Dios. El más grande de los portentos es la resurrección.

La metáfora para el «ir y venir» misionero de Jesús es un barco y un lago. En Lucas, y en particular en el encuentro de Jesús con los caminantes de Emaús (Lc. 24) es «el camino». En ambos, el problema de los discípulos es la ceguera, la incomprensión y dureza de corazón (Lc. 24.16, 25). Tanto en Lucas como en Marcos, Jesús interpela a sus discípulos: «¿Qué pláticas son éstas?» (Lc. 24.17); «¿Qué discutís?» (Mr. 8.17). Por medio de preguntas induce en ellos la reflexión. Pero es en el partir del pan —en la comunión de «la cena del Señor»— que los ojos de los discípulos se abren y sus corazones comienzan a arder (Lc. 24.30-32). Para nosotros hoy, esto significa que el proceso de endurecimiento y de ofuscación que impide nuestra plena participación en la misión de Jesucristo, únicamente se consigue revertir en la comunidad del reino. La comunidad, sin embargo, tiene que estar en movimiento. El cambio acontece en el contexto de nuestro ir y venir misionero «en el camino» y atravesando el mar que nos divide de nuestros hermanos y de las personas que son diferentes a nosotros.

Marcos redactó su Evangelio pensando en la situación de sus lectores. En una progresión dramática, Jesús ha acusado de dureza de corazón a los líderes religiosos primero (3.5) y luego a los discípulos (6.52). Ha indicado y enjuiciado la incomprensión de «los de afuera» (cp. 4.11s), como también de sus discípulos (8.17s). Sin embargo, no podemos detenernos aquí. El duro interrogatorio de Jesús a sus discípulos es también

el desafío que nos lanza Marcos. Dentro de su preocupación misionológica, los desafíos son dos: (1) En Jesucristo no puede haber barreras de ninguna clase. Con este objeto nos ha mostrado a Jesús viajando en barco de un lado a otro del mar de Galilea. (2) En Jesucristo no puede haber injusticia de ninguna clase: ni religiosa, ni económica, ni social. Este ha sido el propósito de todas las menciones de alimento, pan, fiestas, banquetes, ayunos, hambre, levadura, etc. Los dos desafíos se unen en una sola realidad: el nuevo orden social que Dios quiere ejemplificar en la tierra por medio de la iglesia como primicias de su reino.

A partir de este momento, todo este simbolismo: barco, mar y panes, desaparecerá y Marcos comenzará a desarrollar el segundo acto en su electrificante drama, con nuevos símbolos.³⁸⁷

C. Primer puente: El ciego de Betsaida (8.22-26)

Funciones del texto

Esta perícopa cumple tres funciones muy importantes en la estructura de Marcos. Primero, es un puente entre la primera parte de Marcos y la segunda. Segundo, introduce el primer bloque narrativo de la segunda sección, cuyo tema es el discipulado (8.27-10.52). Por último, este es el segundo milagro en una serie de cuatro sanidades que versan sobre el tema de «oír» y «ver» (cp. 7.31-37; 9.14-29; 10.45-52).

La relación del milagro del sordotartamudo con el presente la establece Marcos por medio de paralelos literarios que son aun más notables en la lengua original. Empero las diferencias entre ambos milagros también son evidentes, lo cual no nos permite aceptar la hipótesis de que originalmente eran el mismo evento.

Al final del viaje que iniciaron Jesús y sus discípulos en la perícopa anterior llegan a Betsaida (ver comentario a 6.45). El término «aldea» (vv. 23, 26) parece inapropiado para la ciudad tan importante que había llegado a ser esta antigua población de pescadores. Tal vez refleje la antipatía que Marcos tiene para los centros de dominación cultural religiosa en Palestina. Esto explicaría también por qué Jesús hizo el gesto extraordinario de retirarse con el ciego a las afueras de la población (v. 23). En contra de su costumbre, Marcos no dice nada acerca del ciego y su dolencia. Aunque la ley exhortaba a la piedad hacia los enfermos de la vista, la tradición rabínica llegó al colmo de prohibir la curación de los ciegos.³⁸⁸ La metodología curativa, la misma que en la sanidad del sordo-

³⁸⁷Myers, pp. 226-227.

³⁸⁸Cp. Pronzato, vol. I, p. 396.

tartamudo (ver comentario a 7.33), es otro ejemplo de cómo Jesús se identifica con su pueblo, aún con artes de la medicina popular.

Otro rasgo inusitado es la pregunta de Jesús para verificar la curación (v. 23) y la curación del ciego en dos etapas (v. 25). Es un signo didáctico de Marcos que luego analizaremos. La respuesta del ciego a la pregunta de Jesús demuestra que no había nacido ciego, pues reconocía las formas de algunos objetos. Su mención de hombres como árboles ambulantes ha dado mucho que hacer a los exégetas y traductores del Primer Mundo. Recordemos que estaban en el campo (v. 23). Para quien haya visto en las regiones indígenas de nuestra América a hombres cargando grandes bultos de leña o gavillas de cereales, la expresión es fácilmente comprensible. Cuando la sanidad se completa, el hombre puede ver a distancia y con claridad (v. 25). Para expresar la calidad del milagro, Marcos se expresa con un adverbio compuesto, «ver lejos», que es también un término poético hebreo: «resplandor lejano». Jesús ordena al recién sanado regresar a su casa, pero no a la aldea (cp. 5.19s), lo que significa que vivía en el campo. La orden final en el v. 26, «ni lo digas a nadie en la aldea» (RV) no se encuentra en varios manuscritos antiguos, por cuya razón algunas versiones modernas la excluyen.

La enseñanza para nosotros

La vista por etapas. Aquí hay una verdad simbólica. Nadie ve toda la verdad de Dios en forma inmediata. Uno de los peligros de cierto tipo de evangelización es que estimula la idea de que una vez que alguien se ha decidido por Cristo, ya es un cristiano cabal. En la práctica hoy en muchas iglesias, el evangelio se presenta de tal forma que un gesto externo, relativamente sencillo («profesión de fe», levantar la mano o pasar al frente para oración o sanidad), significa el fin del camino. Lejos de ello. La decisión y la profesión son el comienzo de un largo camino de cruz y vida nueva. «Es una gloriosa verdad que la conversión repentina es posible, pero es igualmente cierto que uno debería convertirse cada día».³⁸⁹ Reconocer que la conversión es continua nos permite abrir los corazones y mentes a las nuevas dimensiones del evangelio de Jesucristo que su Espíritu nos va enseñando mientras andamos por estos caminos hispanoamericanos.

El tema central de la perícopa es la posibilidad de ver. El pasaje nos invita primero a mirar hacia atrás, a nuestra práctica discipular. Los discípulos vieron a Jesús como un fantasma que caminaba sobre el agua (6.49), no entendieron su práctica de los panes (6.35s, 51s; 8.17, 21), ni la discusión

³⁸⁹Barclay, p. 203.

sobre los alimentos impuros (7.18s). Estaban ciegos; si algunas veces comenzaban a entender, aun no veían más que imágenes confusas.³⁹⁰ Cuando Marcos pinta a los discípulos con colores tan oscuros es porque tiene en mente a sus lectores. ¿Cómo estaremos nosotros en nuestra percepción de lo que Jesucristo quiere hacer en nuestros países e iglesias?

No obstante, el milagro, como puente simbólico, señala también hacia las posibilidades del futuro. «El ciego llegó a ver con toda claridad; también vieron los discípulos; también verán los lectores del evangelio».³⁹¹ La sanidad completa del ciego de Betsaida es un signo de Marcos de que algún día los discípulos de Jesucristo alcanzaremos una comprensión más clara de su misión que la que tenemos ahora. Sin embargo, hay un precio que pagar. El proceso de recobrar la vista y el seguimiento de Jesús hasta sus últimas consecuencias van de la mano (cp. 10.52). Como veremos en los capítulos finales de Marcos, la cruz y la resurrección de Jesucristo son dos hitos indispensables en el proceso de percepción. Pero no concluye allí, porque después de su resurrección, Jesús cita a sus discípulos a un reencuentro con él en Galilea (cp. 16.7), en la periferia de su sociedad.³⁹² Cuando sirvamos y demos nuestras vidas por los pobres y marginados que sobreviven en las Galileas de Hispanoamérica, nuestros corazones se enternecerán y «veremos de lejos y claramente a todos» (8.25).

El milagro nos habla del cumplimiento de un viaje misionero. En 6.45, Jesús envió a sus discípulos mar adentro rumbo a Betsaida. Nunca llegaron, por lo tormentoso del mar. Al final del viaje, en Genesaret, Marcos comenta sobre la ofuscación de los discípulos (cp. 6.52). Ahora, la travesía se ha completado y los ojos de un ciego, aunque con dificultad, son abiertos. De esta manera simbólica, Marcos describe las barreras que la iglesia encuentra en el seguimiento de Jesucristo. En América Hispana, el Señor nos ha enviado a nosotros en una travesía azarosa que nos obliga a franquear barreras de toda clase: geográficas, culturales, religiosas, sociales, raciales, sexistas, ideológicas. Este es el significado de la misión apostólica. Es lo que significa ser misionero. Sin embargo, muy a menudo nuestros propósitos se frustran por la oposición de fuerzas demoníacas (cp. comentario a 4.39). Y también porque somos ciegos y duros de corazón. Pese a que el Señor por su Espíritu vez tras vez nos amonesta, ¡Presten atención! ¡Observen! (4.12, 24; 8.15, 18; 12.38; 13.5, 9, 23, 33), seguimos haciéndole caso omiso. Por esto necesitamos que el Señor nos ilumine acerca de su verdadera persona y nos haga ver cuál es el sentido

³⁹⁰Bravo Gallardo, p. 158. Ver también a E. S. Johnson, «The Blind Man from Bethsaida», en *New Testament Studies: An International Journal*. Studiorum Novi Testamenti Societas, N° iii (abril de 1979), pp. 375-383. Identifica simbólicamente al ciego con Pedro en 8.29-33.

³⁹¹Taylor, p. 437.

³⁹²Bravo Gallardo, p. 159.

real de la misión del reino. Este será el tema de la segunda parte de Marcos.

II. El reino y la cruz (8.27-10.52)

A. Segundo prólogo:

La confesión de Pedro (8.27-33)

Todos los comentaristas concuerdan que en el v. 27 el énfasis de la narración toma un giro cualitativamente diferente. Como en el inicio del Evangelio (1.2-3), la segunda parte de Marcos encuentra a Jesús «en el camino» (8.27b). Hasta ahora, este camino ha estado velado a nuestros ojos, pero de aquí en adelante descubriremos su destino: la cruz. La metáfora del camino figura prominentemente en la segunda mitad del Evangelio: en relación con cada uno de los tres anuncios de la cruz (8.31-37; 9.30-35; 10.32-45) y en dos relatos sobre el seguimiento de Jesús (10.17 y 52). De hecho, la cruz de Jesús es la marca ineludible del discipulado y un signo constante de contradicción. Esto se percibe claramente en el Cuadro E.¹

Cuadro E

LUGAR	«CAMINO»	«CEGUERA»	ENSEÑANZA	PARADOJA
Cesarea de Filipo	8.31	vv. 32s	vv. 34-37	salvar/ perder la vida
Galilea a Judea	9.31	vv. 33	vv. 35s	primero / último
Camino a Jerusalén	10. 32-34	vv. 35-39	vv. 10-45	mayor / menor

En el centro de su narración Marcos ha colocado la confesión de Jesús como el Mesías. Desde Marcos 1.1 hasta 8.29 no se vuelve a mencionar

¹Myers, p. 237.

este título. No hubo quien reconociera al Cristo, a pesar de la notable secuencia de eventos que demandaban una toma de conciencia acerca de Jesús. El tenso drama de la primera parte del Evangelio concluyó con una pregunta, —«¿Aún no entendéis?» (8.21)— que exigía una respuesta, respuesta que encontramos aquí en este pasaje: «Tú eres el Cristo». Todos los hilos narrativos de la primera mitad del Evangelio convergen en esta confesión. El reconocimiento de Jesús como el Ungido de Dios, y sus implicaciones para los discípulos, será el hilo conductor del resto del Evangelio.²

La identidad de Jesús y la incompreensión de los discípulos

La escena es dramática y llena de sorpresas, comenzando con el escenario. El camino ha llevado a Jesús fuera de los confines de Palestina a la tetraquía de Perea, cuya capital es Cesarea de Filipo, un importante centro de la cultura grecorromana.³ De repente, Jesús se vuelve a sus discípulos y les pregunta: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?» (v. 27). El término «los hombres», que Jesús usa en los vv. 27 y 33, casi siempre denota en Marcos a aquellos para quienes la revelación divina ha sido velada (1.17; 7.7s; 9.31; 10.27), en contraposición a los discípulos. La respuesta de los discípulos corresponde casi textualmente a la contestación que recibió Herodes de su séquito, en otro contexto (6.14-15). Después de todo, el pueblo aún no ha podido discernir en Jesús más que a un gran profeta del pasado o presente, como lo fueron Elías y su sucesor, Juan. No le reconocen como el cumplimiento de todas las profecías.

Con todo, el verdadero interés de Jesús es conocer la opinión de sus discípulos acerca de él: «Y ustedes, ¿quién dicen que soy?» (v. 29, VP). Tomando en cuenta la torpeza de los discípulos (8.17-19), la respuesta de Pedro, «Tú eres el Cristo» (VP), nos sorprende.⁴ Al fin, el Maestro ha logrado quitar el velo que ciega a sus discípulos! Entonces inesperadamente, en ese momento cumbre del Evangelio, Jesús ordena el silencio de sus discípulos. ¡Después de tanto esfuerzo para llegar a este punto de la confesión! Es ilógico. Posiblemente Jesús desea evitar las reacciones prematuras a una declaración mesiánica, cuyas implicaciones políticas las autoridades judías y romanas reconocerían de inmediato.⁵ Más adelante,

²Lane, pp. 288-289.

³Cesarea de Filipo, al pie del monte Hermón, se distingue de Cesarea, la capital de la provincia de Siria (Hch. 8.10) sobre el Mediterráneo. Fue fundada por el tetrarca Felipe, hijo menor de Herodes el Grande. Taylor, pp. 447-448; Schmid, p. 224 y DIB, pp. 113-114; 231-234. Ver el tratamiento más extenso en HPJTJ, vol. i, pp. 436-438s; vol. ii, pp. 231-234.

⁴Marcos presenta a Pedro como el portavoz de los discípulos (1.5; 1.36; 10.28; 11.21; 14.29).

⁵Sobre el significado de «Cristo» («Mesías») en la cosmovisión judía, ver el comentario a 1.1. Ver también el *excursus* de Schmid, pp. 225-230, sobre la mesianidad de Jesús.

dejando de lado el título mesiánico que Pedro le ha dado, Jesús optará por otro más ambiguo: Hijo del hombre (ver los comentarios a 2.10 y 8.38). La frase de Marcos, «Comenzó a enseñarles...» (v. 31) indica que lo que Jesús enseñará a partir de ahora será totalmente nuevo. El Maestro les enseña «con toda claridad» (v. 32); es decir, «sin pelos en la lengua», con nombres y apellidos. El Hijo del hombre será reprobado por los escribas y ahora también por toda la cúpula religiosa del judaísmo. Los discípulos no logran asimilar una información que contradice todo lo que su tradición les ha enseñado acerca de la misión del Mesías. Incluso, el anuncio de que su Maestro resucitará en el plazo de tres días (v. 31c; cp. 9.31; 10.34) pasa desapercibido.

De nuevo, la narración toma un giro inesperado. En un momento aparte, Pedro «reprende» a Jesús (con el mismo verbo fuerte que Marcos usa en el exorcismo de los demonios y de la tormenta en 1.25 y 3.12; 4.39). El Maestro, «mirando a los discípulos» en cuyo nombre Pedro ha hablado,⁶ le responde con el mismo verbo enfático. «Reprende» al apóstol y en qué términos! Le llama «Satanás»,⁷ porque, sus ojos están cegados al plan de Dios (v. 33). Los apóstoles han demostrado que su ceguera, como la del ciego de Betsaida, aun no ha sido curada (8.22-26). Los discípulos están ahora al mismo nivel de ignorancia que «los hombres» (vv. 27 y 33). La fuerte reprimenda de Jesús nos hace pensar en sus respuestas al Tentador en el desierto (1.12-13; Mt.4.1-11).⁸ Satanás y sus demonios oprimen a las multitudes (1.34), están detrás del odio de los escribas y fariseos (3.20, 22-30), y han logrado influir en el ánimo de los familiares de Jesús (3.21, 31-35). Ahora Satanás ha conseguido instrumentalizar a los discípulos en contra del plan divino de salvación.

¿Quién es Jesús en Hispanoamérica?

La primera confesión cristológica tuvo lugar en un centro del sincretismo religioso helenista y del poderío del imperio romano. En una aldea de Perea existió desde tiempos muy antiguos una gruta donde se adoraba a Pan, el dios de la naturaleza en la mitología griega. Sobre este santuario, Herodes el Grande, el mismo que construyó el Templo de Jerusalén, edificó un templo a su benefactor, Augusto César. Su hijo, Herodes Felipe, construyó allí una bella ciudad a la que le dio el nombre de Cesarea.

⁶Después del segundo y tercer anuncio de la Pasión, Juan, y luego Santiago y Juan, serán los voceros de las actitudes equivocadas de los discípulos (9.38; 10.35, 41). De esta manera, Marcos «desmitologiza» a «los tres».

⁷Sobre «Satanás» ver el comentario a 3.22-27.

⁸Jesús sabe que la comprensión de sus discípulos es deficiente. «Aunque 'ortodoxa' en la forma, es satánica en el contenido y en la intención». Porque en este momento de auge y de popularidad, a Pedro y a sus compañeros «les parece absurda la posición de Jesús». Cp. Bravo Gallardo, p. 163.

William Lane observa con razón que «puede ser teológicamente significativo que la dignidad de Jesús fuera reconocida primeramente en una región que estaba dedicada a afirmar el señorío del César».⁹

Tales son las contradicciones que encontramos hoy en nuestra América. Figurativamente hablando, las mismas personas e instituciones son capaces de levantar templos a Dios (supuestamente) y también a los falsos dioses del materialismo, del militarismo y de la seguridad nacional. En cierto país de América Latina hemos visitado la capilla de un centro militar cuyo altar, cruz y objetos litúrgicos fueron contruídos enteramente de cartuchos vacíos de proyectiles de alto calibre. En ese mismo país, las fuerzas armadas siguen matando, en nombre del orden cristiano, a miles de personas inocentes. ¿A cuál Dios adoran estas personas? ¿A Moloc o al Dios de Jesucristo?

Las contradicciones no suelen ser tan brutales como en el ejemplo que acabamos de citar. No es fácil hoy discernir entre los césares y el Dios verdadero. En las palabras de un connotado líder de la renovación carismática católica:

Los ídolos de hoy no se llaman Baal y Astarté; se llaman la sociedad de lucro y de consumo, o aún sociedad permisiva, entregada a las fluctuaciones del día. Se les presta un culto siempre que se acepten, «para evitar lo peor», dictaduras deshumanas, guerras injustas, discriminaciones raciales. Otrora, cristianos morían por haber rehusado algunos granos de incienso a un ídolo. El César de hoy generalmente no trae un nombre propio; se llama atmósfera general de nuestro tiempo, ambiente contaminado que nos envuelve.¹⁰

En nuestras iglesias nos preocupa mucho el pecado de la idolatría en las religiones, o bien el peligro del ateísmo que vemos en ciertas ideologías. La preocupación es válida, siempre que estén presentes, en realidad, la idolatría o el ateísmo. Con todo ¿no deberíamos preocuparnos primero por nuestro propio culto? ¿A quién adoramos nosotros? ¿Al Cristo de la Biblia o a algún Cristo que hemos creado a imagen y semejanza nuestra? Como observa un autor latinoamericano, «No cualquier confesión de Jesús como Mesías es cristiana; lo que la hace tal no es la ortodoxia del término usado, sino el contenido que se le dé».¹¹

Otro comentarista añade, «Pedro ha superado brillantemente el examen de ortodoxia. Ha reconocido en Jesús al Mesías. Sin embargo, se ha ganado el título de Satanás. Hasta los demonios habían llegado a tal

reconocimiento, incluso habían llegado más lejos».¹² La gran paradoja (y solemne amonestación) de este relato es que Jesús llamó «Satanás» a las mismas personas que le confesaron como el Cristo. Es digno de mención que el Maestro atribuye la ceguera de sus discípulos, después de tanto tiempo de andar con él, al demonio. Después de 19 siglos de discipulado, la situación de la iglesia sigue siendo la misma. «La iglesia vive entre la confesión de su fe en Jesucristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre —con todo lo que esto implica— y la constante seducción demoníaca de evitar el camino de la cruz».¹³

El mensaje más importante para nosotros y para nuestras iglesias no es que los enemigos de Jesús conspiraron contra él. Si de solo esto se tratara salvaríamos el pellejo. Pero lo que más debiera impactarnos es la triste realidad de que los discípulos de Jesús (nosotros) somos ciegos e incapaces de discernir el plan de Dios. Queremos la salida fácil. Nos encanta evitar la cruz. Este es el mensaje de Jesús en Marcos 8.34-9.1.

Implicaciones misionológicas

La confesión de Pedro en una región pagana es la culminación de varios relatos en donde encontramos a Jesús ministrando a personas que no son de la fe judía (5.1-20; 7.24-37; 8.1-10). Tal vez Marcos está pensando en las comunidades cristianas en Roma que necesitaban identificarse más estrechamente con la misión de Jesús. El anuncio del «principio del evangelio» (1.1s) se hizo en el desierto. En Galilea, en la periferia de Palestina, Jesús ha proclamado el Reino de Dios con hechos y palabras. Su misión le ha llevado más afuera, a los «perros gentiles» (8.27-28). Ahora llega Jesús a las inmediaciones de una importante capital pagana.

De cierta forma Marcos invierte el orden en que Lucas presenta el cumplimiento de la Gran Comisión. El «primero en Jerusalén, etc.» de Hechos 1.8 es en Marcos «primero en Galilea, luego a los paganos y de último a Jerusalén». Desde una capital provincial romana Jesús inicia su lento viaje a Jerusalén, después de que los discípulos han comenzado (aunque con muchos retrocesos) a reconocerle como el Ungido de Dios. En Hechos 1.8 la Comisión describe la progresión histórica del evangelio como resultado de la misión de la iglesia de los primeros dos siglos. El ejemplo de Jesús nos muestra las prioridades de esta misión en cada lugar en donde Jesucristo nos envía con el evangelio.

⁹Lane, p. 289.

¹⁰Cardenal León José Suenens, *O Espírito Santo: Nossa Esperança*. Sao Paulo, Edições Paulinas, 1974, p. 7. Citado en Cook, *Profundidad*, p. 90.

¹¹Bravo Gallardo, p. 164.

¹²Pronzato, vol. ii, p. 23.

¹³Guillermo Cook, «Eclesiología y realidad centroamericana: Pistas misionológicas» en *Vida y Pensamiento: La iglesia y su misión*. San José, Costa Rica, Seminario Bíblico Latinoamericano, vol. vii, Nos. 1 y 2, 1987, p. 96.

B. Dos visiones del reino (8.34-10.45)

1. No hay reino sin cruz (8.34-9.29)

Si en la sección 2.1-3.6 el Jesús de Marcos explicita la diferencia radical entre su misión y las orientaciones del orden establecido (la pureza ritual como sentido último de la fe en Yahvé), en esta sección Jesús está luchando por hacer entender a sus compañeros la diferencia radical entre el sentido dialéctico de su mesianismo (muerte-resurrección, pero sobre todo *muerte*) y la concepción de ellos de un mesianismo triunfalista. De cara a la Pasión es interesante observar que entre 8.31 y 9.30 la palabra «levantar[se], ser levantado» sucede cinco veces y su importancia en este contexto es básica, pues manifiesta la subversión por el Dios de Jesús de la institución sagrada. A la vez nos indica que la historia de Jesús está siendo leída desde la perspectiva pascual y en el contexto de la creciente incompreensión de los discípulos.

La segunda parte del evangelio de Marcos está jalonada por tres anuncios de la Pasión, cada una con su complemento pedagógico sobre las implicaciones para el discipulado: *Primer anuncio* (8.32-33) y enseñanza (8.34-9.29); *segundo anuncio* (9.30-32) y enseñanza (9.33-10.31); *tercer anuncio* (10.32-34) y enseñanza (10.35-45).¹⁴

a. Jesús anuncia su muerte (8.34-9.1)

En la primera parte del Evangelio, Jesús empezó a reunir en torno suyo a un grupo de discípulos (1.16-20), inmediatamente después de anunciar su programa del Reino (1.15-15). Más tarde el Maestro les da una comisión especial (2.13-17). La segunda parte de Marcos también comienza con un llamado al seguimiento que amplía y profundiza a la primera convocatoria. El lenguaje similar de ambos llamados al discipulado sirve para establecer la continuidad entre ellos.¹⁵ Pero esta vez el público es más amplio que el círculo selecto de los apóstoles. También incluye a «la gente» (v. 34). Se trata tal vez de un grupo particular de personas de entre la masa que sigue a Jesús más de cerca.¹⁶ Al hacer extensivo su llamado a la multitud, el Maestro indica que su seguimiento no es propiedad exclusiva de un grupo privilegiado. No hay niveles de discipulado cuando se

¹⁴Xavier Leon-Dufour, «El camino del Hijo del hombre» en Augustin George y Pierre Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, vol. I, Herder, Barcelona, 1983, p. 274.

¹⁵J. Mateos, pp. 40-41.

¹⁶*Ibid.*, pp. 118-128. Hay señales de dos clases de multitudes en torno a Jesús: aquellos que buscan provecho de él (3.20; 4.1, 36; 5.21; 9.14, 15, 17; 10.1), y quienes quieren escucharle (3.32, 34; 5.24b, 31; 7.14; 8.34).

trata de seguir por el camino de la cruz, porque es precisamente este seguimiento que distingue a los discípulos de Jesús de aquellos que «están afuera» (4.11).¹⁷

La perícopa consiste de varias sentencias de Jesús que Marcos ha organizado por asociación de palabras. Los une la partícula de transición «porque». El origen de estos dichos (de una o de varias fuentes)¹⁸ nos pone en contacto con la reflexión de iglesias que estaban expuestas a la brutal persecución de los césares. De hecho, la narración se configura en los términos de un juicio, como aquellos en que los creyentes marcanos tuvieron que defender su fe. Esta situación, dice en efecto Marcos, es normal. La cruz es el destino de todo fiel seguidor de Jesús, cuyo compromiso con el Padre es nuestro paradigma discipular.

La primera máxima (v. 34b, c) pone en claro tres condiciones para el discipulado. Son dos actos concretos que se realizan en una relación perdurable con la persona de Jesús. «Negarse a sí mismo» significa una renuncia rotunda de intereses egoístas. El auditorio de Jesús entendería estas palabras a la luz de Isaías 31.7 (LXX), en donde «negar» equivale a renunciar a los ídolos. Jesús intensifica sus demandas sobre sus discípulos al evocar la imagen escalofriante de una vía crucis. «Cargar la cruz» no era una metáfora conocida por los judíos. Sin embargo, su significado repugnante sería claramente comprensible para los que escucharon a Jesús: es aceptar la obediencia al Maestro hasta las últimas consecuencias. Las sentencias que siguen profundizan en el significado de ese seguimiento de Jesús.

El eje temático de los vv. 35 y 36 (que liga con la «cruz» en el v. 34c) es el valor supremo de la vida humana en toda su plenitud. La lógica que aquí se expone es totalmente contraria a los valores del mundo. Es tan contradictoria que Lucas 14.26 lo iguala a «aborrecer la vida». La máxima en el v. 35 es un juego paradójico entre dos niveles de la vida del ser humano, en el que se conjuga la contradicción entre «salvar» y «perder» la vida. Aferrarse a la vida terrena trae muerte, mientras que renunciar a ella voluntariamente —«por causa de mí y del evangelio» (v. 35)— resulta en plenitud de vida. El vocablo «evangelio», sin otro complemento, se encuentra únicamente en Marcos (1.1; 10.29; 13.10; 14.9),¹⁹ identificado en forma absoluta con Jesús. En el v. 35, por vez primera se focaliza el compromiso del discípulo en la persona de Jesús.²⁰

La fórmula «vida abundante» se profundiza en los vv. 36-37. El lenguaje con sabor a mercado público (ganancia y pérdida) hace pensar que

¹⁷Lane, pp. 306-307.

¹⁸Ver la redacción muy diferente de Lc. 9.23-27. Cp. la ubicación de la sentencia en Mr. 8.38, Mt. 10.33 y Lc. 12.9.

¹⁹Ver el comentario a 1.1.

²⁰El uso de «mi» en los vv. 35 y 38 revela claramente la conciencia que tiene Jesús acerca de su misión.

tal vez Jesús citara un dicho popular. Sin embargo, el extraño cómputo que aquí se hace llevaría a cualquier empresa a la bancarrota. La sentencia consiste de dos preguntas retóricas. «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si se pierde a sí mismo?» (BLA). Aunque la RVR dice «alma», es preferible mantener el significado pleno de *psujée*.²¹ Los valores del mundo no tienen importancia alguna en comparación con la vida plena que Dios da. «Pues, ¿de dónde sacará con qué rescatarse a sí mismo?» (v. 37, BLA). De ninguna parte, porque perder la vida abundante de Dios es bancarrota total, aun cuando hayamos ganado la aprobación de todo los poderes de este mundo.

En el dicho del v. 38, Marcos contrasta la vergüenza que siente el falso discípulo delante de las cortes del imperio con la vergüenza (¿el anatema?) de Jesús en el juicio divino (v. 38). Tal vez Marcos tenga en mente a aquellos cristianos que en los juicios renegaron su fe negando a Jesús o doblando la rodilla delante de la imagen del emperador de turno. La expresión «generación adúltera» nos recuerda la condena de los profetas cada vez que Israel rompió su alianza (matrimonio; ver el comentario a 10.1-12) con Yahvé, arrojándose delante de falsos dioses (Is. 1.4, 21; 57.3; Ez. 16.32; Os. 2.4; 3.1). La frase nos permitirá ahondar en el significado de Hijo del hombre, que aparece por segunda vez en este pasaje (vv. 31 y 38).

La identidad de este misterioso personaje y su relación con Jesús ha sido muy discutida. Nosotros afirmamos la relación que Jesús aquí establece entre él, el Hijo del hombre y «su Padre» (v. 38c). Con todo, es bueno saber que «jamás se emplea la palabra (Hijo del hombre) para definir la esencia de Jesús, su identidad, sino siempre para decir lo que hace, lo que deberá padecer, lo que hará o dirá».²² En el comentario a 2.10 ubicamos el término en su contexto veterotestamentario y en los libros apócrifos. La manifestación gloriosa del Hijo del hombre (vv. 38c), con poder, es propia de 1 Enoc 61.8, 10; 62.2 y también de Daniel 7.13-18.

El pasaje de Daniel contiene la imagen apocalíptica de una corte de justicia. Pero Marcos subvierte la visión triunfalista que los líderes religiosos de su tiempo derivaban de estas profecías. Aquel que en la visión del profeta es honrado por el Juez y dotado de poder sobre las naciones opresoras, en Marcos 8.31 será enjuiciado y condenado a muerte por los principados y potestades. Pero, en un cambio abrupto, nos encontramos con el Hijo del hombre actuando como Juez de una «generación adúltera» (v. 38). La expresión es una analepsis, o referencia marcana a la cita anterior (8.12) donde Jesús ya identificó doblemente a «esta generación».

²¹«*Psujée* es traducido habitualmente por 'alma'. Pero [el término] puede indicar la *vida física* o bien la persona en sentido espiritual: aquí parecen entendidos y fundidos los dos significados». Pronzato, vol. ii, p. 30.

²²Pronzato, vol. ii, p. 20.

Son los fariseos que piden una «señal del cielo»; y Jesús rotundamente se niega a hacerlo. La «venida en gloria» (v. 38c) no puede, por tanto, referirse al portento que anuncia la máxima siguiente.

Entonces, ¿cuál es la razón de esta última sentencia que Marcos añade (9.1), a manera de explicación?²³ (cp. 3.30; 6.12; 7.3, 19). Al igual que en la respuesta de Jesús a los fariseos (v. 12), ésta es una palabra solemne («amén os digo»). ¿Qué significa la profecía de que algunos de los presentes «no gustarán la muerte hasta que hayan visto el reino de Dios venido con poder» (9.1)? ¿Creía Jesús acaso en una parusía inminente? ¿Se refiere a la manifestación provisional del reino por sus milagros, o en su transfiguración, cuya narración esta sentencia parece introducir (9.2-13)? ¿Sería una profecía acerca de la destrucción de Jerusalén? ¿Respecto de Pentecostés? ¿O sobre la difusión de la fe cristiana? Estas son algunas de las teorías que se han planteado.²⁴ Aunque Marcos nos dejará siempre con preguntas sin contestar, la explicación más coherente con la paradoja teológica que subyace a todo el Evangelio (y que está más al tono con el contenido de las palabras de Jesús en este pasaje) es que «el reino de Dios con poder» equivale a la muerte y resurrección del Hijo del hombre (8.31; ver el comentario a 13.24-37). ¡Esta suprema paradoja —poder en debilidad, gloria en humillación— es la señal que Jesús promete a sus discípulos! En su debilidad, el «hombre más fuerte» derrotará el poderío del «hombre fuerte». Sin embargo, para la «generación» que procura matarle, ésta no es señal alguna, es un escándalo. Será también signo de su propia condenación. El mensaje solemne de Marcos es que el discípulo que niega a Jesús en las cortes de este mundo, rehusando tomar su cruz, ingresará a las filas de la «generación adúltera y pecadora».²⁵

Si esta interpretación es correcta, la sentencia en 9.1 solo introduce el episodio siguiente en forma secundaria. Más bien, el relato de la transfiguración de Jesús será un paso más en nuestra comprensión de la paradoja del reino que Jesús ha expresado en 9.1.

Implicaciones para nuestro testimonio cristiano

En la narración de Marcos tenemos la impresión de estar delante de una corte en donde se nos ofrece la oportunidad de salir exonerados a cambio de nuestra negación de Jesús y de su evangelio. La alternativa contraria es el martirio. Esta fue la experiencia de muchos creyentes en los tiempos de Marcos y lo sigue siendo de muchos cristianos hoy.

²³La frase «también les dijo» es propia de Marcos y señala la adición que le da sentido a la narración anterior (cp. 3.28).

²⁴Taylor, pp. 457-458. Sobre toda la perícopa, ver desde la 452.

²⁵Myers, pp. 247-249.

Irónicamente, «el criterio para nuestra aceptación o rechazo por parte del juez es nuestra lealtad o traición a Jesús hoy».²⁶ Tema más relevante que éste no podemos imaginar para nuestro testimonio personal y eclesial en los difíciles contextos de Hispanoamérica.

Las opciones que muchos creyentes enfrentan cotidianamente tal vez no sean tan dramáticas como las que se plantearon los cristianos para quienes Marcos escribió. De cualquier manera, a todos nos acosa a diario la tentación —a menudo sutil— de rechazar a Jesús y de negar nuestra fe. Mientras tanto, miles de cristianos en nuestras tierras se enfrentan constantemente a decisiones dramáticas, y por tanto mucho más claras. Sin embargo, tanto para unos como para otros, la cruz es una obligación insoslayable, «porque no hay dos categorías de cristianos. Aquellos a los que se pide más y de los que se pretende menos. Las exigencias de Cristo son iguales para todos».²⁷

Los ídolos del éxito, de la prosperidad y de la seguridad están también detrás de los altares de muchas iglesias y en muchos hogares cristianos. Suponemos que estos «dioses» nos protegen de las incertidumbres de nuestra vida moderna. Más bien debemos temer, no por nuestras vidas, sino por el peligro de caer en el adulterio de esta «generación pecadora». Una señal de que la iglesia anda en malos caminos es cuando su fe deficiente requiere señales para mantenerse firme. Pero Jesús rehúsa dar señales a esta «generación». En cambio, ofrece su vida en rescate por nosotros. Este es el único signo que el mundo necesita. En lugar de buscar señales, nosotros daremos nuestras vidas por Jesús y su evangelio, que no es dogma sino demostración viva de amor y solidaridad con los que mueren por falta del amor de Dios. Inevitablemente, nuestra fidelidad a la causa de Jesús y del evangelio será un signo de contradicción. «El discípulo es un condenado por la mentalidad del [mundo], por el buen sentido de los sabios»; se le margina porque es «un renegado, un fracasado o peligroso para la sociedad».

La paradoja consiste en el hecho de que, según la manera de pensar de Dios, a todas estas realidades escandalosas según la mentalidad de los hombres es necesario darles un nombre: vida. El discípulo es un condenado a la vida. El que carga la cruz a sus espaldas es quien se dirige hacia la gloria, el poder.²⁸

Vida y muerte en el testimonio de la iglesia

La enseñanza de Jesús está enmarcada dentro de la cosmovisión hebrea donde no hay contraposición entre cuerpo (mortal) y alma (inmortal), espíritu y materia. El dualismo de muchas de nuestras concepciones cristianas acerca de la vida es típico de la filosofía griega, pero totalmente ajeno a la concepción antropológica de la Biblia. Si existe alguna contraposición, ésta se coloca entre vida «dada» a Dios y vida «tenida» para sí. La oposición está entre el proyecto de los seres humanos y el proyecto de Dios. Son dos modelos posibles de realizar la existencia. No se trata de elegir entre la vida presente y la futura. «Está en juego toda la existencia; la elección de una vida plena y una vida vacía».²⁹

Este es el mensaje de Pablo en Gálatas 2.20: «Con Cristo estoy juntamente crucificado» significa la muerte del «yo» como centro de mis preocupaciones. «Ya no vivo yo» no es, sin embargo, un masoquismo, un aplastamiento morboso de nuestra personalidad. El sentido de la declaración paulina se rige por la frase «mas vive Cristo en mí». En lugar de la muerte impera la vida, la vida amorosa de Aquel que se entregó por nosotros hasta la muerte. Como bien dijo Martín Lutero, «el estilo de este mundo es autocéntrico, el estilo de Dios es excéntrico».³⁰ La aplicación de este principio en nuestras vidas e iglesias significará el fin del egocentrismo y del individualismo, que es el signo satánico de nuestros tiempos. Será el inicio de un desplazamiento radical hacia afuera, hacia Dios y hacia el prójimo. Las opciones son únicamente dos:

Puedes jugarle la existencia apostando por la posesión, en la lógica del tener siempre más; o bien puedes jugarle la existencia apostando por la solidaridad, según la lógica del discípulo. La primera elección, a pesar de las apariencias, contiene la negación de la vida... La segunda, aunque aparentemente sea un fracaso, contiene la plenitud de la vida.³¹

Quien entienda algo de esto ha comenzado a dilucidar el mensaje central del Evangelio de Marcos.

b. La transfiguración (9.2-13)

Este pasaje consiste de dos episodios: 1) la transfiguración de Jesús (vv. 1-8) y 2) una discusión a la luz del evento (vv. 9-13).

²⁶Lane, pp. 304-311.

²⁷Pronzato, vol. ii, p. 28.

²⁸*Ibid.*, p. 30.

²⁹*Ibid.*, pp. 30, 33.

³⁰Citado por Ricardo Pietroantonio en *Lecturas diarias*, 1989. p. 37, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1988.

³¹Pronzato, vol. ii, p. 33.

La transfiguración: realidad y simbolismo (vv. 1-8)

El centro de este pasaje es la tensión entre las palabras de Pedro y las palabras del cielo. Esta tensión no es nueva; ya Pedro y Jesús habían tenido una confrontación previa en 8.32. Para Pedro aceptar la muerte de Jesús es aceptar el fracaso de su causa. Pero *esta* es la causa de Jesús. Por eso la transfiguración está insertada dentro de un contexto que acentúa la Pasión (8.31; 9.9, 12, 31; 10.32).

Los exégetas han discutido largamente si este evento no sería una manifestación pospascual; algunos incluso cuestionan su historicidad. Sin embargo, «la alusión a los seis días y las palabras características de Pedro remiten a una experiencia real»; aunque las alusiones a Moisés y a Elías, la nube, y la voz divina sugieren que una parte del relato al menos, puede tener un carácter visionario.³² El episodio contiene ecos de la epifanía en Exodo 24.12-18: a) subida al monte, b) aparición divina, c) la misión confiada (palabra, ley, revelación tocante al fin de los tiempos), d) la vuelta a la tierra (ver también sobre Elías en 1 R. 19.1-9).³³ A pesar de la semejanza con pasajes veterotestamentarios, el caso es único. A Jesús no se le aparecen ángeles, sino personajes históricos. Tanto su «metamorfosis»³⁴ como las palabras de la voz divina —«Este es mi Hijo amado» (v. 7)— giran alrededor de la identidad última de Jesús. Este tipo de testimonio no tiene precedente en el Antiguo Testamento.

La transfiguración se hace eco del bautismo de Jesús («mi Hijo amado», 1.11) en el desierto y nos anticipa el sentido primordial de la identidad de Jesús (y por ende de la autenticidad *teo*-lógica de su práctica).³⁵ Es «un apocalipsis del Hijo del hombre» en el que «Dios revela que Jesús, su Hijo amado, es el personaje celestial esperado para el fin de los tiempos en orden a la salvación».³⁶

Simbolismos en el relato. El evento está lleno de analepsis y de símbolos veterotestamentarios. «Seis días después» (v.2), nos remite a la instrucción que siguió a la confesión de Pedro (8.31-9.1). Los discípulos ciegos van a comenzar a ver (8.22-26). La frase temporal también sugiere los seis días que estuvo Moisés en el monte antes de que Yahvé le entregara la Ley.³⁷ Las ropas muy blancas y resplandecientes (v. 3) aluden a la visión de Daniel (7.9; 10.5, 13) del Anciano de días. El Hijo del hombre recibe de él y de un compañero angelical la interpretación de la visión de las

cuatro bestias. Empero, en esta ocasión no habrá interpretación, sino más bien una confirmación de la palabra de la cruz. La nueva vestimenta señala que los trapos antiguos han sido abandonados (2.21). A la luz de Apocalipsis 3.5, 18; 4.4; 6.11, sabemos que el nuevo ropaje implica también el testimonio de los mártires.³⁸

Los dos personajes que se reunieron con Jesús están asociados en el Antiguo Testamento con «montes altos» en el desierto (v. 2), Moisés con Horeb (Ex. 3.1) y Sinaí (Ex. 19; 20); Elías también con Horeb (1 R. 19.8-14s) y con el monte Carmelo (1 R. 18.20-42). En nuestro caso «monte alto» significa «el lugar aparte» (v. 2) de encuentro con Dios. Pero su sentido simbólico, a la luz de la presencia de Moisés, nos sugiere el monte «Sinaí», no como ubicación geográfica sino como designación teológica. Es el lugar de la nueva revelación de Yahvé a partir del nuevo éxodo. Significa la liberación del cautiverio que han impuesto los sacerdotes y fariseos sobre la antigua Alianza sinaítica. El monte alto señala, entonces, al monte que Marcos sencillamente llama «lugar de la Calavera» donde fue crucificado Jesús para nuestra redención (15.22).

Elías y Moisés (v. 4). La presencia de estos dos personajes juntos (como en Mal. 4.4), y en compañía de Jesús, supone un símbolo muy fuerte. Aunque el orden («Elías y Moisés») es inverso a la tradición de «la ley y los profetas». En el Antiguo Testamento Moisés y Elías son los defensores de la Ley de Dios; en sus manos estuvo la constitución y defensa de la revelación. A Moisés se atribuye la identidad del pueblo judío y su manera de vivir. Pero él primero fue rechazado y tuvo que regresar al monte para recibir la Ley (Ex. 34). A su vez, la función escatológica de Elías, como precursor del Mesías, es restituir la Ley de la Alianza como preparación para la venida de Yahvé (Mal. 2.5-9; 3.1-4; 4.5-6). Ambos profetas demostraron el poder de Dios por medio de signos —el uno de juicio y liberación y el otro de juicio y transformación— que anunciaron el advenimiento del Mesías. Para los tres discípulos (los mismos de 5.37 y 14.33) esta coyuntura debe subrayar la contradicción entre la práctica de Jesús y la teología de los intérpretes oficiales de la Ley. Pero al contrario, evoca esperanzas de un reino mesiánico inminente.

Las «enramadas»³⁹ que Pedro sugiere en un brote de entusiasmo (v. 5) deberían significar la desinstalación del éxodo que Israel celebraba anualmente en la Fiesta de los Tabernáculos. Sin embargo representan otro intento de parte de Pedro y de sus colegas de instalarse en una visión triunfalista del reino. Pensarían sin duda en aquellas promesas de que Yahvé instalaría su tienda entre su pueblo en los últimos tiempos (Ez.

³²Taylor, p. 461; Lane, pp. 316-317.

³³Xavier Leon-Dufour, *Estudios del Evangelio*, pp. 104-106, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982.

³⁴*Metamorfóo*, «transformar», «transfigurar».

³⁵De hecho, como indicamos en el Cuadro A, en la Introducción general las secciones 1.1-20 y 8.27-9.13 están en paralelo. Myers, p. 251.

³⁶Leon-Dufour, *Estudios...*, p. 107.

³⁷Lane, p. 317.

³⁸Myers, pp. 249-250.

³⁹*Skeenes*: «carpa», «tienda», «choza», «morada de nómadas». Se usa también en la LXX para traducir los varios vocablos que designaban el Tabernáculo. TDNT, vol. vii, pp. 369-373.

37.27; 43.7,9; Jl. 3.21; Zac. 2.10s; 8.3, 8; 14.16-19). En el monte el Padre presenta al Hijo como la nueva morada («choza») de la gloria divina, una revelación que contraría las expectativas de los discípulos.⁴⁰ Pedro plantea una alternativa que en el fondo es idéntica a la de 8.32-33: evitar la muerte de Jesús, instalándose dentro de la ideología dominante sobre el Mesías.

La nube (v. 7) es símbolo de la presencia de Dios con su pueblo en el desierto (Ex. 13.17-22; 16.10; 19.9; 24.15-16; 33.1). En nuestro texto su función principal se desenvuelve alrededor de la Palabra sobre Jesús. Con divina ironía, «el incomprendido, el tachado de blasfemo, de endemoniado, de loco, de impuro... es confirmado como *el Hijo*; puesto al lado de Moisés y Elías, es superior a ellos, y es el único propuesto como norma de seguimiento».⁴¹ Cuando cesa la Voz, «no vieron más a nadie, sino a Jesús solo con ellos» (v. 8). Jesús, el Hijo amado, posee la nueva Palabra que trasciende los marcos teológicos para manifestar la novedad del último tiempo.

La interpretación del evento (vv. 9-13)

Descendiendo del monte, Jesús ordena a los discípulos guardar silencio hasta después de su resurrección.⁴² Después del bombardeo de símbolos escatológicos, los discípulos están confusos, en especial sobre aquello de «resucitar de los muertos» del Hijo del hombre⁴³ (v. 10). La presencia de Elías, aquel que ungiría al Mesías según la interpretación rabínica de Malaquías 4, les ha despistado. A eso viene la pregunta sobre el profeta (v. 11).⁴⁴ Veamos el texto.

El vocablo «aparecer» (v. 4) figura en dos contextos fundamentales en el Nuevo Testamento que aquí están ligados: 1) en las apariciones pascales del resucitado (1 Co. 15.5, 6, 7, 8; Lc. 24.34; Hch. 13.31); 2) en manifestaciones celestiales, divinas o angélicas (cp. Lc. 1.11; 22.13; Hch. 7.2, 26, 30; Ap. 11.19; 12.1, 3). En el v. 9 la palabra «ver» une estos dos contextos neotestamentarios. La resurrección contiene la clave hermenéutica indispensable para entender lo que los discípulos vieron en la transfiguración. El relato de la transfiguración es un anticipo de la resurrección: un indicio de vida en el contexto de la muerte. Desde esta perspectiva «se podría decir con propiedad que los que lo presenciaron vieron *el reino de Dios venido con poder* (9.1)». Y al mismo tiempo fue una

⁴⁰C.W.F. Smith: «Tabernacles in the Fourth Gospel and Mark», *New Testament Studies*, No ix, pp. 130-146, 1963. Cp. Lane, p. 317, 321.

⁴¹Bravo Gallardo, p. 167.

⁴²Es la única ocasión en que Jesús pone límites al silencio mesiánico.

⁴³Sobre «Hijo del hombre» ver 2.10 y 8.38.

⁴⁴Lane, p. 324-325.

revelación momentánea de la gloria que pertenecía a Jesús aun antes de su Pasión.⁴⁵

La segunda parte de esta perícopa está estructurada en paralelo con tres preguntas que hacen resaltar la contradicción entre dos interpretaciones de las Escrituras. (A) «¿Por qué dicen los letrados que primero tiene que venir Elías?» (B) El les contestó: ¿De modo que *primero tiene que venir Elías* a ponerlo todo en orden? (A') Entonces, ¿cómo está escrito que este Hombre tiene que padecer mucho y ser despreciado? (B') No, *les digo que también Elías ha venido ya*, y lo han tratado a su antojo, como estaba escrito de él» (vv. 11-13, NBE).

Elías, que debía venir primero según las reflexiones de los escribas, ya ha venido según la perspectiva de Jesús. Mientras que para los escribas esta venida del profeta tiene como objeto primordial restaurarlo todo, para Jesús su formulación contradice los hechos: «con Elías hicieron cuanto quisieron». Jesús resume la ideología triunfalista de los escribas (que de alguna manera los discípulos comparten, 8.32 y 9.4b) en la frase «a restaurarlo todo». A la relectura mesiánica y restauracionista de los profetas (Is. 40.1-5; Mal. 4.5-6; ver sobre Mal. 3.1. en el comentario 1.2-3) que hacen los rabinos, se opone la lectura de Jesús sobre Isaías 53.3: «Despreciado y desechado entre los hombres, varón de dolores, experimentado en quebranto; y como que escondimos de él el rostro, fue menospreciado y no lo estimamos».

Las referencias a la Escritura enmarcan el paralelo entre el destino de Elías y el destino del Hijo del hombre.⁴⁶ Así como la Escritura señala que el Hijo del hombre (interpretación de Is. 53.3) padecerá y será despreciado, Elías su antecesor debe correr la misma suerte. Sabemos que este Elías fue Juan Bautista y conocemos la suerte que sufrió (ver comentario a 6.17-29). El sufrimiento a manos de los Herodes de todos los tiempos espera también a los discípulos (13.9-13). En este pasaje están en pugna ideológica la «necesidad» de una escatología triunfalista y la «inevitabilidad» del conflicto de Juan y de Jesús con los poderes del templo y del estado. Por la «necesidad» radical del evangelio («como está escrito»), a los profetas ni se les escucha ni se les hace caso. Se les asesina.⁴⁷

La hermenéutica de los hechos

En este pasaje se dan dos interpretaciones a un mismo acontecimiento. En primer lugar la transfiguración supone la interpretación de la pasión. Jesús, desechado por las autoridades religiosas de Israel, es aceptado por

⁴⁵C.E.D. Cranfield, *Gospel according to ST Mark*, en la serie *The Cambridge Greek Testament Commentary*, Cambridge, Great Britain, 1963, p. 295.

⁴⁶Ver la organización que hace Myers, p. 253, del pasaje para resaltar la venida de Elías.

⁴⁷*Ibid.*

el Dios que ellos pretenden servir. En segundo lugar Pedro ve la transfiguración como la realización de sus ideales de gloria y poder (9.33-37; 10.35-45). Para él la transfiguración es algo así como una anti-pasión.

La actitud de Pedro (que es un eco de la de los otros discípulos) es comprensible pues él y sus amigos ya han abandonado todo; tienen suficiente mérito para recibir recompensa. ¿Para qué dar más?

Como Jesús fue tentado en el desierto, los tres apóstoles fueron tentados en el monte. Entendamos su tentación en términos nuestros. ¡Qué lindo es asistir a congresos evangelísticos en Amsterdam o Manila, o a la Conferencia de Evangelización del Consejo Mundial de Iglesias! Nos gozamos en asambleas internacionales o en las conferencias anuales de nuestras iglesias. Pensamos: «Aquí... nosotros... la argolla preferida de Jesús, estamos en el monte, mientras los colegas (ipobrecitos!) se quedaron atrás en el valle. ¡Qué bendición! ¡Qué lindo quedarnos aquí con Billy Graham, con Yiye Avila o con Periquito Pérez! ¡Qué bueno sería permanecer acá y olvidarnos del mundo y de sus problemas!» Jesús no nos permite esta opción; tenemos que regresar al valle.

Al darnos cuenta de la urgencia de optar por la transformación de la realidad, podemos tomar varios caminos: 1) Ser indiferentes y acallar nuestras conciencias; 2) Justificar las situaciones negativas y evadir nuestra complicidad; 3) Trascender los conflictos y soñar, amparados en la esperanza futura. Ninguna de estas alternativas puede llamarse cristiana: ni la indiferencia, ni la reducción mecanicista, ni la fuga del mundo. Ninguna toma en serio el camino de Jesús de Nazaret.

Jesús, en toda esta sección, está llamando a sus compañeros más cercanos a valorar la vida de modo diferente de tal manera que les permita superar temores y egoísmos en pro del reino de Dios. Que la misma voz de Dios nos ayude a nosotros a poner las cosas en su correcta perspectiva. Jesús debe ser el centro de la adoración de la iglesia. Ninguna otra persona. Luego bajaremos al valle de las confrontaciones, en el poder del Señor, para bregar con los enormes problemas de la existencia humana y también para sufrir por él. ¿Nos irá bien? Veamos el siguiente episodio:

c. Jesús sana a un muchacho endemoniado (9.14-29)

La relación que Marcos hace de este episodio contiene tanta viveza y detalle que sugiere la memoria de un testigo ocular.⁴⁸ Las acciones de Jesús y de la multitud, paralelas entre sí, sirven para destacar la actitud

⁴⁸P. ej., los vv. 14b-16, 21-24 y 26-27 no se encuentran en Mateo y Lucas. Taylor, p. 470; Lane, p. 329.

conflictiva de los escribas. La pregunta que el Maestro dirige a sus discípulos sobre la causa de su discusión con los escribas introduce la escena que viene a continuación.⁴⁹

Marcos se vale además de esa pregunta para introducir la discusión sobre la incapacidad de los discípulos de echar fuera al espíritu mudo. Esta incapacidad contrasta con la misión que Jesús les asignó (3.14) y con el éxito de su primera misión (6.7-13). Si los milagros y los exorcismos son signos de la presencia del reino (ver comentario a 1.29-34) entonces cabe preguntar hasta dónde los discípulos son exponentes de esa presencia poderosa que se manifiesta en Jesús.

Este último milagro rememora para los discípulos todos los milagros de Jesús en Marcos. Además de los exorcismos (sobre esto, ver a continuación) se alude a las siguientes sanidades: la «compasión» es el denominador común en 1.41 y 9.22; la muchedumbre y los escribas en 2.1-6 y 9.14; «le tomó de la mano», 3.5 y 9.27; dos hijos «muertos», 5.41s y 9.27; el papel de la fe, 5.34 y 9.23s; madre/hija y padre/hijo en 7.25s y 9.17, 24 y dos sordomudos, 7.31s y 9.25.⁵⁰

El muchacho padece de un complejo de males. Tiene un espíritu mudo, y sus síntomas son de epilepsia (de hecho, el paralelo en Mateo 17.15 dice que es lunático, es decir, epiléptico). En este caso, los síntomas se confunden con las evidencias de poder demoníaco.⁵¹ Este es el último en una serie de cinco relatos de exorcismo en Marcos (1.21-24; 1.32-34; 3.11-12; 5.6-7). Una comparación con estos pasajes muestra que nuestro texto se relaciona especialmente con el primer exorcismo por medio de un vocabulario común. Pero también la reacción de los demonios ante Jesús es parecida en todos los casos: le ven, se postran o caen ante él, corren, gritan, confiesan la identidad de Jesús. Esta fórmula común a todos los relatos de exorcismo de Marcos indica que más que relatos de milagro son verdaderas epifanías. Son encuentros cara a cara del «hombre fuerte» (3.27) con el «más fuerte» (1.7. Ver comentarios a 1.21-28 y 5.1-20).

Si los espíritus impuros en Marcos han confesado y anunciado la identidad de Jesús, entonces ¿por qué ahora un espíritu mudo? Porque la voz de la nube (9.7) ha develado la identidad de Jesús ante los ojos de los discípulos. Pedro también ha discernido y profesado su identidad, aunque sin comprensión plena (8.29-32). El espíritu mudo señala el fin de una etapa revelatoria en el Evangelio. A partir de ahora Marcos mira a la cruz como el nuevo lugar de la revelación de Dios. La verdad ya está claramente

⁴⁹Joachim Gnilka, *El evangelio de Marcos 8.27-16.20*, Sígueme, Salamanca, 1986, vol. i, p. 53.

⁵⁰Myers, p. 254.

⁵¹En la antigüedad la epilepsia era llamada «enfermedad sagrada», por considerarla un castigo especial de la divinidad. Günther Bornkamm, *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 271.

expuesta por Jesús; corresponde ahora a sus discípulos hacer su decisión.

Estamos en un contexto de muerte. El muchacho está muriendo poco a poco ante la impotencia de su familia, y por lo visto, ante la impotencia de la fe de los escribas y de los discípulos. Al finalizar la sanidad/liberación el muchacho queda como muerto, y la gente piensa que ha fallecido. Pero Jesús reteniendo su mano le despierta y le levanta (vv. 26-27). La dialéctica muerte-vida de este texto dramatiza la tensión entre el anuncio de la pasión y la transfiguración (8.31-9.13).

El eje temático aquí es la falta de fe de los discípulos (4.40; 6.50, 52; 8.17-21) que no les permitió echar al espíritu y la consecuente pérdida de fe del padre respecto de la sanidad de su hijo. De cara a esta situación, es significativo el contraste entre la impotencia de los discípulos y el poder de Jesús, entre el diálogo exasperado de Jesús con sus discípulos («¡Generación incrédula! ¿Hasta cuándo he de estar con vosotros?»⁵²) y su conversación compasiva («si puedes creer...») con el padre del niño. De hecho, el evangelista yuxtapone dos «impotencias»: la indigencia e impotencia del hombre (es capaz únicamente de dar gritos) y la impotencia de los discípulos ante su situación lamentable.⁵³

¿Cómo hacer renacer la fe perdida? «La fe del hombre tiene que encenderse en Jesús» y en su práctica de fe en el Padre (cf. 11.12-14.20-22). Es Jesús el modelo de fe y no el padre del muchacho. «Sólo él puede pronunciar la frase de la omnipotencia del que cree. Sólo él puede prometer esa fe». La reacción del padre es el climax dramático de toda la historia. En este punto el énfasis del relato se desplaza del hijo enfermo al padre. «En el encuentro con Jesús vio con toda claridad su situación ante Dios. Mirando a su interior y reconociéndose a sí mismo lanza un grito. La exclamación pone de manifiesto su desamparo y el hecho de que también él necesita la compasión de Jesús tan radicalmente como su hijo».⁵⁴

La fe supone aquí aceptar la posibilidad de lo imposible. De hecho el padre dice «si puedes», con clara referencia a la impotencia de los discípulos. Su incredulidad no tiene que ver con una cuestión subjetiva sino con un hecho concreto. El padre se resigna a la muerte del hijo. Pero Jesús lo hace dar un paso más: «¿Por qué dices: si puedes? Todo es posible para el que cree». El padre responde afirmativamente pero sin triunfalismo: «Creo, ipero ayuda mi poca fe!» (vv. 23-24, BLA). Se reconoce incrédulo

⁵²La exclamación demuestra el cansancio de Jesús ante la impotencia de sus discípulos y su sentimiento de soledad de cara a la Pasión (cp. 3.5; 8.12). Taylor, p. 475. El término «generación» sugiere una equivalencia entre los discípulos y los escribas y fariseos que demandan señales del cielo (8.12,38). Lane, p. 332.

⁵³*Ibid.*, pp. 270-272. «Este es mi hijo amado, escuchadle!» contrasta con el devastador poder del demonio «mudo».

⁵⁴Joachim Gnllka, *El Evangelio de Marcos*, vol. I, p. 55, Sígueme, Salamanca, 1986.

pero abierto a la gracia de Dios⁵⁵.

La actitud del padre contrasta con la actitud de los discípulos sobre la muerte de Jesús. Los discípulos no entienden que el proyecto del reino se levanta desde abajo; que ellos mismos son una muestra de esta estrategia.

Encontramos en la perícopa dos ordenes de Jesús: a la gente y al espíritu malo. En ambos casos la obediencia es inmediata. El evangelista responde teológicamente a la orden epifánica en 9.7: «A él oíd». La palabra de Jesús es poderosa. Con todo, el poder de su palabra no viene de su trascendencia o identidad celestial, sino sobre todo de su obediencia al Padre, hasta la muerte. La trascendencia de Jesús, en Marcos, no se manifiesta en el plano del ser tanto como en el del hacer. La identidad de Jesús solo puede ser comprendida en la clave de la Pasión.

El demonio es consecuente hasta el final. De cara a Jesús y a su palabra se vuelca poderosamente contra el muchacho con violentas manifestaciones físicas. Pero el espíritu al fin sale del muchacho. El desenlace nos lleva a la conclusión del exorcismo:

- (A) «quedó como muerto,
- (B) de modo que muchos decían: Está muerto.
- (C) Pero Jesús, tomándole de la mano,
- (B') le enderezó (le despertó);
- (A') y se levantó» (vv. 26-27).

La tensión entre muerte y vida es clara en la estructura de estos dos versículos. El punto central es que Jesús retiene su mano. Como resultado del poder del espíritu inmundo el niño parecía un cadáver; la gente le creyó muerto. Estamos otra vez en medio de una situación de aparente impotencia. El demonio ha triunfado al final de cuentas. Sin embargo, Jesús retiene la mano del muchacho y su vida. El objetivo teológico de este texto es proponer un paradigma de la muerte-resurrección que permitiera comprender el destino de Jesús ante la falta de inteligencia de los discípulos. Esta falta de inteligencia es falta de fe y por lo tanto impotencia.⁵⁶

Como en otras ocasiones, Marcos añade una sesión explicatoria aparte con los discípulos (4.10; 7.17; 9.28; 10.10). La cuestión de fondo sigue siendo la fe. Los discípulos aun no creen, o por lo menos no entienden los alcances escatológicos de la revelación de Dios en Jesús. «Su 'poca fe' no es solo la falta de confianza de su 'generación' en Dios y en Jesús, sino la

⁵⁵Todo creyente tiene una parte de incrédulo y debería reconocer esto. Debería reconocer también que en el incrédulo está presente la fe soterrada. Solo será posible el regalo de la curación en la renuncia a toda autoseguridad equivocada y en la unión incondicional a Jesús.

falta de confianza del discípulo en la misión recibida de Jesús». Los discípulos «no poseen la fe viva que, a través de los actos que exige su mandato, descubriría sin cesar la presencia activa del Señor». ⁵⁷ Irónicamente, en este pasaje el padre se convierte y el hijo se convierte, mas los discípulos no entienden el por qué de su impotencia.

La respuesta de Jesús nos remite a la oración. ⁵⁸ El nos ha dado el ejemplo (1.35; 6.46; 14.35). Pero la oración no es una fórmula mágica para sacarnos de apuros. ⁵⁸ En este pasaje, la oración y la fe van juntos. Por razones textuales, las palabras «y ayuno» se omiten en la mayoría de las traducciones recientes (VP, BJ, NBE, BLA, etc.). ⁵⁹ Además, Jesús ha eximido a sus discípulos de ayunar mientras él está con ellos (2.19-20). Orar es tener la fe suficiente para mover lo inamovible y transformar lo imposible (ver comentario a 11.23-26); es mantenerse despiertos ante los ataques de los demonios de duda e incredulidad que bloquean la lucha con los poderes (14.38).

Creemos, Señor, ¡ayuda nuestra incredulidad!

Jesús se encuentra ante una situación desesperante por la impotencia de sus discípulos. Inmediatamente señala el meollo del asunto: el problema de la fe. La expresión categórica de Jesús —«¡Todo es posible para el que cree!»— sacude nuestra propia fe. Pues el Señor desafía las posturas pragmáticas y realistas. ¿No nos dicen acaso las experiencias cotidianas que existen situaciones que no pueden cambiarse, por más esfuerzos que se hagan? ¿No deberíamos más bien disminuir nuestras expectativas para evitarnos frustraciones?

No obstante, la fe a que Jesús nos invita no tiene límites. Nos insta a tener una actitud abierta a las posibilidades (¡todo es posible!). Quiere quitarnos los grillos de nuestro negativismo cauteloso. Aún en las situaciones más desesperantes, siempre hay espacio para esperar alguna cosa nueva. La respuesta aparentemente paradójica del padre angustiado por la situación trágica de su hijo expresa a cabalidad la realidad de todo creyente. La fe siempre se nutre de dos fuentes. «Por un lado, implica una disposición, una actitud, un modo de ser y de vivir del individuo. Por otro lado, la fe necesita ser cultivada, arraigarse, crecer. Y esa parte le corresponde a Dios».

⁵⁶Leon-Dufour, *Estudios...*, p. 201.

⁵⁷*Ibid.*, p. 191.

⁵⁸El judaísmo recetaba la repetición del *Shemá* (Dt. 6.4) y de los Salmos 3 y 91 como protección contra los espíritus malignos. En la iglesia primitiva, el ayuno cumplía una función similar.

⁵⁹Los manuscritos que apoyan la omisión de «y ayuno» son pocos pero importantes. En la opinión de muchos exégetas, la glosa se introdujo bajo la influencia de un énfasis creciente sobre el ayuno en la iglesia primitiva. TCGNT, p. 101; Taylor, p. 477; Lane, p. 329n45, 335.

Cuando Jesús presintió que la fe de Pedro iba a flaquear en tiempos difíciles, le dijo: «Yo he rogado por ti, para que no te falte la fe» (Lc. 22.32). «Nosotros podemos creer, buscar, perseverar. Pero el toque definitivo que da consistencia, madurez, crecimiento a nuestra fe, es la acción de Dios en Cristo». ⁶⁰

Fe y poder

El diálogo entre Jesús y el padre del muchacho sobre fe/falta de fe tiene como objeto destacar la impotencia de quienes son los verdaderos incrédulos en esta historia: los discípulos.

Como en los tiempos de Jesús, la tensión entre fe y poder es muy importante hoy, y no solamente en una dimensión personal. Hay una dimensión «política» de la fe que debemos tomar en cuenta. El nuevo tiempo ha llegado y la gente no logra entender con claridad lo que sucede, pues el acontecimiento es tan nuevo y radical que se sale de sus presuposiciones y prejuicios. Pero en medio de la confusión quienes están siendo definitivamente atacados saben de qué se trata: los espíritus entienden el sentido de este nuevo tiempo y comprenden que su destrucción ya se está realizando.

Aunque los símbolos y demonios tienen nombres diferentes, las causas de la enajenación del ser humano eran las mismas en los tiempos de Jesús y de Marcos que hoy. Por eso Marcos se apropia de los símbolos e imágenes de la cosmovisión sociorreligiosa de su tiempo para comunicar la nueva realidad que Jesús introduce. Sin embargo, subvierte las imágenes tradicionales, las destruye, para construir nuevos símbolos de Dios, de la vida, de las relaciones sociales a partir de la misma vida humana histórica y conflictuada de un carpintero de Nazaret. De Marcos podemos aprender mucho también en cuanto a *cómo* comunicar el evangelio del reino.

La presencia de demonios hoy en nuestro medio se manifiesta en la enajenación y la opresión personal y social. El ser humano ha roto consigo mismo porque el pecado es la negación y postergación de su humanidad. Al no ver en su propia imagen y en la imagen del «otro» la presencia y vigencia del Dios creador, construye ídolos, religiones, tabúes que le permitan vivir en medio del diario culto violento contra la vida. Es entonces que Jesús aparece hablando sobre la realización del reino, en el cual participamos negándonos a construir más imágenes de Dios, del mesías o del reino.

Entramos al reino únicamente por la fe, lo cual implica seguir a

⁶⁰Adaptado de una reflexión por Ademar Olivera, *Lecturas diarias*, pp. 288-289, La Aurora, Buenos Aires, 1989.

Jesús-Dios y también humano. A partir de la aceptación así de nuestro Señor comenzamos a encontrar nuestra propia humanidad, sobreponiéndonos a la enajenación del pecado.

La tensión entre fe y poder es muy importante hoy, y no solamente en una dimensión personal. Hay una dimensión «política» de la fe que debemos tomar en cuenta. Cuando leemos este pasaje desde la impotencia del padre descubriremos el significado de la oración a partir de la falta de poder. El padre impotente ante la muerte lenta y dolorosa de su hijo transforma su falta de fuerza en fe gracias al encuentro con Jesús; y puede entonces alcanzar la misericordia de Dios. La fe como poder supone la transformación cualitativa del ser humano. Este debe encontrarse con Jesús y consigo mismo frente a él, descubrir su incredulidad, o mejor dicho la ineficacia liberadora de sus doctrinas y rituales. Entonces, después de esto, puede valorarse a sí mismo de manera radicalmente diferente: en Dios el ser humano puede transformar la muerte en vida.

La teología ha vivido demasiado tiempo construyendo poderosas fortalezas que permitan al cristiano no perder el rumbo; sin embargo, esas fortalezas le han impedido renovarse, resucitar, y su función de servicio se ha constituido en la cárcel de lo nuevo. Pero este nuevo tiempo exige la búsqueda de Dios desde la fragilidad humana, desde la impotencia. La teología debe volverse instrumento de producción de lo nuevo. Ella debe bajar su cabeza sabia ante el fluir del Espíritu que sopla a donde quiere sin que pueda ser detenido por nadie.

2. La comunidad del reino (9.30-10.45)

Si en la sección anterior (8.27-9.29) el drama se mueve en la tensión vida-muerte, en esta sección los anuncios de la pasión y las consiguientes enseñanzas tienen un carácter ético-programático. Es decir, señalan el camino que la comunidad de fe debe seguir para ser consecuente con la manera subversiva de ser de su Señor frente a los valores del Templo. Marcos presenta a esta comunidad como una familia que tiene niños (9.36-37; 10.13-16), matrimonios (10.1-12), posesiones (10.17-31), relaciones (9.38-41) y responsabilidades (9.42-50). La acción transcurre en tres lugares que también tienen simbolismo teológico: una casa (v. 33), «en el camino» (9.30; 10.17) a Jerusalén (10.1).⁶¹ El Cuadro F muestra la organización circular de esta sección.

Cuadro F

(A)	(B)	(C)	(D)	(C')	(B')	(A')
9.30 - 41	9.42 - 5	10.1 - 12	10.13 - 16	10.17. 27	10.28 - 31	10.32 - 45

Los anillos (A) - (A') contienen sendos anuncios de la Pasión (9.30-32 y 10.32-34); respectivos problemas del grupo sobre precedencia y privilegio (9.33-34 y 10.35-40), dichos similares de Jesús sobre primero/último (9.35-37 y 10.43-45) y dos discusiones suplementarias a manera de ejemplo (9.38-41 y 10.41-42). Los anillos (B) - (B') tratan de la «recompensa» desde diferentes perspectivas mientras que los círculos (C) - (C') contienen enseñanzas sobre las relaciones al interior de la comunidad del reino. En el centro de la «cebolla» (D) Marcos ha colocado la instrucción sobre los niños —que introdujo en (B)— que es el corazón de la enseñanza de Jesús en esta sección.

a. Jesús anuncia otra vez su muerte (9.30-32)

Este anuncio se hace mientras Jesús y sus discípulos *caminan por Galilea*. Este es un recordatorio del evangelista sobre el contexto político-religioso del anuncio y del estilo desinstalado del ministerio de Jesús. Tal es el afán de Jesús de instruir a sus discípulos sobre la razón verdadera de su misión que se aparta de las multitudes. En este anuncio hay un elemento nuevo: el Hijo del hombre (ver 2.10 y 8.38) va a ser «entregado en manos de hombres» (cp. 10.33; 14.41). Este es un concepto jurídico judío que además figura en su teología del martirio. En este caso, es Dios, y no las autoridades (8.31) quien entrega a Jesús a sus enemigos (cp. Is. 53.6, 12).⁶² De cualquier manera, los discípulos ni entienden a Jesús ni se atreven a interrogarle.

«No te entendemos, Señor», le dicen. «Tenemos miedo de preguntarte sobre el significado de tus palabras aterradoras, no por timidez. Tenemos miedo de que nos aclares algo que ya estábamos sospechando al seguirte. Preferimos no profundizar en una verdad desagradable que saber la verdad sobre tu cruz... sobre nuestra cruz. Por eso, optamos por quedarnos en la superficie. No queremos profundizar. ¡Por favor, Señor: no nos quites los pretextos!»⁶³

⁶¹Myers, p. 258.

⁶²Lane, p. 337; Schmid, p. 257.

⁶³Adaptado de Pronzato, vol. ii, p. 75.

b. ¿Quién es el mayor? (9.33-37)

Como en el primero y el tercer anuncio, las palabras de Jesús han sido incomprendidas por sus discípulos. Lo demuestran con palabras y hechos (8.32; 10.35-45). De regreso a su base en la casa de Capernaum, Jesús pregunta a sus discípulos sobre la disputa «en el camino». Ellos continúan pensando de acuerdo a la ideología triunfalista de su medio ambiente. Median también, sin duda, sus ambiciones personales. El pasaje pone en evidencia la tensión entre Jesús-discípulos y Jesús-niño, como se puede apreciar por el desplazamiento de los protagonistas en los vv. 33-36. Jesús se sienta y convoca a los doce y enseña, luego toma a un niño, lo abraza, lo coloca en medio de ellos y vuelve a enseñar. Esta es una especie de parábola dramatizada. El sentarse supone la distancia entre el maestro y los discípulos; el abrazo al niño enfatiza su proximidad a Jesús, en términos físicos y simbólicos. La ubicación del niño en medio del grupo pone de relieve la centralidad de la ideología que él simboliza. La enseñanza de Jesús está contenida en dos sentencias enmarcadas por sendos movimientos: sentarse y abrazar (v. 37). Ambos aforismos son paralelos a la usanza semítica.⁶⁴

Uno de los temas principales de esta sección está simbolizado por el término «niño». Pero no se trata de «chiquillos» en general, sino de cierta clase de criatura («como éste», v. 37), que además de la corta edad, posee la característica de insignificancia y también de vulnerabilidad que se asocia con una actitud de servicio.⁶⁵ Además, es un niño que ha sido acogido y comisionado por Jesús, es su representante («en mi nombre»).⁶⁶ Esta clase de persona/niño es el verdadero enviado de Dios; quien le dé hospitalidad, quien acoja su mensaje y ejemplo acogerá no solo a Jesús sino al Padre. Aquí «niño» tiene a Jesús como su equivalente. En 10.15, «niño» simboliza un requisito para entrar al reino. Debemos notar también que el énfasis de Marcos es bastante diferente al de Mateo (18.1-5). Mientras que este último resalta al niño como modelo de humildad y simplicidad (las condiciones necesarias para entrar al reino), el primero insiste en la necesidad de *acoger* al niño en nombre de Jesús. En otras palabras, Marcos resalta la eminente dignidad del niño (ver el comentario a 10.13-16).⁶⁷

«¿Qué discutían en el camino?»

¿Qué valor tendrán a los ojos del Señor nuestras discusiones teológicas? «La pena es que hoy el Maestro no está ya para importunarnos con esta pregunta embarazosa. Así podemos ir tranquilamente por el camino discutiendo tonterías». Las discusiones doctrinales pueden ser solamente una manera de «eludir los problemas reales (creando otros falsos) y de no llegar jamás al término». ¡Claro! Tenemos mucha habilidad para defender la importancia de nuestros argumentos. «A fuerza de debatir 'temas de fondo' —que sólo son tales porque no se tiene el coraje de afrontar los auténticos problemas— nosotros, la iglesia, perdemos toda credibilidad. Con nuestras discusiones teóricas nos ubicamos en lugares donde nuestros compatriotas no están. «Cristo y los hombres de nuestro tiempo nos esperan siempre en otro lugar».⁶⁸

c. El boicot al exorcista (9.38-41)

La estructura de los versículos restantes (9.38-50) responde a los usos catequéticos de las primeras comunidades cristianas. Las sentencias de Jesús están enlazadas por palabras «gancho». Partiendo del tema en el v. 37, de «recibir en mi nombre a un niño [pequeño]», Marcos desarrolla dos líneas de enseñanza: 1) sobre el «tropiezo» (*skándalon*) a los «pequeños» y 2) acerca de las implicaciones de actuar «en mi nombre» (vv. 37, 38, 41). Esta línea de reflexión termina en el v. 42 donde se retoma el tema del «escándalo». Esta idea introduce el concepto de «fuego» (en el sentido de retribución) y luego «fuego» y «sal», como purificación (vv. 43-50). El tema de la «paz» cierra el círculo que comenzó con la discordia en los vv. 33 y 38.⁶⁹

Esta vez es Juan quien sale mal parado, para dejar un poco en paz al pobre Pedro (8.32-33; 9.5-6). En el próximo conflicto los «villanos» serán Santiago y Juan, y luego «los diez» (10.35, 41). La estructura de este breve relato apunta al fondo de la cuestión. Entre las frases «en tu nombre... se lo prohibimos»⁷⁰ (v. 38) y «no prohibáis [al que] haga milagro en mi nombre» (v. 39) se encuentra la frasecita delatora: «porque no nos seguía». ¡Los discípulos quieren ser seguidos cuando aún no han aprendido a ser seguidores! El incidente hace eco de una historia, en Números 11, sobre dos profetas «sin licencia para predicar». La respuesta de Jesús

⁶⁴Ver J. Jeremías, *Teología...*, pp. 15-17.

⁶⁵Ver el comentario a 10.43-45F.

⁶⁶J. Mateos, pp. 141-157; cp. Taylor, p. 483. La palabra aramea para «niño» y «siervo» es la misma. Lane, p. 340.

⁶⁷Pronzato, vol. ii, p. 79.

⁶⁸*Ibid.*, p. 81.

⁶⁹Lane, pp. 338-339. Cp. diagrama en Myers, p. 259.

⁷⁰«Ekooldomen es un imperfecto conativo que debe traducirse 'intentamos impedirle'... La construcción sugiere que el hombre rehusó dejar de hacer su buena obra». Lane, p. 341.

—«No se lo prohiban»— repite a la inversa la exclamación de Josué: «¡Señor mío... prohibéles que lo hagan!» La respuesta de Moisés —«¿Ya estás celoso por mí?»—, queda implícita y con ello la verdadera motivación de Juan y de sus colegas. La exclamación de Moisés —«¡Ojalá el Señor le diera su espíritu a todo su pueblo, y todos fueran profetas!» (Num. 11.27-29)— explicita la verdadera intención de Jesús para la comunidad del reino.⁷¹

Se hace evidente otra vez la falta de comprensión de los discípulos. No han entendido el significado de «recibir» (v. 37). Prefieren excluir. El exorcista podría ser un modelo para los discípulos que anteriormente fracasaron en un exorcismo. Sin embargo, ellos consideran que tal actividad es un derecho adquirido de su reducido grupo. Su actitud recuerda los celos de los fariseos hacia quienes no actuaban como ellos.

Aunque «en tu nombre» implica «con tu autoridad», es significativo que Jesús no indaga sobre la doctrina ni las motivaciones del exorcista (cp. Hch. 19.13-17). Responde simplemente mostrando la alternativa del reino: «Quien luche en/por mi nombre es parte y no enemigo. Quien ayude a satisfacer la sed de los que 'son de Cristo', será recompensado en el reino». Es significativo que la única vez (aparte de 1.1) que el título «Cristo» aparece fuera de una pugna confesional en Marcos (8.29; 12.35; 13.21; 14.61) es en el contexto de una afirmación solemne (*améen*) de Jesús sobre las relaciones sociales de la comunidad del reino.

Poder y sectarismo en nuestras iglesias

Este episodio trata de dos problemas eclesiológicos que inhiben el avance del reino de Dios en nuestra América. En toda esta sección los discípulos reflejarán la preocupación de sus contemporáneos por el prestigio y el poder.⁷² La cuestión sigue preocupando a la iglesia hoy, pese a dos milenios de tener en nuestras manos las enseñanzas de Jesucristo. A Juan le preocupa la competencia, en cambio Jesús acepta a *todos* los que hacen obras de misericordia y justicia en su nombre. Dicho en otras palabras, los evangélicos no tenemos el monopolio del ministerio de sanidad y de liberación. Tenemos que aprender a trabajar con todos aquellos que tienen una práctica redentora y recibir agradecidos su ayuda, su vaso de agua, en nombre de Jesucristo.⁷³ Es esta vulnerabilidad la que Jesús demostró cuando recibió el vaso de agua de la mujer samaritana.

El poder, visto como privilegio para abusar de él y no como don para el servicio, siempre es excluyente. El resultado de esto en nuestras iglesias es el sectarismo. Caso contrario es el reino. Es una comunidad abierta que

⁷¹Myers, p. 261.

⁷²Lane, p. 339n60.

⁷³Myers, p. 262; Lane, p. 344.

invita, no un grupo cerrado que limita. Este pasaje asesta un duro golpe a quien pretenda encerrar puertas adentro de un templo o de un sistema religioso a Jesús y su mensaje. No sigue a Jesucristo quien se asiente en su doctrina, sino quien actúa como él. La fe es práctica, es seguimiento, no es tener «el nombre», la etiqueta, correcta. El binomio «contra nosotros/por nosotros» indica que solamente hay dos lados. No hay una posición intermedia.⁷⁴ Por tanto, dice Jesús, debemos aceptar cualquier apoyo a la causa del reino, venga de donde venga, si es en mi nombre (con mi autoridad).⁷⁵ El texto nos invita a dar el bien y valorar lo bueno que nos ofrecen personas ajenas a nuestra manera de ver las cosas.

Hay una ironía implícita en este mismo versículo. Jesús acepta a un exorcista de afuera diciendo que el que hace milagros en su nombre no puede hablar mal de él; ipero Pedro precisamente va a hablar mal de su Señor dentro de corto tiempo! (14.66-72). Marcos da vuelta a la tortilla. De repente, los de adentro están afuera y los de afuera adentro. ¿En dónde quedamos nosotros?

ch. Juicio y purificación de la comunidad (9.42-50)

Los vv. 41 y 42 están en paralelo, de tal modo que el quiebre entre las dos perícopas es arbitrario.⁷⁶ Las dos sentencias funcionan como transición entre lo anterior unido por cuatro menciones de la fórmula: «en mi nombre», y lo posterior, unido por cuatro menciones del término «escandalizar». El paralelo se sustenta en la idea de recompensa: «el que dé... no se quedará sin recompensa», «el que escandalice... es mejor que se ate una piedra...» El objeto del escándalo es «uno de estos pequeñitos»: la frase nos remite al niño (vv. 36 y 37) a quien Jesús identifica con su propia persona y ministerio. Las imágenes en esta sentencia provienen de la vida e historia contemporánea de Palestina. La «piedra de molino» (v. 42) era tan grande que tenía que ser movida por un asno y la anegación era una forma de castigo romano.⁷⁷ En el resto de la perícopa, el sujeto y objeto del escándalo es el propio discípulo.

Los vv. 43-48 integran tres proverbios con una misma estructura. Tanto en el griego como en el arameo, las sentencias están estructuradas poé-

⁷⁴Lucas 11.17-23 dice exactamente lo contrario que la sentencia de Marcos 10.40, en este caso refiriéndose al imperativo de optar por Jesús o por Satanás (cp. Mr.3.20-30). En el fondo hablan de lo mismo. Schmid, p. 261. Cp. Delorme, p. 84.

⁷⁵Lane, p. 344.

⁷⁶Lane, p. 345, argumenta que el v. 42 sirve de conclusión lógica a la discusión anterior.

⁷⁷Taylor, pp. 489-490. Josefo. *Antigüedades...*, XIV, xv, 10, cuenta como algunos galileos rebeldes ahogaron en el lago a los partidarios de Herodes.

ticamente como ayuda pedagógica.⁷⁸ En el mundo semítico no era común referirse a una actividad en lo abstracto, sino al miembro del cuerpo que es responsable por la acción.⁷⁹ Por eso Jesús enumera los posibles motivos de escándalo (tropiezo) aludiendo a miembros y órganos del cuerpo humano. Si estos causan escándalo, entonces debemos removerlos. El objetivo no es tanto reordenar nuestro cuerpo sino el sentido total de nuestra existencia. Ponerlo todo bajo el dominio de Dios. Las alternativas que Jesús presenta son únicamente dos: la vida, que es sinónimo del reino (vv. 43, 45, v. 47) o el infierno (*gr. géena*), del cual se dice insistentemente que «el fuego no puede ser apagado... no se apaga» y que «el gusano no muere» (vv. 43-46, 48).

El nombre *gehenna* (heb.) deriva del valle de Hinnom, al sur de Jerusalén (cp. Jos. 15.8; 18.16). Allí Ajaz y Manasés sacrificaban niños por fuego a Moloc (2 R. 23.10; cp. 16.3; 21.6). Fue maldito por Jeremías (7.32ss; 19.6) y allí, hasta los tiempos de Jesús se quemaban las basuras de Jerusalén. En el judaísmo apocalíptico tardío Gehenna («este valle maldito») llegó a ser el nombre simbólico para designar el lugar en donde se llevaría a cabo el juicio final y castigo futuro (1 Enoc 27.2; 90.24-26; 4 Esd. 7.36).

La triple sentencia se cierra con una cita de Isaías 66.24 que se refiere, también, al juicio en el valle de Hinnom. «Su gusano nunca morirá», es una metáfora para la putrefacción y «ni su fuego se apagará» habla de la aniquilación de quienes se rebelaron contra Yahvé.⁸⁰ Debemos leer atentamente a Marcos para descubrir quiénes son estos rebeldes. Pertenecen al pueblo de Dios.

En el resto del pasaje el condimento «sal» es mencionado cinco veces. En la cultura de Palestina la sal era señal de hospitalidad e indispensable para la conservación de los alimentos contra la putrefacción. En este punto el pasaje engarza perfectamente con el anterior. «Salados con fuego... y con sal» (v. 49) sugiere la idea de purificación. Jesús vaticina una situación que las iglesias romanas y palestinas en el tiempo de Marcos ya estaban experimentando: la purificación (y separación de los apóstatas de los fieles) por medio del sufrimiento de la persecución y de la guerra. En el Antiguo Testamento los sacrificios debían estar acompañados de sal. La sal es, también, un símbolo de la Alianza y de la comunión fraternal (Lev. 2.13; Ez. 43.24).⁸¹

Sobre todo llama la atención la relación entre sal y paz. La sal en el pasaje podemos entenderla como opuesta a la destrucción en la gehenna y por lo tanto como signo de obediencia (lo contrario de escándalo). Pero

la utilidad de la sal debe mantenerse para que sea eficaz. La sal, extraída del Mar Muerto, contenía otros elementos que con el tiempo le sustraían su eficacia.⁸² Ser sal parece aquí no como una cualidad perenne sino como algo que debe procurarse. El sentido de paz incluido aquí debe trascender la cuestión de conflicto bélico (vv. 33, 38) para asumir la idea hebrea de *shalom*, que es la felicidad, plenitud y bienestar integral de toda la creación.

Implicaciones para nuestro ministerio

Escándalos (v. 42). Jesús sigue orientando la vida de la comunidad hacia la apertura. Dios acepta el bien sin importar quién lo haga. El trasciende las fronteras creadas por los diferentes sistemas. Pero no acepta el mal, pues éste no es abstracto, sino concreto: el pecado se realiza contra alguien. Dentro de nuestras iglesias debemos evitar que nuestras actitudes obstaculicen el crecimiento y la fe de otros que, siendo más pequeños, apenas si pueden llevar su propia carga. En este pasaje es clara la crítica a quienes abusen del poder dentro de la comunidad para hacer lo que les parece sin tomar en cuenta a los más pequeños.

Castigo de fuego (vv. 43-48). El castigo eterno de los que se rebelan contra Dios es una enseñanza muy bíblica. Con todo, las Escrituras no son muy claras respecto de esta realidad. La variedad de terminología y los contextos socioculturales en que éstas se usaron (p. ej. Gehenna) no nos permiten elaborar una doctrina dogmática acerca de la naturaleza del castigo eterno, ni mucho menos sobre la base de las palabras de nuestro Señor. Debemos evitar, entonces, los excesos de aquellos que condenan a las llamas eternas a todos los «incrédulos», incluyendo a los que no encajan dentro de su manera de entender y practicar la fe. La salvación y perdición de la vida que Jesús contrastó en 8.35-37 se delinean aquí más concretamente. El Señor resalta en términos dramáticos la contradicción entre la obediencia radical al reino (como sacrificio hasta la muerte) y el escándalo de la apostasía, con sus consecuencias.⁸³ Por cierto, el mensaje de Marcos sobre el infierno va dirigido no a los pecadores «de afuera», sino a los «de adentro», a los discípulos. A lo largo de esta sección (9.30-50), Marcos ha mantenido en tensión creativa la solidaridad y el no-exclusivismo de la comunidad de fe. «Lo bueno de 'afuera' debe ser afirmado y lo malo de 'adentro' debe ser extirpado». ⁸⁴ Este principio del reino contradice muchas de nuestras presuposiciones, pero no por eso puede ser ignorado.

⁷⁸Taylor, p. 491.

⁷⁹Lane, p. 347.

⁸⁰Gnilka, p. 75; Taylor, pp. 490-491. Ver Schmid, p. 264.

⁸¹Myers, p. 264.

⁸²*Ibid*, p. 265.

⁸³Lane, p. 349.

⁸⁴Myers, p. 264.

El shalom del reino (v. 50). «Hay que interpretar la sal como el símbolo de todas esas disposiciones que favorecen la paz en la comunidad».⁸⁵ Seguir a Jesús hace posible que la sal mantenga su sabor y su eficacia. Este discipulado se manifiesta en la transformación de las orientaciones fundamentales de nuestra vida; es decir, en la práctica anticipada del reino. El llamado del Señor continúa siendo válido e imperativo. Hoy más que nunca necesitamos a personas e iglesias que sigan la paz de Jesucristo.

d. No lo separe el hombre (10.1-12)

Esta es la primera de tres perícopas (vv. 1-31) que responden a la pregunta en 9.34 sobre quién es mayor en el reino de Dios. La discusión se retoma en 10.35-45, sobre los primeros y los últimos en el reino. En esencia, los tres episodios tratan sobre el comportamiento social de los ciudadanos del reino.

Poco a poco Jesús se va acercando a su meta final. El ambiente es sombrío. En el capítulo 9 ha vuelto sus espaldas a Galilea. Ahora se levanta para dirigirse a Jerusalén, aunque este destino no nos será revelado sino hasta 10.32. La frase «partió de allí», «de nuevo» la presencia de las multitudes y de su enseñanza entre ellos («como solía hacerlo», v. 1, BLA) y otra controversia con los fariseos nos recuerdan lo acontecido en la primera parte del Evangelio. Nos preparan para el desenlace final.

Como en 7.31 y 8.10, las indicaciones geográficas son un tanto ambiguas. Las divergencias en los manuscritos tampoco nos ayudan. Lo más probable es que Jesús siguiera la ruta común de los peregrinos a la Ciudad Santa, atravesando un rincón de Samaria (Lc. 9.51-53) y luego cruzando el Jordán a Perea, en la margen oriental, para más adelante re-cruzar a Judea.⁸⁶ Tal vez Jesús ya fuese conocido en esta región por los meses de su asociación con Juan Bautista (Jn. 1.19-3.36). En Perea y Judea Jesús reanuda el ministerio público que había dejado de lado en Galilea (9.30).

Es importante destacar el contexto político de este episodio. Perea era el territorio de Herodes Antipas, quien había degollado a Juan Bautista por denunciar su relación ilícita con la mujer de su hermanastro Felipe (6.17-29). Recordando la relación inusitada entre los fariseos y los herodianos (3.6; 12.13), es probable que la pregunta «si era lícito al marido repudiar a su mujer» (v. 2) tuviera una doble intención. Los enemigos de

Jesús querían causarle problemas con Herodes al mismo tiempo que le obligaban a contradecir la ley de Moisés. Lo anterior implica que la posición de Jesús acerca del divorcio ya era conocida.⁸⁷

De cualquier manera, Jesús no se deja atrapar en las disputas de dos escuelas rabínicas: la de Shammai, más estricta, y la de Hillel, la más banal. Como ha hecho en otras ocasiones (2.9, 19, 25; 3.4, 23; 7.12), el Maestro responde a la casuística de los fariseos con otra pregunta, sobre la ley. Cuando los fariseos le responden que «Moisés permitió dar carta de divorcio, y repudiarla» (Dt. 24), Jesús replica de manera totalmente inusitada. No contrapone las Escrituras a la tradición, como en 7.1-13, sino confronta un texto bíblico con otro. Citando la ley superior de la creación (Gn. 1.27; 2.24), muestra que la ley mosaica no santifica el divorcio sino que se adapta a la dureza y maldad del corazón humano (concretamente, del varón).

La ley judía estaba totalmente orientada a la voluntad y el beneficio de los varones. El respetado rabino (y autor apócrifo), Ben Sirac, escribió que «por la mujer fue el comienzo del pecado, y por causa de ella morimos todos». Luego aconseja: «No des... a la mujer mala libertad de hablar. Si no camina como marca tu mano, de tu carne córtala» (Si. 25.24-26 BJ). A esto Jesús contrapone, «los dos serán una sola carne» (v. 8).

Jesús, basándose en la intención del Creador, restablece el carácter sagrado e indisoluble del matrimonio. Con todo, Jesús, no prescribe una solución legalista, prohibiendo el divorcio de manera absoluta (Mt. 19.9). Señala las consecuencias de tomar otro cónyuge después de la separación (cp. 1 Co. 7.10-11). Pero sobre todo, confronta el machismo del sistema patriarcal judío, devolviendo a la mujer los derechos que le habían sido quitados por la arrogancia del varón. De hecho, este es el argumento principal de la perícopa. Mientras que los fariseos hablan únicamente de las prerrogativas del hombre, Jesús establece una relación recíproca entre la mujer y el hombre (v. 6). En un golpe magistral, el Maestro les recuerda que, según la ley de la creación, es el hombre y no la mujer quien debe dejar a su familia para unirse a su cónyuge, integrando un solo cuerpo (vv. 7-8).

El pasaje concluye con tres sentencias que probablemente no formaron parte de la narración original (a juzgar por la forma en que las manejan los otros sinópticos, Mt. 19.9-12; Lc. 16.18). Primero enfatiza: «Por tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre». «Hombre» (v. 9) no se refiere a alguna autoridad judicial sino al marido, quien según la costumbre judía concedía el divorcio.⁸⁸ Como en 4.10-13 y 7.17-18, los discípulos preguntan a Jesús a solas sobre el significado «de lo mismo» (v. 10) y él les

⁸⁵Delorme, p. 85.

⁸⁶Lane, p. 353. Ver opinión contraria de Schmid, pp. 266-267. Taylor, p. 497, presenta todos los argumentos exegéticos.

⁸⁷Lane, p. 354. Taylor, p. 498.

⁸⁸Taylor, p. 500. Lane, pp. 356-357.

responde en dos sentencias. En la primera señala que el adulterio es un pecado en contra de la mujer y no solo contra otro hombre. Según una ley rabínica, un varón cometía adulterio contra otro varón si seducía a su esposa (Dt. 22.13-29); una mujer, si era infiel, cometía adulterio contra su marido. Sin embargo, nunca se concibe que un varón cometa adulterio en contra de su mujer.⁸⁹ La mención de «adulterio» seguramente fue entendida por los interlocutores de Jesús en su significado integral en el Antiguo Testamento, como idolatría (Is. 57.3-5; Jer. 23.13-14; Ez. 32.36).

El sentido y contexto del último dicho de Jesús (v. 12) ha sido muy discutido, porque la mujer no tenía derecho a repudiar a su marido, según las leyes judías. Por eso tal vez Lucas 16.18 responsabiliza al varón. Se conjetura que Marcos añadió esta parte de la sentencia teniendo en cuenta a su público helenista. Las leyes romanas permitían a la mujer pedir el divorcio, aunque el marido mantenía la palabra final. De cualquier manera, lo que se discute aquí no es el divorcio legal originado por la mujer, sino la propiedad de abandonar a un marido legítimo, aún con carta de separación, como lo hizo Herodías con Felipe.⁹⁰

Ideal de la creación—realidad del pecado

Comenta Vicente Taylor: «La importancia positiva que Jesús concedió al matrimonio constituye el regalo que hizo a la iglesia, y al mundo. Más difícil es aplicar su doctrina al problema moderno del divorcio».⁹¹ Esta última observación nos advierte del peligro de imponer la ley de Dios en forma inflexible. Precisamente, dos de los comentaristas que citamos han sufrido la angustia del divorcio y no por eso dejaron de aceptar las palabras de Jesús. Uno de ellos observa que «el divorcio es una profunda tragedia espiritual y social. Nadie que no haya sufrido la angustia de 'una carne' partida en dos (como en mi caso), puede discrepar con la exhortación de Jesús en 10.9». Luego advierte que «el divorcio es una realidad, dentro de la cual no debemos perder de vista la preocupación por la justicia».

Ambas partes deben disfrutar del derecho de tomar la iniciativa, y ambas deben aceptar las responsabilidades y limitaciones que son consecuencia de la muerte de una relación matrimonial. Una vez más, Marcos rehúsa pasar por alto las relaciones reales de poder, no importa cuán 'sagrada' sea la institución».

En este caso concreto la mujer queda de último en la concepción que

⁸⁹Ibid, p. 357.

⁹⁰Josefo, *Antigüedades...*, XVIII. v. 4. Lane, p. 358. Ver Marcos Antonio Ramos, *La pastoral del divorcio en la historia de la iglesia*, Editorial Caribe, Miami, 1988, para un tratamiento más completo de todo el tema.

tienen los judíos sobre el reino. Frente a esto, Marcos presenta a la mujer, no como objeto sino como sujeto co-igual al hombre, que debe ser protegida en situaciones conflictivas.⁹²

Sin desmerecer en lo más mínimo la santidad del matrimonio, Jesús pone su dedo en la llaga. El problema fundamental es la soberbia del ser humano. Nos resulta demasiado fácil (particularmente cuando somos varones) juzgar en tono legalista las motivaciones de otros. Mirémonos primero en el espejo de la Palabra de Dios y analicemos con honestidad nuestras relaciones con nuestros cónyuges. El propósito primordial de las palabras de Jesús no es legislar sobre el matrimonio, ni «condenar» el divorcio. Su intención es advertirnos sobre las causas e implicaciones de una tremenda tragedia social. En fin, este texto confronta el legalismo «tanto del 'permisivo' como del 'restrictivo'. Jesús no ha venido para alargar ni para restringir la ley, sino para alargar los horizontes»;⁹³ a señalar el camino del reino. En las palabras de un himnólogo latinoamericano:

Porque atacó a ambiciosos mercaderes
y denunció a maldad e hipocresía;
porque exaltó a los niños, las mujeres,
y rechazó a los que de orgullo ardían.
Por eso es que hoy tenemos esperanza;
por eso es que hoy luchamos con porfía;
por eso es que hoy miramos con confianza el porvenir,
en esta tierra mía.⁹⁴

e. Jesús bendice a los niños (10.13-16)

La narración comienza de súbito, sin ninguna información sobre tiempo y lugar. Con todo, el episodio anterior y éste, tocan problemas de relaciones al interior del hogar. En los días sábado y de fiesta religiosa, los padres tenían la costumbre de bendecir a sus hijos y de procurar la bendición para ellos de los escribas. Sin embargo, la cultura judía no apreciaba a los niños que tipificaban inmadurez y desconocimiento de la

⁹¹Taylor, p. 502.

⁹²Myers, p. 266.

⁹³Pronzato, vol. ii, p. 108.

⁹⁴Federico Pagura, *Celebremos juntos*, N° 160. SEBILA, San José, Costa Rica, 1989.

ley en vez de inocencia y potencialidad. Si los niños eran los más débiles de los débiles, ocuparse de ellos se consideraba pérdida de tiempo. Los discípulos responden de acuerdo a esta mentalidad cuando reprenden a quienes han traído a los niños a Jesús. Ante esta actitud obtusa el Maestro muestra su auténtica humanidad: se indigna (cp. 3.5; 8.12; 14.33). El realismo de Marcos es notable.

La irritación de Jesús se deja ver también en su respuesta enfática: «¡Dejen que se me acerquen los niños, no se lo impidan!» (v. 14 NBE). El reino de Dios pertenece a los niños porque lo reciben como don y no como recompensa por algún esfuerzo. La sentencia siguiente (v. 15) se transmitió probablemente en forma aislada, porque Mateo no la incluye en el mismo episodio sino en un pasaje anterior (18.3). Aceptar el reino de Dios era para los judíos el punto final de su cumplimiento de la ley. ¡Jesús lo coloca al comienzo! La frase «recibir el reino de Dios» (aceptar el don de Dios) no se encuentra en ninguna otra parte de los sinópticos. «Como un niño» significa reconocer nuestra dependencia en Dios, nuestra insignificancia y debilidad. En demostración de que Jesús no se deja llevar por los prejuicios de su cultura, toma a los niños en sus brazos (por segunda vez, 9.36) y les impone las manos en actitud de bendecirles. Es un cuadro muy humano y plétórico de ternura.⁹⁵

La vulnerabilidad del reino

¿Por qué será que él no toma en sus brazos a un adulto, un rey, o si no a cualquiera de los santos? Sin embargo, él toma un niño; en realidad, un niño muy pequeño, que aún no tiene mucha comprensión de las cosas, y lo abraza. Con esto deja claro que su reino es de los niños y que él, el Señor, es el duque o el príncipe de los niños y desea estar con ellos.⁹⁶

De la misma manera en que Lutero aplicó este episodio tan sugestivo al lenguaje de su época, nosotros tenemos que enraizar la preocupación de Jesús por los niños en nuestro contexto hispanoamericano.

Este pasaje enseña mucho más que el amor de Jesús para los niños. Aunque ellos ocupan el centro del relato, el mensaje es para adultos, para nosotros. «Jesús corrige, no las ideas, sino los valores y la conducta de los discípulos, contrarios al reino. El enojo de Jesús expresa su conflicto con ellos, y con su acción (v. 16) subvierte la lógica social que no tiene en

cuenta a los niños»,⁹⁷ a los débiles y desprotegidos.

Es probable que las comunidades cristianas en que se movía el evangelista enfrentaran los mismos problemas que nosotros hoy; como por ejemplo, cómo manejar el «poder» en nuestras relaciones eclesiales y sociales. Los niños nos recuerdan lo que fuimos antes de llegar a ser lo que ahora somos, prepotentes y demasiado confiados en nosotros mismos. La respuesta de Marcos a este problema se basa en el concepto de «recibir», de ser vulnerables a otros (6.11) a Dios (9.37) y al reino (10.15). El Maestro se hará vulnerable con un ciego, dejando que él le ponga la agenda (10.51-52). «El niño no pretende haber conquistado por la fuerza lo que recibe; se sabe dependiente de los otros. Tampoco son nuestras fuerzas las que nos permiten conquistar el reino de Dios». ⁹⁸ Esto es lo que nos quiere enseñar Marcos.

Solidaridad con los «pequeñitos»: camino al reino

Los niños por cierto son los «más pequeñitos». Representan a los débiles y marginados por nuestra sociedad. Marcos conoce a los niños como víctimas de una sociedad pecaminosa e injusta. De hecho, encontramos a todos los niños en el Evangelio en situaciones de enfermedad y de opresión (5.22-23; 7.25-26; 9.17-18). En un gesto simbólico, Jesús colocó (en 9.36) a un marginado en el centro de la comunidad de fe. En el pasaje que ahora nos ocupa, declara con palabras inquietantes que la entrada al reino pasa por la experiencia de un niño, de un marginado. Dejemos que las palabras de un cántico nos desafíen:

Mira los chicos de este lugar, algunos muy tristes están.
Mira las chicas de este lugar, algunas queriendo llorar.
Mira las madres que están solas ya y buscan amor, felicidad.
Pregunta al Señor, «¿Qué puedo hacer yo hoy?»
Pregunta «¿qué puedo hacer yo hoy?»

Mira las calles de este lugar: que solas y frías están.
Mira los niños que deben vivir; por hambre no pueden dormir.
Mira tus padres que viejos están, sin Cristo no pueden seguir.
Pregunta al Señor, «¿Qué puedo hacer yo hoy?»
Pregunta «¿qué puedo hacer yo hoy?»⁹⁹

⁹⁵Schmid, pp. 272-274. Taylor, pp. 503-506.

⁹⁶Martín Lutero en *Castelo Forte: Devoções Diárias*, Editora Sinodal, Sao Leopoldo, Brasil, 1983 (janeiro 15).

⁹⁷Bravo-Gallardo, p. 182.

⁹⁸Delorme, p. 85.

⁹⁹Autor anónimo, *Cantos de liberación*, No. 178; cp. *Celebremos juntos*, No. 48.

Violencia infantil—sociedad violenta

Más que símbolos de vulnerabilidad, los niños son víctimas de una sociedad violenta. Ciertos estudios muestran que la opresión de los niños es un resultado y además una causante de la opresión social. El adulto que violenta a un niño está volcando sobre una criatura indefensa el enojo y la frustración que no pudo expresar en su infancia, y que no se atreve a manifestar hacia sus «superiores» o en contra de una sociedad injusta. El niño no es capaz de defenderse. Pero cuando alcanza la madurez tiene la posibilidad de expresar todo su dolor reprimido con actos de violencia en contra de personas más débiles: niños, mujeres y ancianos o quienesquiera que considere inferiores. Tal vez esto explique por qué, con tanta facilidad, los dominados se vuelven dominadores cuando alcanzan una cuota de poder. También nos ayuda a entender por qué algunos países que antes fueron colonias dominadas o bien pueblos explotados por sus propios gobernantes, han tenido la compulsión de imponer su voluntad sobre los pueblos más débiles de su entorno.

Por otro lado, muchas personas proyectan su sumisión infantil a la autoridad autocrática de sus padres en una aceptación pasiva de los poderes opresivos en la sociedad. Lo mismo pasa con naciones y grupos sociales. Este pasivismo, por supuesto, se esconde detrás de una racionalización ideológica y teológica que impide distinguir el estado real de personas e instituciones.

Si el fundamento de la sociedad se encuentra en la familia, quienes piensan en construir un nuevo orden social tendrán que comenzar por allí. Deberán preocuparse por la situación de las familias, de las mujeres y los niños, que son los miembros más explotados. La tarea de la iglesia es demostrar que la nueva familia del reino se caracteriza por la vulnerabilidad de un niño; se manifiesta en la aceptación irrestricta de los débiles e indefensos. Este es el sentido de las palabras de Jesús: «El que recibe en mí nombre a un niño como éste, me recibe a mí y el que me recibe a mí... recibe... también al que me envió (9.37); el que no acepta el reino de Dios como un niño no entrará en él» (10.15).¹⁰⁰

f. El rico que no pudo seguir a Jesús (10.17-31)

Erróneamente se ha llamado a este pasaje en Marcos «el joyen rico». Solamente Mateo (19.18) nos dice que era joven. Lucas (18.18) lo llama «un hombre principal». Marcos simplemente narra que «vino uno» (v. 17). Al final descubrimos que era rico. Las menciones del «camino» al

inicio y al final (vv. 17 y 32a) establecen la relación del episodio con el caminar de Jesús y de los discípulos. La perícopa ocupa una posición crucial en el desarrollo temático del evangelista; es la concreción de Marcos 4.18-19. Le antecede la enseñanza sobre la vulnerabilidad como requisito para entrar al reino (10.13-16) y le sigue el tercer anuncio de la cruz. Es, además, la última de tres ilustraciones en la pedagogía de Marcos sobre quienes son «mayores» y «menores» (primeros y últimos) en el reino. La temática es controversial: la economía del reino y sus implicaciones.¹⁰¹

La estructura de la perícopa es didáctica y se divide en tres secciones, que se destacan por la «mirada» de Jesús: 1) El diálogo con el rico (vv. 17-22): «Jesús mirándole, le amó» (v. 21); 2) la enseñanza sobre el reino y los ricos (vv. 23-26): «Jesús, mirando alrededor...» (v. 23); y 3) la enseñanza sobre la comunidad y las posesiones (vv. 27-30): «Jesús mirándoles...» (v. 27).

La pregunta sobre la vida eterna

La frase de introducción: «al salir él para seguir su camino», establece una relación, si no cronológica, a lo menos temática con el episodio anterior. «Vino uno corriendo» es el primero de varios retoques muy gráficos en la narración de Marcos (cp. Mt. 19.16; Lc. 18.18). El hombre se arrodilla delante de Jesús (cp. 1.40) en señal del respeto que le tiene. Luego interpela: «Maestro bueno». El título es poco frecuente en la literatura judía. El adjetivo «bueno» puede ser un gesto sincero de respeto («bondadoso», «generoso») o, tal vez, una lisonja. Al señalar que solo hay uno que es bueno, Dios (v. 18), Jesús rechaza cualquier pretensión de congraciarse con él y prepara el terreno para la discusión siguiente. La respuesta de Jesús está a tono con la pregunta de su interlocutor: «¿Qué haré para heredar la vida eterna?» La idea que el hombre tiene de «bondad» se fundamenta en sus propios esfuerzos y méritos. Espera aprender de otro hombre «bueno» cómo poseer la vida eterna como una herencia legal. De inmediato, Jesús le desengaña.

La expresión «vida eterna» se origina en un contexto apocalíptico (Dn. 12.2 y varios libros apócrifos). «Significa la vida del 'mundo futuro' que 'se hereda', 'se recibe', 'se obtiene'... La vida eterna no equivale simplemente a la inmortalidad, sino que es un don que el hombre recibe de Dios en la resurrección». ¹⁰² Jesús se propone corregir y ampliar este concepto. Va a insertar la vida eterna en la historia concreta de su interlocutor. Por eso remite el hombre a la ley de Moisés, concretamente a la segunda tabla

¹⁰⁰Myers, pp. 268-271.

¹⁰¹Lane, p. 263. Myers, pp. 271.

¹⁰²Taylor, p. 508.

que contiene los mandamientos sobre el comportamiento con el prójimo (Ex. 20.12-16; Dt. 5.16-20). También añade una interpretación o *midrash* de los mandamientos («no defraudes») que se basa en Deuteronomio 24.14 y Levítico 19.13.

La respuesta impulsiva del hombre indica su confianza en la ley y en su capacidad de cumplirla. «Todo esto lo he guardado»: su actitud calza perfectamente con el punto de vista rabínico (cp. Fil. 3.6).¹⁰³ «Desde mi juventud» es desde los doce años, que era la edad de responsabilidad moral en el orden judío. Sin embargo, la pregunta inicial del hombre sugiere que detrás de su fachada de autosuficiencia se esconde una inseguridad fundamental. Jesús lo intuye. Por eso, el Maestro siente cariño por él (v. 21, BLA).¹⁰⁴

El costo del discipulado

Jesús anhela que el hombre sea su discípulo, pero antes hay un precio que pagar. El hombre cree que tiene todo y que ha cumplido con todo, pero le falta una cosa: «Anda, vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres. Así tendrás riqueza en el cielo. Luego ven y sígueme» (v. 21, VP). La admonición es totalmente contraria a la cosmovisión judía porque el código de deudas consideraba las limosnas como un deber de toda la vida que, incluso, contribuía al depósito acumulado en el tesoro celestial (Mt. 6.2-4). No obstante, era prohibido entregar *todos* los bienes a los pobres, precisamente porque «para el judaísmo de los fariseos... las riquezas eran... una prueba del beneplácito divino». ¹⁰⁵ La orden de Jesús contradice todo lo que se le había enseñado desde su niñez. Por esta razón, el hombre «frunció el ceño («se sintió golpeado»¹⁰⁶, BLA) y se marchó entristecido, pues tenía muchas posesiones» (v. 22, NBE). Quien por primera vez lee este relato ha quedado en suspenso. «Sólo ahora nos dice Marcos, que el interlocutor de Jesús era terrateniente». ¹⁰⁷

Explicaciones y reacciones

Como lo ha hecho con otras enseñanzas controversiales, Marcos dedica el resto del episodio a una discusión de Jesús con sus discípulos (7.17-18; 8.14-21). Aunque es difícil precisar el punto preciso del quiebre

entre el relato y su explicación,¹⁰⁸ los vv. 23 a 24a son de transición¹⁰⁹.

El Maestro envuelve a sus discípulos en una mirada de tristeza y ternura, como lo denota el apelativo «hijos» (v. 24b; cp. Jn. 13.33; 1 Jn. 2.1, 12, 28). El vocablo «difícil» (vv. 23 y 24) en griego connota alguna cosa que cuesta «tragar» o «digerir». ¹¹⁰ Las expresiones de asombro de los discípulos (vv. 24 y 26) repiten palabras enfáticas que Marcos ya ha usado en 1.27 y 1.22. Lejos de ser una intromisión, el v. 24 («entrar», presente indicativo) actualiza la orientación futura («entrarán») en el versículo anterior. ¹¹¹ La metáfora del camello y del ojo de la aguja (v. 25) es una hipérbole típicamente semita (cp. Mt. 23.24; Lc. 6.41-42) que expresa lo absurdo. ¹¹² El mensaje no puede ser más claro: para los ricos es humanamente imposible entrar en el reino de Dios.

«Entonces, ¿quién puede salvarse?» (v. 26, BLA) —en el aparte espantado de los discípulos— es el único caso en el Nuevo Testamento en que «ser salvo» se identifica con «entrar en el reino» (v. 25b). La respuesta de Jesús, con su mirada aguda (v. 27), destruye cualquier posibilidad de acción humana y nos coloca a todos por igual bajo la gracia divina. Lo que es imposible para nosotros es totalmente posible para Dios.

Nosotros lo hemos dejado todo...

Marcos pudo haber terminado con esta nota de esperanza. Empero, la lección no ha terminado. Marcos introduce las palabras de Pedro: «Mira, lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (v. 28). ¹¹³ Se sobreentiende una pregunta: ¿Qué recompensa podemos esperar? Jesús no rechaza el reclamo, pero responde con una garantía de pago de la mayor precisión. Solemnemente («améen») promete *bendición* y también *persecución* . En la primera sentencia Jesús promete que «todo lo que se pierde en esta sociedad (v. 29) [‘por causa del evangelio’ (cp. 8.35)] será centuplicado en la nueva sociedad creada por la dinámica del evangelio». La promesa abarca todas las relaciones personales y también las posesiones, aunque «con persecuciones». Tal vez Marcos reflexiona sobre la experiencia comunitaria de las primeras congregaciones cristianas (cp. Ro. 16.13; 1

¹⁰³Lane, p. 366n45.

¹⁰⁴El verbo *agapáoo* puede significar también un contacto afectuoso, como un abrazo.

¹⁰⁵Schmid, p. 278. La legislación rabínica permitía dar a los pobres hasta la quinta parte de la propiedad. Lane, p. 367n46.

¹⁰⁶*Stagñós* («golpeado», «espantado», «melancólico», «deprimido»). GELNT, p. 779 y CAGENT, p. 730. Ver Taylor, p. 513.

¹⁰⁷*Ktéena*, «posesión»: «Se emplea para designar un terreno de cualquier tipo, una finca o un campo (Hch. 5.1) y, en plural, las fincas o la hacienda». Taylor, p. 513. Cp. GELNT.

¹⁰⁸Taylor, pp. 515-516, y otros consideran que el v. 24 (que Mateo y Lucas omiten) interrumpe el flujo lógico del argumento. Con más razón, Lane, p. 364, mantiene el v. 24 donde está y ubica el quiebre entre 24a y 24b.

¹⁰⁹La última frase (v. 24b) suaviza el rigor de la sentencia y no se encuentra en muchos manuscritos. TCGNT, p. 106. Cp. VP, BJ, NBE y BLA.

¹¹⁰*Dúskolón* «significa a la letra ‘difícil de contentar gastronómicamente’ (*kólon*)». Taylor, p. 514.

¹¹¹Myers, p. 274.

¹¹²Similarmente, el Talmud babilónico habla de la imposibilidad de que pase un elefante por el ojo de una aguja. Taylor, p. 515; Lane, pp. 369-370n52.

¹¹³El tiempo de los verbos (aoristo perfecto) indica un hecho realizado de una vez por todas.

Cor. 4.15; Fil. 10; Stg. 1.2-4).¹¹⁴ La terminología de corte apocalíptico, poco usual en este evangelio, no se debe interpretar en clave dualista. La tensión entre «este tiempo» y «el siglo venidero» (v. 30) no contrapone «tierra» y «cielo» o «tiempo» y «eternidad». Marcos habla a las iglesias de su historia presente —de nuestra historia— que traspasa los límites de la muerte. La vida eterna, la salvación y el ingreso al reino describen una sola realidad que Dios nos concede como don a partir del presente.

La última sentencia es un paralelismo antitético. Puede ser un proverbio judío que aparece también en otros contextos de la tradición (Mt. 20.16; Lc. 13.30). Las palabras de Jesús resumen toda su enseñanza en esta sección: «Los primeros serán los últimos; y muchos que ahora son últimos, serán los primeros» (v. 31, VP).

Vida eterna y salvación en nuestra historia

En cuatro palabras (¿cuatro leyes espirituales?), Jesús comunicó el evangelio al rico: «Anda - vende - da - sígueme». ¿Cómo calza este bosquejo con el evangelio que anunciamos hoy en nuestra América? En resumen ¿cómo practicamos la salvación, la vida eterna y el reino de Dios en el testimonio de la iglesia? Predicamos el perdón de pecados y el cielo que Jesucristo por gracia ofrece; pero ¿nos preocupamos de aquellos que mueren «des-graciados» a raíz de la violencia que impera en nuestro medio? Proclamamos la vida eterna; es cierto, pero ¿tenemos presentes las situaciones de muerte a nuestro alrededor? Tal como ocurrió con la iglesia en sus primeros años de existencia, padecemos de una extraña mezcla de inseguridad ante los varios «ismos» que nos amenazan, y de triunfalismo por nuestra acelerada expansión numérica. Escuchamos a los profetas que vaticinan prosperidad, y perseguimos a los que denuncian la injusticia. Adoramos a un Cristo, Señor, victorioso, milagrero y sanador, mientras dejamos de ver al Jesús Siervo quien dio su vida «en rescate por muchos» (Mr. 10.45). Pregonamos la cruz, pero tenemos miedo de cargarla. Queremos vivir la victoria de la resurrección y, sin reparar en la contradicción, rechazamos la muerte, que es requisito previo. Nuestras iglesias están sumamente polarizadas, y no tanto por diferentes planteamientos teóricos. Lo que nos divide es la aplicación del evangelio del reinado de Dios en los casos concretos de pecado y necesidad que enfrentamos dondequiera que intentamos ser fieles a Jesucristo. El pasaje que estudiamos nos puede ayudar a rectificar algunas herejías que se han infiltrado a nuestras iglesias.

¿Salvación por gracia o por obras? Desde muy temprano, el relato del rico que volvió sus espaldas a Jesús fue muy problemático para la iglesia

y para aquellos cristianos que deseaban seguir fielmente a Jesucristo. Cuando la iglesia dejó de ser perseguida y paulatinamente pasó a ser una institución rica y poderosa, buscó la manera de justificar su situación. Quienes se resistieron a esta situación fueron amordazados, perseguidos y destruidos, o como los movimientos monásticos, asimilados a las estructuras de poder de la iglesia. Los ejemplos de Pedro Valdo (Valdez), un rico mercader de Lyon (Francia) en el siglo XII, y de Francisco, el hijo de un acaudalado mercader italiano un cuarto de siglo más tarde, son ilustrativos. Ambos buscaban la salvación. Ambos abandonaron su heredad y familias en obediencia a las palabras de Jesús. Con sus discípulos evangelizaron el sur de Europa mientras vivían de las limosnas del pueblo. Los valdenses fueron duramente perseguidos, los franciscanos reconocidos, y muy pronto cooptados por la iglesia. Hoy, las comunidades de «pequeños pobres» que Pedro y Francisco iniciaron son instituciones respetadas y pudientes.

De cara al «evangelio» de méritos que enseñaba la Iglesia Romana, los reformadores pregonaron el «principio protestante» de *Solo Christo, sola gratia*. Como herederos de la Reforma creemos y anunciamos esta verdad, aunque muchas veces es sólo en teoría. Hay quienes practican un evangelio de méritos, no tanto como medio de salvación sino como recompensa de una vida santa. Es un «evangelio» legalista y pretencioso que la Biblia condena. Entendamos bien la pregunta del terrateniente y la razón de la respuesta de Jesús:

La pregunta inicial es la pregunta por la vida... El rico supone... que hay que pagar algún precio para adquirir sobre ella derechos de herencia, y que para eso hay que «hacer» algo. Pero la pregunta connota algo negativo que Jesús quiere sacar a luz: el proyecto del rico es solo «para sí». No pregunta por la vida de los otros aquí en la tierra; él, que tiene asegurada ésta, pregunta por «la otra vida», la eterna. Jesús contesta remitiéndole a «esta vida», a los compromisos para con los demás; ninguna referencia hay a obligaciones rituales o de pureza.¹¹⁵

Jesús pone su dedo sobre el problema del rico cuando introduce en el decálogo un mandamiento que concreta las dimensiones sociales del mismo (Dt. 24.14; Lv. 19.13). «No defraudes» significa «no despojes», «no retengas el salario del jornalero», «devuelve el dinero que te fue confiado».¹¹⁶ El problema, entonces, no es abstracto. Las riquezas no son simplemente la personificación de todo aquello que podría estorbar

¹¹⁴Taylor, p. 519.

¹¹⁵Bravo-Gallardo, p. 183.

¹¹⁶Taylor, p. 511; Schmidt, p. 276.

nuestro acceso al reino. Son su verdadera raíz (1 Tim. 6.10). A sabiendas o no, este hombre participa en una situación de pecado, de injusticia. En la cosmovisión veterotestamentaria sus bienes le han sido encomendados en calidad de fideicomiso y para beneficio de la mancomunidad. En cambio, él los considera propios. En resumen, el problema del hombre rico excede la situación de una persona que «simplemente» necesita tener un encuentro personal con Jesús. Esto sí y mucho más. Jesús ha tocado en el corazón del pecado del ser humano: el egoísmo. Concretamente, el texto levanta preguntas muy serias acerca de la justicia social y su relación con la oferta de vida eterna en nuestra proclama evangelística.

¿*Evangelio de ofertas o de demandas?* Predicamos sobre el amor de Dios para con el pecador (Jn. 3.16), pero al hacerlo corremos el riesgo de reducir el evangelio a agua azucarada. ¿Cómo se manifiesta el amor de Dios y qué implicaciones tiene para nosotros? Marcos no dice mucho acerca del amor. Sin embargo, lo poco que dice, directamente o por implicación, es significativo. Es el único evangelista que acota que Jesús amó al rico. Esto nos da una pista acerca del significado del «amor» en dos pasajes de Marcos.

1) El Señor contrasta su amor para con el rico con el amor del rico hacia sus riquezas. La historia del hombre rico es un caso de la semilla que cayó entre espinas (4.1-20). En la única ocasión en el Evangelio en que alguien volvió sus espaldas a Jesús, la causa fue «el engaño de las riquezas y las codicias de otras cosas». Los espinos han ahogado la semilla de la Palabra (4.18). En resumen, el amor de Dios para con el pecador no es solamente sentirse amado, sentirse bien, escapar del juicio venidero; es ser confrontado, por el Espíritu, con las causas e implicaciones del pecado en nuestras vidas. Requerirá la renuncia de todo lo que más apreciamos en este mundo. Demanda confesión del pecado de avaricia e injusticia contra el prójimo.

2) Conversando con un escriba, Jesús resume toda la ley en una sola palabra, amor (12.28-34). El amor es total, incondicional, desinteresado e indivisible (a Dios y al prójimo). El propósito de la evangelización es proclamar y practicar el amor de Dios para que otros lo reciban y también lo comuniquen. Comunicar el amor de Dios significa, en el caso concreto de un rico, deshacerse de sus posesiones a beneficio de los pobres. Jesús no considera que este acto tenga mérito alguno. Antes, sería una prueba de su arrepentimiento y señal de su salvación, como en el caso de Zaqueo (Lc. 19.1-10). El pecado que el latifundista tiene que confesar y corregir es el pecado de participar en un sistema injusto de opresión. Es el mismo pecado que muchos cristianos tienen que reconocer. Nuestra participación (activa o silenciosa) en un sistema injusto impide nuestra plena participación en las bendiciones del reino.

La prosperidad: ¿recompensa o responsabilidad?

Al contrario de la cultura religiosa de su tiempo y de una herejía muy difundida en ciertos círculos protestantes hoy, Jesús no considera que las riquezas sean una recompensa de Dios por haber aceptado su señorío. Mas bien las ve como un impedimento insuperable (aparte de la gracia divina) para alcanzar la salvación (vv. 23-27). El «evangelio de la prosperidad» es una herejía porque desestima la gracia y la justicia del Dios que no reconoce méritos y quien se preocupa ante todo por los «últimos» de la tierra. No hay mérito ni en la pobreza ni en la riqueza. Todos, ricos y pobres, heredamos la vida eterna por gracia; sin embargo, las riquezas en que el rico confía le ponen en una desventaja con Bartimeo (ver la siguiente perícopa), porque no le permiten acercarse a Dios con total impotencia. Por eso Jesús dice al rico, en nuestro lenguaje: «Más fácil es meter a un millonario por la ventanilla del cajero que a un rico en el reino de Dios». ¡Qué palabras más difíciles de tragar!

Hemos hecho todo lo posible por suavizar las palabras de nuestro Señor al hombre rico. Cuando no las espiritualizamos (diciendo que Jesús quería solo probar su capacidad de decisión) las trivializamos. Reducimos el tamaño del camello (*kámeelos*) a una soga (*kámilos*), o aumentamos la circunferencia del ojo de una aguja al diámetro de una portezuela.¹¹⁷ Nuestra tarea entonces se simplifica: «Deshilvanemos la soga hasta que quepa en la aguja». O bien «arrodillemos al camello y quitemos un poco de su carga (en señal de desprendimiento y humildad) y démosle un empujoncito para que pase por la puerta estrecha de la salvación». ¡Pero Jesús no ha dicho eso! Dijo que el rico solo podría entrar al reino por un acto soberano de Dios.

Las iglesias evangélicas en nuestros países fueron y siguen siendo pobres, en su gran mayoría. Sin embargo muchas iglesias e instituciones cristianas están infectadas por el virus del materialismo ateo, del consumismo que se transmite a diario por los medios de comunicación. Si Dios se place en bendecirnos con bienes materiales, no es porque lo merezcamos, sino para que los podamos compartir ampliamente con aquellos que no tienen. Como dice el refrán de una conocida canción: «Somos administradores de la tierra del Señor. Somos administradores, de su amor, de su amor».

¿*Comunidad de gloria o comunidad de cruz?* Frente a la experiencia del hombre rico nos sentimos tentados a decir con Pedro y sus compañeros, «No somos como ese hombre. Hemos abandonado todo por la causa de Jesús. ¿Acaso no merecemos alguna recompensa, o a lo menos un reco-

¹¹⁷Taylor, p. 515.

nocimiento de parte tuya, Señor?» La pregunta de Pedro y la respuesta de Jesús ubican la discusión en el seno de las relaciones comunitarias y de los recursos compartidos de la iglesia («nosotros», v. 28). La familia, la vivienda y la tierra (v. 29) siguen siendo los recursos básicos de nuestro pueblo latinoamericano. Las relaciones y los recursos no se agotan en la hospitalidad y generosidad que las iglesias saben demostrar a los predicadores ambulantes. Encontramos aquí una dimensión económico-comunitaria más profunda que debe tomarse en cuenta.

Nuestra actitud hacia la prosperidad material suele ser muy individualista y egoísta. Cuando prosperamos damos gracias a Dios por sus bendiciones. Mientras tanto dejamos atrás a hermanos que por falta de salud, recursos, conocimientos y poder no están en las mismas condiciones de avanzar. Si por acaso una iglesia prospera, lo primero que hace es construir un edificio ostentoso sin pensar, tal vez, en los miembros de la congregación y de la comunidad que están sin techo. En los Estados Unidos, las iglesias hispanas más prósperas huyen de los barrios marginados a los suburbios. Mientras tanto, en las comunidades eclesiales de base católicas se aprende que los recursos humanos y materiales son dones divinos que deben ser compartidos en la comunidad de fe y en la comunidad mayor. ¿Qué nos enseña la Palabra?

Concretamente, el mensaje del reinado de Jesucristo es para ricos y para pobres, para los poderosos y para los débiles, para sabios y para iletrados, sin distinción. Sin embargo, los ricos, sabios y poderosos, para entrar en el reino, tienen que despojarse de sus riquezas y de su poder... En la Biblia los débiles: pobres, niños, viudas, extranjeros, huérfanos, son sujetos privilegiados del reino sencillamente porque no tienen aquello que tanto impide que entremos en el reino: las riquezas y el poder.¹¹⁸

Marcos 10.29-30 se puede interpretar como una exégesis de la «buena tierra» en la parábola del sembrador (4.20). La siembra del reino es una inversión que contradice todas nuestras nociones de plusvalía. Consiste del sacrificio de las relaciones fundamentales de nuestra existencia humana, así como de las necesidades básicas de la vida. La cosecha replica los mismos recursos, pero al «ciento por uno» (4.20; 10.30). Los frutos son una comunidad reconstruida a la medida del reino. En ella desaparecen las divisiones de sexo (hermanos y hermanas, madres y padres). Allí los niños (hijos) son aceptados en igualdad de condiciones (ver comentarios a 10.1-11 y 13-16). La omisión de «padre» en la segunda lista es intencional, porque Dios será el padre de la nueva comunidad (11.25).¹¹⁹

¹¹⁸Cook, *Profundidad...*, p. 100.

¹¹⁹Lane, p. 372.

Aunque la cosecha es escatológica, la promesa comienza a cumplirse en «este tiempo» en las comunidades cristianas que practican la justicia del reino. El «ahora» del reino incide también sobre «el siglo venidero». «La vida eterna» comienza hoy para quienes quieran recibir a Jesucristo y alistarse en su «proyecto» de salvación integral. Trágicamente, muchos cristianos, por su materialismo, siguen volviendo sus espaldas al desafío de Jesús. Si la iglesia de Jesucristo hubiese practicado los principios comunitarios del reino no tendríamos hoy que sentirnos amenazados por propuestas seculares de justicia social.

Poner en práctica estas enseñanzas de Jesús trae sus consecuencias: los conflictos dentro de las iglesias. Es por eso que Jesús, con sumo realismo, añade la frase «con persecuciones». Es el precio que tienen que pagar quienes procuran ser fieles al llamado de Jesús en Marcos 10.21. Aunque son últimos aquí, estos postreros serán los primeros en el reino de Dios.¹²⁰

3. La constitución del reino (10.32-45)

a. Por tercera vez Jesús anuncia su muerte (10.32-34).

Antecedes a este episodio las tres narraciones sobre la nueva comunidad del reino (10.1-31), que fueron introducidos por el segundo anuncio de la pasión (9.30-32). El pasaje comienza de manera gráfica y solemne. Una vez más encontramos a Jesús en «el camino», el camino de la cruz. Jesús «camina delante». Es un detalle inusitado (aunque común en la relación rabino-discípulos) que apunta más allá de la cruz al resucitado que «va delante» a Galilea (16.7). El asombro de los discípulos es un eco de su reacción en 10.24-26; su temor, otro signo que nos prepara para el final inesperado del Evangelio (16.8).¹²¹ Jesús vuelve (9.35) a apartar a «los Doce»¹²² del resto de sus seguidores para profundizar en su enseñanza sobre la cruz.

Este es el más detallado de los tres anuncios de la pasión (8.31; 9.31). El tercer anuncio incluye todos los detalles que Jesús ya vaticinó: su entrega, (v. 33; 9.31), su condena (8.31), su muerte y resurrección. El relato contiene además nueva información: Jesús será entregado, en Jerusalén, a los paganos, escarnecido, azotado y escupido (v. 34). Los datos corresponden tan exactamente a lo que relata Marcos 14.53-16.8

¹²⁰Myers, pp. 275-276.

¹²¹Myers, p. 277.

¹²²Ver comentario a 3.14 (cp. 4.10: 9.35; 14.10, 17, 20, 43). Varios exégetas creen encontrar en el v. 32 a dos grupos, los asombrados discípulos y los demás que sienten temor, J. Mateos, pp. 173-174. Taylor, pp. 522-523, discrepa.

que varios exégetas han supuesto un añadido *post facto*. La conjetura es innecesaria cuando se toma en cuenta que el procedimiento para la ejecución de reos era bien conocido. Los detalles aluden también a las profecías veterotestamentarias (Sal. 22.6-8; Isa. 50.6).

Como en 8.31 y 9.31, el Hijo del hombre (v. 33) no es el paladín escatológico de los libros apocalípticos sino el Siervo Sufriente de Yahvé (ver comentarios a 2.10 y 8.31).

El camino de la cruz

¿Cuál sería la causa del asombro y del pavor de los seguidores de Jesús? ¿Habría algo en el paso firme de Jesús, en su porte, en su actitud, que demostraba un propósito firme que les infundía temor? ¿O quizás sentían miedo porque se acercaban al centro del poder religioso y político que Jesús confrontaba sin preocuparse por su propia situación? La verdad es que aun no entendían y seguirían sin entender la enseñanza de la cruz.

En este mismo camino nos encontramos nosotros también: sobrecoídos por la enseñanza del Señor, por el peso de su cruz sobre nuestros hombros. Aun sin entender todas las implicaciones de un compromiso total con él y con su causa hemos decidido seguirle. Aunque sabemos, teóricamente, que Jesús es el Señor de la historia, a menudo nos preocupa la dirección en que él camina, por lo que no pocas veces quisiéramos tomar otro camino. «Sentimos miedo, Señor, porque los poderes demoníacos nos rodean y porque sospechamos que algunos de nosotros tendremos que morir por tu causa. ¿Te seguiremos en el camino de la cruz y del sufrimiento, Señor, o seguiremos luchando entre nosotros para ser los primeros?»

b. Santiago y Juan piden los primeros puestos (10.35-45)

Este episodio y el primer anuncio de la pasión (8.31) encierran la sección sobre «el reino y la cruz». Como después del segundo anuncio (9.31-37), Marcos introduce un relato que expone la presunción de los discípulos. Esta vez la polémica con los discípulos no es sobre quién es más importante, sino acerca de quién ocupará el primer puesto en el reino. En la medida en que se acercan a la ciudad real, crece el entusiasmo de los discípulos. Pese a las predicciones de la Pasión, aún viven en la ilusión de que Jesús va a dar un «golpe de estado» y tomar el trono de Israel.

La estructura del pasaje

La perícopa se divide naturalmente en dos partes (que tal vez estuvieron separadas originalmente, cp. Lc. 22.24-27): 1) la petición de Santiago y Juan (vv. 35-40) y 2) la amonestación de Jesús (vv. 41-45).

El comienzo y el fin de la perícopa (vv. 35b y 45) opone lo que los discípulos quieren a *lo que Jesús vino a hacer*. En un segundo nivel (vv. 37b y 44a) se contraponen *dos lugares de privilegio* (derecha/izquierda) a *dos maneras de interpretar la vida del reino* (arriba/abajo). El tercer círculo (vv. 38a y 42b) contrasta con la *ignorancia* de los discípulos acerca de las prioridades en el reino y su *conocimiento* de cómo funcionan las estructuras de poder. En el centro (vv. 38b y 40a) encontramos el meollo del argumento de Marcos. Quiere destacar la *prepotencia* de los discípulos («podemos») a la *impotencia* que Jesús ha aceptado («no me compete»). Marcos pone de relieve el misterio de la encarnación.

Dos discípulos ambiciosos

La solicitud de Santiago y de Juan demuestra su ambición y egoísmo. Con la astucia de dos niños atrevidos pretenden que el Maestro se comprometa antes de hacerle la pregunta. A pesar de la exasperación que debe haber sentido, el Maestro les pregunta: «¿Qué quieren que haga por ustedes?» (v. 36, VP). ¡Quieren ocupar los puestos más importantes en el gabinete del reino mesiánico (v. 37; 8.38; 13.26; Lc. 22.30)!¹²³ La petición es un claro indicio de la ofuscación de los discípulos. No han entendido nada acerca del camino al reino por vía de la cruz (v. 38).

Jesús responde con preguntas penetrantes. ¿Están acaso en condiciones de beber el *cáliz* de la ira de Dios y de *ser bautizados* en las aguas de su pasión?¹²⁴ Significativamente, cada metáfora se usa solo dos veces en Marcos. «Bautismo» nos remite a la iniciación de Jesús en su misión (1.9); «cáliz» reaparece al final, en la Última Cena (14.23). Ambas imágenes aluden a la misión de Jesús que se expresa en Isaías 53.5, en la cual ningún discípulo puede plenamente compartir. Pero con mucha ingenuidad y prepotencia los discípulos se consideran listos para enfrentarse al desafío. Mas Jesús no argumenta con ellos. Sufrirán por la causa de Jesús, pero sentarse al lado de él no es un privilegio que él puede conceder. «Aquellos para quienes está preparado» es un circunloquio; indica que la decisión solo compete a Yahvé en su soberana voluntad. Esta indicación de la

¹²³«Derecha», primer lugar e «izquierda» segundo, se refiere a puestos administrativos o bien a asientos de privilegio en el banquete mesiánico. Cp. «diestra» en 12.36 y 14.62 y ambos términos (¿irónicamente?) en 15.27.

¹²⁴En el Antiguo Testamento el cáliz representa la ira de Dios (Is. 51.17, 22; Jer. 25.15; Lam. 4.21; Ez. 23.33; Sal. 75.8). Es «algo que resulta 'difícil de tragar'». Delorme, p. 88. «Bautismo» connota sumergirse en calamidad (Is. 43.2; Sal. 42.7; 69.2; Lc. 12.50). Taylor, p. 327.

conciencia que tiene Jesús acerca de su encarnación se hará más explícita al final de la perícopa.

Diez discípulos celosos

La pretensión de los dos discípulos despierta los celos de sus diez compañeros (cp. 9.34). La rencilla entre los discípulos es la oportunidad que Jesús (y Marcos) aprovechan para proclamar lo que se podría llamar «la constitución política del reino».

Jesús responde en sentencias. Las máximas en los vv. 42-44 son ejemplos de paralelismos sinónimos; es una modalidad semítica. La segunda parte de cada sentencia repite en diferentes palabras lo dicho en la primera parte. Jesús apela en términos fuertes e irónicos a una realidad política que sus discípulos conocen por experiencia propia: «Aunque *no* saben lo que piden, (v. 38), *sí* saben cómo opera la clase dominante: entre los paganos hay jefes que *se creen con derecho*¹²⁵ a gobernar con tiranía a sus súbditos, y los grandes *hacen sentir su autoridad*¹²⁶ sobre ellos» (VP).¹²⁷

«Pero no será así entre ustedes» (v. 43 BLA), se puede entender en sentido irónico. («¡Seguramente éste no es el caso con ustedes!») o como una simple declaración de cómo son las cosas en el reino de Dios. La segunda sentencia (vv. 43-44; cp. 9.35) recoge las categorías de la máxima anterior y le da vuelta al plato. Aunque el paralelismo es sinónimo, la segunda parte intensifica y amplía el sentido de la primera parte. El requisito para ser grande es ser «diácono» de la comunidad de discípulos («servidor vuestro»). Pero para ser primeros, tenemos que ser esclavos (*doûlos*) de todos, es decir, servir al pueblo en general. El fundamento de la autoridad en el reino es totalmente lo contrario de la práctica normativa del mundo y de la iglesia.

Toda carta constituyente contiene una declaración de principios y declaraciones que sirven de fundamento para las leyes de un país. La última sentencia es precisamente el fundamento de la carta constitutiva de la comunidad del reino. Todo lo que Jesús ha dicho a los discípulos tiene su razón de ser «porque el Hijo del hombre¹²⁸ no vino para ser servido, sino para servir». Todo el relato de Marcos dramatiza el sig-

¹²⁵*Dokéoo*: «pensamiento, creencia o suposición subjetiva». GELNT, p. 200. «Los que son *tenidos* ('se consideran', BLA; 'figuran', NBE) como jefes» (BJ).

¹²⁶Para mayor énfasis, los dos verbos — «enseñorear» y «tirarizar» — están conjugados en la 3ª persona plural del indicativo. El segundo término (que proviene de *exousias*, «principados»), sólo existe en Marcos y en el texto paralelo, Mt. 20.25.

¹²⁷La terminología de 10.42s (y de 12.36 y 14.62) alude al lenguaje mesiánico del Salmo 110:1 y 2, cuya interpretación en las esperanzas del pueblo judío Jesús cuestiona. Myers, p. 279.

¹²⁸Sobre el significado de Hijo del Hombre en Marcos ver los comentarios a 2.10 y 8.38.

nificado de esta declaración. Pero en la conclusión del dicho se introduce un elemento nuevo. Jesús *da* su vida voluntariamente. El sabe cuál es su destino y se acerca a él con plena conciencia de su misión. El servicio de Jesús tiene sentido únicamente a la luz de su obra redentora. Esta información no es totalmente nueva, si hemos prestado atención al argumento de Marcos. Lo verdaderamente novedoso (y para algunos controversial) es el propósito de su muerte. Jesús *da* su vida «en rescate por muchos» (v. 45). «Rescate» (*lútron*) es el precio para la redención de un prisionero de guerra o de un esclavo. Los «muchos», un término de cuño apocalíptico, denota la comunidad de los elegidos en el lenguaje rabínico y de la comunidad de Qunrán. Jesús, sin embargo, amplía el ámbito de la salvación y lo concreta. «Se trata de un rescate para la vida, no para la ley; de un rescate que tiene detrás un incisivo análisis político sobre el poder (v. 42), cuyo correctivo debe ser la conducta del discípulo».¹²⁹

Servicio y redención: superemos nuestras dicotomías

La misión de la iglesia está dicotomizada por interpretaciones teóricas y artificiales tales como «evangelización vs. acción social», «salvación individual vs. transformación social», etc. Este pasaje traza en alto relieve la unidad intrínseca de la misión salvífica de Jesús. Pocas veces Jesús habla de política. Pero aquí tenemos un caso (v. 42). «Los que son *tenidos* por jefes» en aquel momento histórico aludía a los reyes déspotas y a los príncipes vasallos de Roma; es decir, a la dinastía de Herodes. «Idéntico espectáculo se repite en todas las latitudes en que los hombres aspiran al poder y ejercen el dominio de una manera egoísta». Sin embargo, «Jesús no es un político revolucionario», antes «quiere provocar la revolución interna en sus discípulos» prescribiéndoles «una ley fundamental que no solo prohíbe semejante afán de dominio» sino que imprime en su comunidad «un sello completamente distinto».¹³⁰

En la misma declaración, Jesús habla de su muerte expiatoria (v. 45). Algunos hermanos, en su afán de destacar las implicaciones políticas del evangelio, tienden a truncar el dicho de Jesús. Omiten la parte más importante: el sufrimiento vicario y representativo de Jesús, explicándolo como un añadido posterior de la iglesia. Este es un error. Por otro lado, aquellos protestantes (la mayoría) que se gozan en un evangelio muy personal caen en interpretaciones demasiado dogmáticas y unidimensionales acerca de la obra vicaria de Jesús. En este pasaje, «no estamos en el campo de un contrato y tampoco en un contexto jurídico en el que se

¹²⁹Bravo-Gallardo, p. 188.

¹³⁰Schnackenburg, vol. ii, pp. 117-118.

¹³¹Pronzato, vol. ii, p. 165. Ver Taylor, pp. 532-533.

habla de sanción penal. Estamos en el campo del amor». «En rescate por...» puede entenderse de dos maneras, ambas aceptables. Quien redime paga un precio que el esclavo no está en condiciones de pagar («en vez de») o bien toma su lugar («en el puesto de»).¹³¹

Con todo, no podemos perder de vista el hecho que la palabra de amarre entre ambas dimensiones del evangelio es servicio hasta las últimas consecuencias. La precisión es indispensable. De otra manera, tanto la predicación evangelística como la acción de la iglesia en medio de la sociedad se cubren de un manto de prepotencia. El pasaje que estudiamos no nos permite hacer esto.

En la tradición apocalíptica el Hijo del hombre recibe de Dios «poder, gloria y reino» (Dn. 7.14). Jesús da vuelta audazmente a esta imagen cuando «precisa que el poder lo tiene en cuanto siervo, la gloria en cuanto capaz de humillación, la autoridad real en cuanto disponible al don total de la vida». Como hemos señalado en otros pasajes (ver comentarios a 2.10 y 8.38) Jesús presenta al Hijo del hombre como el Siervo Sufriente de Yahvé de Isaías 53.¹³²

La iglesia: comunidad de servicio

Los discípulos solo podemos aproximar la entrega servicial y total de Jesús. Nuestro servicio no tiene un valor redentor. Con todo, esto no nos exime de asumir la cruz del servicio como medio inigualable de comunicación. Nos divide, sin embargo, la definición de los alcances de nuestro servicio. ¿Debemos servir únicamente a los miembros de nuestras iglesias o a la comunidad mayor? Si queremos seguir a Jesús, entonces tenemos que ampliar el contexto de nuestro servicio. El paso de «servidor vuestro» a «esclavo de todos» (v. 44) no se limita a la comunidad de los escogidos, como en la secta de Qunrán. Abarca todas las personas que están a nuestro alcance. «Es decir, la regla fundamental de servicio se alarga más allá de los confines de la comunidad. *El criterio de autoridad, por tanto, es la ventaja que reciben los demás*».¹³³

Nuestra actitud hacia la autoridad en la iglesia y en la sociedad se refleja en nuestro acercamiento a la comunicación del evangelio, y vice versa. Si nuestra perspectiva es autoritaria y verticalista, nuestro evangelismo será impositivo. No cuestionaremos los abusos de autoridad en la iglesia y el estado. Cuando decimos que «evangelio y política no se deben mezclar» pasamos por alto la forma tan exagerada en que la política se ha entrometido en la iglesia, en nuestras formas de organización, de decisión y de defensa de intereses creados. Hay quienes piensan que están practican-

do las palabras de Jesús cuando lo que hacen es instrumentalizar el servicio; pretenden ser siervos para alcanzar y mantener el poder. Todo lo contrario. Nuestro criterio debe ser Jesús. «Quien está verdaderamente sin rol y sin prestigio y verdaderamente sirve a los demás, éste ejerce la autoridad». Con su muerte, nuestro Señor conquistó el último puesto; alcanzó el grado más alto de grandeza a través del servicio para luego regalarlo a la iglesia. «Por eso, desde ese momento, *el fundamento de la eclesiología sólo puede ser una imagen invertida del poder*».¹³⁴

La constitución del reino

Parece como si Marcos hubiera tenido una verdadera antipatía contra las ambiciones entre cristianos, contra las camarillas e influencias, contra la búsqueda de poder sobre los demás; esto nos hace suponer que en su tiempo no faltaban tampoco en la iglesia competiciones de ese tipo.¹³⁵

Esto no significa que el evangelista estuviera en contra de la organización. Jesús no está aboliendo grados. «Pretende cambiar la mentalidad, convertir la 'libido del poder' en alegría de desaparecer y servir». El Señor quiere arrancar completamente de nuestras vidas el afán de dominio de una persona sobre otra.¹³⁶ El cambio de actitud no se logrará por medio de leyes internacionales, nacionales o eclesiales. Jesús nos da «*la constitución misma de la comunidad de sus discípulos; en ella cada uno es el servidor de todos los demás*».

La constitución de la comunidad del reino no rige solamente en el mundo futuro. Marcos plantea el servicio como esclavitud en términos de *ahora*. Lo presenta, además, como servicio vulnerable, porque el término «esclavo» acentúa «la dependencia del que sirve respecto de la persona servida».¹³⁷ Las personas a quienes servimos nos ponen la agenda. Jesús nos demostrará este principio en el próximo episodio.

C. Segundo puente:

El ciego Bartimeo (10.46-52)

Este pasaje —último milagro de sanidad en Marcos y los sinópticos— cumple la misma función que el relato sobre la sanidad del ciego de

¹³²Fabris, pp. 214-219.

¹³³Pronzato, vol. ii, p. 164.

¹³⁴*Ibid.*, pp. 164, 166.

¹³⁵Delorme, p. 88.

¹³⁶Pronzato, vol. ii, p. 16a.

¹³⁷Delorme, p. 88.

Betsaida en 8.22-26. Ambas perícopas enmarcan la primera sección de la segunda mitad de Marcos (8.27-10.45) que tuvo que ver, esencialmente, con la ceguera espiritual e ideológica de los discípulos. Si bien la sanidad progresiva del primer ciego simbolizó el proceso lento de la apertura de los ojos de los seguidores de Jesús, la sanidad de Bartimeo (¿un medio ciego?)¹³⁸ es signo de la visión completa que ellos tendrán al final del Evangelio. Por tanto, este episodio es simultáneamente analéptico y proléptico: nos remite a la narración anterior y señala el camino (v. 52) del seguimiento de Jesús que se esclarecerá en los capítulos restantes.

Un ciego que no se deja

Uno de los caminos que los peregrinos tomaban hacia Jerusalén pasaba por la milenaria ciudad de Jericó.¹³⁹ Próximo al Jordán, se ubicaba a 250 ms. bajo el nivel del mar en un hermoso valle tropical. Jesús y sus discípulos entran a Jericó y vuelven a salir.¹⁴⁰ Faltan únicamente 30 kms. muy empinados para llegar a Jerusalén. Como era muy usual en aquellas tierras, los mendigos se aprovechaban de la piedad de los peregrinos (Mt.20.30 menciona dos mendigos). Sentado junto al camino está el protagonista de este relato; se llama Bartimeo.

La narración de Marcos se distingue otra vez de los relatos paralelos por los detalles gráficos que incluye. Tal es así que la historia pudo haberse originado con el propio Bartimeo, hijo de Timeo (Timai). Marcos es el único que menciona su nombre. «Indica que disponía de una información especial o que Bartimeo era una persona conocida en la iglesia de Jerusalén».¹⁴¹ Al oír que era Jesús Nazareno, el desafortunado comienza a gritar a voz en cuello: «¡Jesús, Hijo de David, ten misericordia de mí!» (vv. 47-48). Esta es la única vez en Marcos que Jesús recibe este título real, y dos veces. Jesús no prohíbe que el ciego use un título mesiánico porque el tiempo del «secreto mesiánico» ha pasado. De cualquier manera, las connotaciones nacionalistas del epíteto serían subversivas, precisamente en la víspera de la Pascua y del ascenso de Jesús a la Santa Ciudad.¹⁴²

Muchos de los presentes consideran los gritos de un mendigo como

¹³⁸La manera de acercarse el ciego a Jesús (v. 50) sugiere que no estuvo del todo ciego.

¹³⁹La ciudad figura por primera vez en Jos. 2.2s, aunque las ruinas más antiguas datan de 5,000 años a.C. Fue maldita en Jos. 6.26 (cp. 1 R. 16.34). Herodes el Grande falleció allí en su palacio de invierno. DIB, pp. 322-324.

¹⁴⁰Lc.18.35 ubica la sanidad del ciego antes de la entrada de Jesús en Jericó y de su encuentro con Zaqueo.

¹⁴¹El único otro nombre que Marcos menciona, además de los discípulos, es el de Jairo (5.22). Taylor, pp. 534, 536.

¹⁴²La originalidad del título ha sido cuestionada, porque es poco probable que el ciego conociese el linaje de Jesús; y porque enseguida le llama "Rabí" (maestro, v. 51). Sin embargo, el epíteto puede ser tomado como un término genérico (cp. Hch. 4.25) sin connotaciones mesiánicas. Lane, pp. 387-388. Ver Taylor, pp. 536-537; Schmid, pp. 293-294.

una intromisión indebida en el peregrinaje del Maestro a Jerusalén. Sin embargo, el ciego no se somete a ellos. Grita mucho más. Jesús se detiene y le manda llamar. El notable cambio en la actitud de la multitud hacia el ciego muestra su deseo desmedido de congraciarse con una persona famosa. Bartimeo arrojó la capa que le envolvía «y dando un salto se acercó a Jesús» (v. 50, VP). Jesús responde luego (v. 51a), no a una pregunta, sino a la actitud decisiva del ciego. La pregunta de Jesús, «¿Qué quieres que haga por ti?», indica su valorización de los deseos del hombre y su disponibilidad a hacerse vulnerable a las necesidades del otro. La respuesta del ciego, «quiero ver», parece obvia, pero es su respuesta, no una imposición de Jesús. A diferencia de Mateo y Lucas, Marcos no dice nada sobre cómo Jesús sanó a Bartimeo. Las palabras de Jesús confirman que la salvación/sanidad del ciego es un hecho acabado (tiempo perfecto) en el mismo momento en que recobra la vista (tiempo aoristo, puntual; v. 52). La oración final, «y seguía a Jesús en el camino» expresa tanto la transformación del ciego como la promesa de un seguimiento más consciente de la comunidad de los discípulos de Jesús.

Alusiones y contrastes significativos

El episodio de Bartimeo puede ser una alusión indirecta a 2 Samuel 5.6-8, donde David destruyó a los ciegos y cojos cuando conquistó a Jerusalén. Jesús, en cambio, cumple con el requisito de quitar a los ciegos de su camino al sanar (dar vida) a un ciego y llevarlo consigo a la Ciudad Santa.¹⁴³ El «secreto mesiánico» comienza a develarse. El reino del «segundo David» será totalmente contrario en su acercamiento al poder del reino del primer David.

Como resumen de Marcos 10 este episodio redondea un cuadro en que se pueden observar los siguientes contrastes: las mujeres y los niños (vv. 1-11; 13-16) y el rico (vv. 17-31), los poderosos y los siervos (vv. 35-45), el rico y el mendigo. Este último contraste es de interés particular. Ambos, el rico y el mendigo, se encuentran con Jesús «en el camino» (vv. 17, 46). El primero no quiso deshacerse de su fortuna, mientras Bartimeo dejó de lado la capa que le servía para ganarse el pan. El «primero» rechazó una convocatoria directa de Jesús, el «último» no esperó una invitación para correr hacia él. En toda la perícopa encontramos la acción decidida del ciego para llegar a Jesús y conseguir su vista. En esto el relato de Bartimeo se parece a la historia de la hemorroísa en 5.24-34. En ambos casos se yuxtapone una persona pobre a otra poderosa, ambas personas son ritualmente impuras (el nombre Bartimeo puede significar «hijo de lo impuro») y son impedidas por la multitud en llegar a Jesús. Y a ambos el Maestro

¹⁴³Lane, p. 389.

responde: «Tú fe te ha salvado».

Marcos presenta un contraste devastador entre la iniciativa del ciego y las aspiraciones de los discípulos. A ambos Jesús pregunta: «¿Qué puedo hacer por ti, por ustedes?» (vv. 36 y 51), pero ¡cuán diferentes fueron sus requerimientos! Mientras que los discípulos pedían status y privilegio, el ciego únicamente quiere ver. Las respuestas de Jesús en cada caso enfatizan la orientación que tiene el mensaje del reino. El mensaje de Marcos no podría ser más claro: en la avanzada final a Jerusalén, los ricos y pretenciosos abandonan a Jesús (o bien le siguen a ciegas) mientras los pobres se unen alegremente a su comitiva. Los primeros son realmente los últimos y los últimos los primeros en entrar al reino (v. 31).¹⁴⁴

Evangélización al estilo de Jesucristo

La historia de Bartimeo tiene mucho que enseñarnos sobre la evangelización. Tenemos tanto que aprender de la manera en que nuestro Señor Jesucristo respondió a la necesidad de esta persona. En primer término, el hecho mismo de que un mendigo tuviera nombre es significativo. Es una señal del valor que Marcos da al protagonista del relato. Esta es la primera pista importante en la enseñanza del pasaje.

Evangélizar: valorizar al prójimo. Bartimeo es una persona cuatro veces marginada. 1) Porque es ciego se le considera pecador y es marginado de la Alianza (ver Introducción general y comentarios a 1.21-34, 1.40-45 y 2.1-12). 2) Bartimeo se siente solo. Su ceguera le margina del aprecio y estima de la sociedad. Nadie quiere escuchar su grito de desesperación («¡Cállate, imbécil! ¿No te das cuenta que Jesús es un rabino importante? El rabino no tiene tiempo para ti»). 3) Bartimeo también está económicamente marginado. Porque es ciego tiene que mendigar su sustento diario, aprovechándose de los peregrinos que tranquilizan sus conciencias dejando caer algunas monedas en su manto extendido. En resumen, Bartimeo personifica las cuatro necesidades fundamentales del ser humano: físicas, económicas, sicosociales y espirituales. Como hemos podido apreciar en el relato, las cuatro necesidades son apenas aspectos inseparables de una necesidad existencial: la necesidad de Dios, de sentirse amado y *servido* por él a través de sus instrumentos, los ciudadanos del reino.

Por todas partes estamos rodeados de personas necesitadas como Bartimeo. ¿Cómo responderemos a ellas? Nuestras respuestas tendrán que ser tan variadas como las necesidades humanas. Pero con demasiada frecuencia, los criterios que determinan nuestros acercamientos son teóri-

cos (doctrinales). Falta la perspectiva de servicio vulnerable. Por ejemplo, si Bartimeo llegara a una iglesia pentecostal tal vez lo primero que se haría sería imponerle las manos y orar por su sanidad. Sus demás necesidades podrían ser atendidas después. Alguna iglesia con consciencia social pensaría primero en su situación económica: enseñarle a leer en Braille, conseguirle un perro guía, buscarle empleo, o bien concientizarle acerca de su condición de explotado. En las iglesias que han descubierto el valor del ministerio del Cuerpo, Bartimeo encontraría el amor y aprecio que tanto necesita. Mientras tanto, en la mayoría de las iglesias, probablemente lo primero que se haría con el ciego sería evangelizarle, instarle a aceptar a Jesucristo como su Señor y Salvador. En estas comunidades con énfasis tan variado, el ciego llegaría tal vez a conocer de alguna manera a Cristo. Pero algo estaría faltando: «la manera de Jesús».

Alguien ha comentado que Jesús no usó métodos de evangelismo. Su único «método» fue su apertura a las necesidades de las personas. Ante el clamor de Bartimeo, el Señor *se detiene*, luego *lo manda llamar*, y después *le dirige una pregunta*. Todas estas acciones valorizan a Bartimeo como persona, no a un método, una doctrina o una ideología. Las acciones de Jesús dicen: «Bartimeo, tú eres importante. Vales mucho. Tu opinión merece ser escuchada». Por encima de todo, la pregunta de Jesús, «¿Qué quieres [tú] que [yo] haga por ti?», le hace personalmente vulnerable a las necesidades de Bartimeo.

Tenemos miedo de hacer la pregunta de Jesús, porque al hacerla exponemos nuestra impotencia e incapacidad de responder. Corremos el riesgo de que Bartimeo nos pida algo que no podemos (o no queremos) hacer. En fin, nos causa pavor la idea de que alguien altere el orden confortable de nuestras vidas, cuestione nuestra manera de ser y de creer. Por eso preferimos poner nosotros la agenda: decidir cuál es la necesidad más apremiante de Bartimeo para luego aplicarle nuestra receta favorita.

La autogestión de Bartimeo. Toda comunicación humana que desea realmente comunicar debe tomar como su punto de partida al receptor y su contexto. Los «comunicólogos» señalan que los «receptores» son en realidad «perceptores» porque tienen la capacidad, hasta cierto punto, de determinar el destino del mensaje que se les dirige. Sencillamente, pueden apagar el radio si el mensaje «no rasca donde a ellos les pica». Por esta razón, es de suma importancia valorizar las acciones de los «perceptores»; es decir, de los Bartimeos.

El hecho del ciego de arrojar su manto «es un gesto de grandeza, de señor. Lo deja, que lo recoja quien quiera».

Aquel manto representa el espacio en que le han colocado, el puesto que le han asignado. Por exigencias del «orden». Tú estás ciego, procura no estorbar demasiado. Estate ahí, tranquilo, te con-

¹⁴⁴Myers, p. 282.

cedemos explotar tu enfermedad para ganarte la vida con limosnas. Pero a un lado, al borde del camino.

Bartimeo, sin embargo, no se deja apabullar. «En un momento se pone de pie e irrumpe en el centro del camino. Es la insurrección. La libertad recobrada». El ciego «se cura en el instante mismo que decide correr hacia Jesús». En la sanidad de Bartimeo ha acontecido un milagro tal vez más importante que recobrar la vista.

Este es el milagro. Romper la barrera de la gente, los cordones de las costumbres, las líneas de las convenciones sociales, rechazar los papeles impuestos, entrar en escena en el momento no señalado por el apuntador, abrirse paso hasta Jesús: esto y no otra cosa significa «salvación».

En el fondo, todo discípulo de Jesús debe aprender a dejar algo: una barca, un manto, sus posesiones. El ciego y mendigo no solo ha dejado, sino que ha recuperado, ha aprendido. «Bartimeo es uno que ha aprendido a gritar. Antes aún de recuperar la vista ha recuperado el grito. Con ello ha vuelto a la infancia, más aún, al nacimiento».

Sí, en el camino a Jericó asistimos a un nacimiento... [En nuestra sociedad] Bartimeo debe aprender, el pequeño, las reglas del vivir, el adecuarse. Es decir, renunciar al grito para acompañar su voz al concierto general. La partitura ya ha sido escrita para él. No se puede desafinar.

«Pero el ciego ha decidido nacer de nuevo. Por eso grita, a pesar de perturbar la armonía de la procesión, de dar la nota desentonada del concierto. En el fondo es él que infunde ánimos a los que se acercan para confortarlo». Sí, el nuevo nacimiento, que es obra soberana de Dios, también incluye esta dimensión de participación humana. Es uno de los misterios de la fe. Unamos nuestra voz a la de Bartimeo. «Una voz quizá áspera y desesperada. Pero que es la nuestra [en Hispanoamérica]. No del coro».¹⁴⁵

III. Enfrentamiento y desenlace (11.1-16.20)

A. En Jerusalén: Discipulado y confrontación (11.1—13.37)

El evangelista dedica un espacio desproporcionadamente grande de su obra a la Pasión, más que un tercio si calculamos la Pasión a partir de la llegada de Jesús a Jerusalén.¹ Uno de los primeros estudiosos del formismo² no distaba mucho de la verdad cuando observó: «Marcos es un relato de la Pasión prefaciado por una larga introducción».³ Esta última parte de cada uno de los cuatro evangelios tiene indicios de haberse hilvanado antes de las otras secciones del libro, como si la Pasión fuera una especie de unidad leída (o contada) como un todo en las congregaciones primitivas. No nos cuesta hallar el por qué. En los resúmenes que encontramos en el Nuevo Testamento del mensaje predicado (griego *kerygma*) figuran dos datos centrales: «Cristo murió» y «Cristo resucitó». Pero la iglesia primitiva no los propagó simplemente como datos históricos; han sido interpretados ya: «... murió por nuestros pecados» como dicen las Escrituras... «resucitó al tercer día», como también dicen las Escrituras o «resucitó por nuestra justificación» (1 Co. 15.3-4; Ro. 4.25). Concluimos, pues, que una de las preguntas más importantes que los oyentes de los apóstoles lanzaron después de oír un sermón habrá sido: «Si Cristo murió por nosotros, ¿bajo qué circunstancias dio su vida? Humanamente hablando, ¿quiénes provocaron su muerte y por qué? ¿Y cómo sabemos que él resucitó?» Evidentemente, uno de los móviles más grandes de Marcos fue el de aclarar en qué sentido la cruz/tumba vacía de Jesús resulta

¹De acuerdo a la tradición, toda la actividad en esta sección se desarrollaría, en la primera mitad de la semana de la Pasión. Con todo, el cúmulo del material hace pensar en que el período fue de mayor duración. Taylor, p. 537; Lane, pp. 390-391.

²«Formismo»: Ver la definición en nota de p. 20.

³Marxsen, p. 27, cita a Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, p. 80, E1; Philadelphia, 1964.

¹⁴⁵Todas estas citas son de Pronzato, vol. ii, pp. 178-179.

salvífica para nosotros los creyentes. Los dos primeros tercios de su Evangelio nos han preparado para este relato, hermosamente estructurado, de la Pasión.

Por ejemplo, el evangelista ha contrapuesto la campaña de Jesús en torno al mar de Galilea y la sinagoga de Capernaum (1.16-4.35) a otra campaña que oscila entre dos montes oponentes, el de los Olivos y el del templo (11.1-13.3). La primera campaña termina con el primer sermón sobre el reino y la paciencia (4.1-34). La segunda campaña conduce al segundo sermón, esta vez en lenguaje escatológico, sobre el mismo tema (13.4-37); luego procede a la historia de la Pasión propiamente dicha (14.1-16.8).

Huelga decir que Jesús no fue víctima pasiva de un complot secreto. Al contrario, se buscó él mismo más de un pleito, al estilo de los profetas. Las controversias en la primera campaña de Jesús —sobre sus hechos— retaron más a los dirigentes de la sinagoga como institución. Las controversias en su última campaña —sobre sus palabras— retan a los dirigentes del Sanedrín y del estado-templo en la mera capital de la religiosidad, Jerusalén. La ejecución de un alborotador tal no se deja esperar, porque ésta es siempre la forma como se venga el centro de poder religioso y político contra la periferia.

1. Jesús camina en el templo (11.1-26)

a. Jesús entra en Jerusalén (11.1-11)

Jesús se acerca a los suburbios de Jerusalén (Betania y Betfagé), en las faldas del Monte de los Olivos. Sin embargo, rompe con la costumbre de los peregrinos y monta un burrito.⁴ El Maestro de Galilea, al arribar a la capital con sus seguidores (ver 10.32-46) parece dar señales contradictorias. Por ejemplo, la precisión con que Marcos explica todo el incidente del pollino (el mandato y la ejecución se corresponden exactamente, vv. 2-6) sugiere que tiene un significado especial. Tal vez sea una alusión al pasaje mesiánico en Génesis 49.8-12.⁵ La expectativa mesiánica del pueblo crece con esta acción, pero Jesús no actúa del todo según la partitura mesiánica. Esta aparente ambigüedad, y la falta de reacción de parte de las autoridades, ha sido incomprendida por los exégetas.⁶ La intención del Maestro mismo es canalizar mejor los entusiasmos del pueblo por

⁴Taylor, pp. 543-544. Schmid, p. 296.

⁵Lane, p. 395. Un pollino aún sin montar era lo que se requería para un uso sagrado (Nm. 19.2; Dt. 21.3; 1 S. 6.7). La precisión de las instrucciones de Jesús presupone que conocía la casa y el animal.

⁶Schmid, pp. 296-297. Cp. Taylor, pp. 541-542.

medio de una «pieza de teatro montada en la calle».⁷ El cuadro ilustra el contraste entre la entrada de Jesús y la marcha triunfal de dos caudillos nacionalistas en la historia reciente de la Jerusalén de aquellos tiempos.

Cuadro G

ENTRADA DE UN CAUDILLO NACIONALISTA	ANUNCIO DEL REINO DE PAZ
1. El desfile se origina cerca del monte de los Olivos, lugar tradicional de una batalla escatológica (Zac. 14.2-4)	1. Jesús se prepara para «cumplir» dramáticamente la profecía de Zac. 9.9-10, que habla de la venida del rey de Sión «humilde, montado en un burro».
Según 1 Mc. 13.51, el adalid rebelde Simón entró triunfalmente en Jerusalén (año 164 a.C.)	Este rey trae paz y destruye los instrumentos de guerra, haciendo una parodia de los reyes militaristas.
Según Josefo, el sicario Menahén entró como rey en el año 66 d.C., en medio de gran optimismo por la feliz conclusión de la Guerra Judía. ⁸	«Ramas cortadas en el campo» destaca el tema «urbano vs. rural» en Marcos. Otro campesino acompañará a Jesús en su salida de la ciudad (15.30)
2.2 «Hosanna» es una cita de Sal. 118.25, que se usaba en la liturgia de Tabernáculos y Pascua. Aunque quiere decir «Salva ahora» se usa como una aclamación o saludo.	2. Marcos puede valerse aquí de una técnica convencional de los dramaturgos: la inserción de una escena de gozo delirante previo al desenlace trágico. ⁹
3. En 10.47,49, Bartimeo se dirige a Jesús como «Hijo de David». Aquí el grito se multiplica en la expectación popular: «el reino que viene, el reino de nuestro padre David» (v. 10, VP). ¹⁰	3. Jesús repudia la teología popular de la restauración del trono davídico. Más tarde, la muchedumbre gritará por la liberación de un revolucionario «de verdad», Barrabás, y por la ejecución del «impositor» Jesús (15.13).

La procesión en torno a Jesús da señales ambiguas, entonces; pero subraya el verdadero carácter del papel mesiánico de Jesús (columna derecha). La turba (de galileos, principalmente) da expresión entusiasta a la ortodoxia, que presupone que Dios va a resucitar el estado-templo, al estilo de la corte de David. Marcos no repudia directamente este entusiasmo; lo corrige mediante el artificio del «anticlímax narrativo». Jesús no entra en la ciudad sino hasta después de la procesión, y aun así, apenas entra en el templo, mira alrededor y se retira a Betania. Nada sucede. Marcos ha levantado grandes expectativas solo para abortarlas. Jesús volverá a intervenir en el templo, pero no para restaurar sino para amenazar sus operaciones.

⁷Myers, p. 294.

⁸Josefo, *Guerras...*, II, xvii, 8.

⁹Myers, pp. 294-296.

¹⁰Schmid, p. 297.

La entrada «triumfal» de Jesús

Llamar o no llamar a la acción simbólica de Jesús «la entrada triunfal» depende del punto de vista del observador. En definitiva, no es para Jesús triunfo alguno, porque su ideología difiere radicalmente de la de la gente que grita «¡Hosanna!» «Jesús, ni vencido ni monarca celestial» es el título de un libro¹¹ que nos invita a cuestionar dos percepciones equivocadas acerca de nuestro Señor. Si en la Iglesia Católica tradicional la imagen de nuestro Señor ha sido la de un «Cristo» pobre, lastimoso y débil, incapaz de ser salvador de nadie,¹² en muchas iglesias protestantes tenemos una percepción demasiado triunfalista de nuestro Señor y de lo que significa ser seguidores de él. Esta es la ideología que Marcos subvierte en todo el Evangelio; con todo, su enseñanza no es fácil de asimilar.

Marcos, junto con los otros evangelistas, se sintió atraído por las metáforas del Antiguo Testamento para describir la obra redentora de Cristo, tales como «cordero» y «siervo». Son imágenes de humildad y de sumisión, que, sin embargo, no equivalen a un Cristo pasivo y dócil. El evangelista no oculta el hecho de que Jesús se muestra como un oponente declarado del sistema dominante, aunque rechaza el camino de la fuerza y de las acciones espectaculares. No obstante, sus enemigos le ficharon como un subversivo; sus palabras y acciones provocaron reacciones feroces terminando en el «fracaso» de la cruz. El fracaso de la Entrada es consciente: aparentemente Jesús se apartó de la procesión antes de entrar propiamente en Jerusalén. Luego en el templo da un vistazo en derredor (¿en preparación para su incursión del siguiente día?) y se retira. Dentro de algunos días va a salir de la ciudad en otra procesión, cargando su cruz. Sin embargo, entre las dos marchas habrá todavía una visita de juicio al templo (vv. 15-19).

Esta verdad acerca del «triunfo» de Jesús debe haber tenido un significado muy particular para las iglesias de la comunidad de Marcos. El pequeño grupo de iglesias helenistas en Palestina fue perseguido desde el comienzo (Hch. 6.8-15s) y su situación (sobre todo en Galilea) se hizo más crítica durante el levantamiento judío, los mismos años en que Marcos componía su Evangelio. Luchaban por mantenerse en medio de la creciente conflictividad social. Los cristianos en la capital del imperio también sufrían bajo Nerón. ¿Dónde estaba el Cristo victorioso? ¿Por qué no viene pronto a purificar el templo, aplastar a los romanos e instalar su reino de paz y amor? En este relato, como en otros, Marcos quiere explicar

¹¹José Míguez Bonino, *Jesús, ni vencido ni monarca celestial: Imágenes de Cristo en América Latina*, Tierra Nueva, Buenos Aires, 1977.

¹²Este es el tema abordado por Juan Alejandro Mackay, *El otro Cristo español*, Casa Unida, México, 1952.

a las iglesias que el aparente fracaso del reino de Dios estaba implícito en la misión que Jesucristo realizó cuando anduvo con sus discípulos. Esta verdad nos obliga a reflexionar sobre el significado de ser iglesia hoy en Hispanoamérica.

A la mayoría de los cristianos evangélicos se nos enseñó que nuestra fe no tiene nada que ver con «política» ni con la solución de problemas sociales. Pero el poder político que enjuiciábamos cuando lo tuvo la iglesia católica ahora seduce a las iglesias protestantes. Nuestro acelerado crecimiento, después de ser por tanto tiempo «cuatro gatos», ha producido un sentimiento de euforia. Las ambiciones políticas de algunas iglesias se han despertado, a pesar de las contradicciones doctrinales que se manifiestan. En consecuencia, los esfuerzos de las iglesias se desvían hacia proyectos cuyo común denominador es el triunfalismo. Esta es una situación preocupante. Los siguientes tres episodios nos pueden ayudar a encontrar correctivos.

b. Jesús maldice la higuera sin fruto (11.12-14)

Los tres episodios en 11.12-26 forman el ejemplo más notable de la técnica «del emparedado», de Marcos. Inserta un relato B en medio del relato A, que en la tradición oral existía como unidad indivisible, pero que Marcos ha partido en dos como se parte un pan para hacer una hamburguesa. El emparedado resulta como sigue:

(A) maldición de la higuera (vv. 12-14)

(B) acción contra el templo (vv. 15-19)

(A') lección sacada de la higuera (vv. 20-26)

Huelga decir que esta técnica hace hincapié en la interrelación de este y los siguientes dos relatos. Marcos dice en efecto, «Jesús enjuicia severamente la esterilidad del templo, o sea el centro simbólico del orden sociorreligioso de los judíos». Ambos episodios están mutuamente implicados y explicados.

«Al día siguiente» (v. 12). Si seguimos la cronología quizá más precisa de Juan, la entrada a Jerusalén tiene lugar el día domingo (Jn. 12.1 y 12); entonces los episodios A y B ocurren el lunes de la Semana Santa, y el episodio A' (Mr. 11.20) el martes. Pero es probable que los evangelistas no deseen precisar tanto la cronología.¹³ Recién en 15.1 comienza Marcos a interesarse en el horario preciso de los últimos acontecimientos.

¹³Aunque en pocos pasajes fuera de la Pasión se ha preocupado Marcos tanto por mantener una secuencia cronológica, de hecho, el capítulo 11 está organizado en el espacio de tres días (11.1 y 11, 12 y 19, 20 y 27).

Una higuera. La acción de Jesús al acercarse a la higuera dramatiza un simbolismo profético. En las Escrituras Yahvé habría dicho, «¡Ay de mí! Soy como el que rebusca después de la cosecha, y ya no encuentra uvas ni higos, esos frutos que querría comer» (Miq. 7.1, VP). De todos los árboles bíblicos, casi por definición simbólicos, la higuera tiene una mayor carga metafórica que otros (cp. Jer. 8.13; Is. 28.3-4; Os. 9.10 y 16; Jl. 1.7 y 12). La higuera ejemplifica la paz, seguridad o prosperidad del pueblo ideal de Dios, en particular el pueblo del reino futuro. Cuando la higuera florea y trae fruto, Yahvé está bendiciendo a su pueblo (ver Mr. 13.28-29), mientras que cuando se marchita o queda estéril, simboliza el juicio de Dios sobre su pueblo o sobre los enemigos del mismo. En la enseñanza rabínica, la búsqueda de higos es un cuadro del Dios de Israel, que busca a los que le pertenecen; para los rabinos que vivían después del 70 d.C., los frutos de la higuera perdieron su sabor con la destrucción del templo y solo lo recuperarán en la época mesiánica. Marcos, al ubicar este episodio en el contexto de la acción de Jesús en el templo, refuta tal expectación. Más bien el templo y su sistema cúllico están destinados a la infructuosidad: secados de raíz (v. 20), a pesar de su condición frondosa y su aparente éxito. «Los cortaré del todo, dice Yahvé, no quedarán... higos en la higuera, y se caerá la hoja; y lo que les he dado pasará de ellos» (Jr. 8.13).¹⁴

«*Lo oyeron sus discípulos*». Esta observación, que conduce a la continuación del relato en el v. 20, contrasta con las últimas palabras de admiración de la gente u otra prueba fehaciente que encontramos en los demás relatos de milagro. Aquí Marcos carga el énfasis, no en el hecho milagroso, sino en las palabras del Señor como juicio profético.

Fruto fuera de tiempo

Hemos visto ya que los milagros son también parábolas. Podemos decir que este acto es nada menos que una parábola dramatizada (compárese Lc. 13.6-9 sobre el mismo tema, que Lucas ha dejado en forma de parábola hablada). En vez de preguntar por qué Jesús actúa con petulancia («sintió hambre... no era tiempo de higos») o usa su poder milagroso en forma destructiva por única vez, o hace un único milagro en Jerusalén, debemos recordar los gestos simbólicos y lecciones dramatizadas que los profetas del Antiguo Testamento realizaron.¹⁵

Entendamos primero el contexto. La Pascua era celebrada, como hoy, en marzo-abril. Era la primavera y algunos árboles habían empezado a echar brotes, incluyendo las higueras, con algunos pequeños higos que no

alcanzan a madurar antes de caer. *Los primeros frutos*, las suculentas brevas, *aparecen en junio cuando las higueras están cargadas de hojas*. La cosecha principal, los verdaderos higos, menos jugosos, maduran hasta en agosto.¹⁶ Por alguna razón, Jesús encontró un árbol que estaba prematuramente frondoso, y por la misma lógica podía esperar encontrar higos.

En la lógica «ilógica» del reino, Dios espera que su pueblo dé fruto «a tiempo y fuera de tiempo» (2 Tim. 4.2). ¡Cuánto más si todas las apariencias son de vida! El problema con Israel era que aparentaba vida! pero sus hermosas hojas escondían un tremendo vacío. Los pueblos que a ella se acercaban no encontraban nada que les satisficiera el hambre y la sed.

c. Jesús echa del templo a los vendedores (11.15-19)

Este es uno de los pocos episodios en la vida de Jesús que se encuentra en los cuatro evangelios, lo cual es una señal de la importancia que se le dio en la reflexión de la iglesia primitiva. Las diferencias cronológicas entre el relato de Juan (2.13-22) y el de Marcos crean problemas dondequiera se ubique en el ministerio de Jesús. Es probable que ambos evangelistas hayan encontrado el episodio en su forma original sin un referente histórico particular.¹⁷

A decir verdad, a Jesús no le interesa purificar el templo, como si fuera una institución rescatable. Hemos intitulado este episodio «Jesús echa del templo a los vendedores», porque la acción es una protesta al estilo de Os. 9.15 (LXX): «Los echaré de mi casa... todos sus jefes son desobedientes». Es además una alusión a la parábola de 3.23-26, donde Jesús pregunta «¿Cómo puede Satanás expulsar al propio Satanás?»; y donde la respuesta implícita es: «Sólo el Enviado de Dios puede expulsar al Maligno». «Los que estaban vendiendo» son los que comerciaban en víctimas inspeccionadas y aptas para los sacrificios del templo y en vino, aceite y sal; y «los que estaban comprando» son los peregrinos que necesitaban de todo aquello para llevar a cabo su responsabilidad cúllica.

No debemos pensar que Jesús se sorprendiera al hallar este tipo de comercio en un lugar de culto. Nuestra división moderna entre «lo secular» y «lo sagrado» no cabe en el Medio Oriente antiguo, donde la actividad comercial en cualquier lugar de culto era perfectamente normal. El espacio sagrado se extendía afuera del recinto del templo hasta el Monte de los Olivos. Según los escritos rabínicos, desde hacía mucho

¹⁶Schmid, p. 300.

¹⁷Paradójicamente, el relato de Marcos concuerda mejor con la cronología de Juan y la narración de éste encaja mejor en el contexto de Marcos. Taylor, pp. 552-553. Cp. Schmid, p. 303. Ver también Hugo Zorilla, *La fiesta de liberación de los oprimidos*, SEBILA, San José, 1981, pp. 131-140.

¹⁴Schmid, pp. 300-301.

¹⁵Ver, por ejemplo, 1 R. 11.29-31; 2 R. 13.14-18; Is. 8.1-3; 20.1-6; 13.1-11; 18.1-20.18; 19.1-13; 27.1-4; Ez. 4.1-15; 24.1-14.

tiempo había mercados allí bajo la jurisdicción del Sanedrín. En los tiempos de Jesús, el sumo sacerdote, Caifás, viendo las posibilidades lucrativas, instaló un mercado dentro del atrio de los gentiles.¹⁸ Muchos rabinos se quejaban de los abusos y la explotación que el sistema generaba, porque el templo de Jerusalén se había vuelto fundamentalmente una institución económica.

Jesús objeta la descarada profanación del templo por los intereses creados de las clases que dominaban sus empresas. Marcos selecciona dos grupos de empresarios como blancos específicos de la ira del Señor:

Los cambistas: Jesús los echa fuera. Ya que muchas monedas llevaban imágenes prohibidas por la ley, los peregrinos tenían que cambiar sus monedas romanas por otras de origen judío o tirio, las únicas legítimas. Muchos «cajeros» de bajo rango serían representantes de instituciones bancarias de gran importancia, porque Jerusalén era un centro cosmopolita y dineros de la dispersión judía de todo el mundo mediterráneo pasaban por sus cofres. Como banco, el templo manejaba el equivalente de muchos millones de dólares.¹⁹

Los que vendían palomas: Jesús vuelca los puestos. Para los pobres, muchos de los sacrificios prescritos por los escribas eran avejillas: para la purificación de mujeres (Lv. 12.6; Lc. 2.22-24) y de leprosos (Lv. 14.22), por ejemplo, pero aun así el costo de «hacerse acepto ante Dios» era oneroso, gracias a la avaricia de los mercaderes.²⁰ Lo que Jesús propone no es simplemente cobrar precios más justos. El es mucho más radical, habiendo repudiado los mismos sistemas de pureza ritual y de deuda, junto con la consecuente marginalización de los leprosos (1.41-44) y las mujeres (5.25-34). Marcos sugiere con el verbo en la frase «volcar... las mesas y los puestos» (v. 15, VP) la idea de «destruir». Estos lugares de comercio representan los mecanismos concretos de opresión dentro de una política económica que explotaba doblemente a los pobres y a los inmundos.²¹ Porque no solo se les consideraba ciudadanos de segunda categoría, sino que el aparato cívico les obligaba a hacer reparaciones, mediante sacrificios, por su estado inferior; y de toda esta situación los mercaderes y sus jefes sacaban ganancias cuantiosas.²²

El atrio de los gentiles: Jesús cierra el paso. En este contexto se esclarece el sentido de la tercera acción en el templo (11.16): Jesús prohíbe que alguien pase por el patio cargando utensilios,²³ vasos u otras cosas ne-

¹⁸Lane, pp. 403-404. Cp. Guttler, p. 60.

¹⁹J. Jeremías, *Jerusalén...*, pp. 38-41, 73-74, 153-157.

²⁰Taylor, pp. 554-555.

²¹Cp. 2.17 en donde Jesús denuncia y desacredita a los que discriminan contra los «débiles».

²²Según fuentes rabínicas, la familia del sumo sacerdote Anás era una de las principales beneficiarias del sistema. Schmid, p. 302.

²³El pueblo acostumbraba tomar un atajo por el patio de los gentiles.

cesarias para el servicio cívico. Antes de figurarnos que Jesús tuviera escrúpulos legalistas o motivos por el estilo, debemos fijarnos en la palabra *skeuos* («utensilio», «cosa») que aparece aquí por segunda vez después de la parábola del «hombre fuerte» (3.27). Sólo «el más fuerte», Jesús, puede invadir la casa del «hombre fuerte», Satanás, y despojarle de sus alhajas. Marcos nos pone sobre aviso. El templo, la casa de Dios («mi casa», v. 17), ha llegado a ser de tal forma la casa del Maligno que Jesús tiene que entrar en ella y paralizar sus actividades (arrebatar sus «alhajas»), no sin antes atar al presunto «dueño». El hecho que el lugar que Jesús purifica es el patio de los gentiles, sumado a sus palabras en el v. 17c, significa que su preocupación excede los límites del nacionalismo judío.

No podemos conjeturar cómo Jesús logró imponer así su voluntad en la realidad histórica, pero a juzgar por la objeción fuerte de las autoridades (vv. 27-33), esta intervención se percibió como un reto imperdonable, una subversión de drásticas proporciones. Con mayor razón Jesús tiene que justificar su «invasión» mediante una *enseñanza* (v. 17). Cita un texto, como lo hace a menudo en la Pasión. Este es una combinación de dos versículos proféticos. Isaías 56.7 es el pináculo, en el Antiguo Testamento, de la visión más clara del reino inclusivo que Yahvé quiere instaurar. El profeta insiste en que «la casa de oración» situada en «el monte sagrado» sea un lugar de gozo para «todos los pueblos», todas las naciones de la tierra.

La intención de Dios para su casa incluye la alegre participación de todos los gentiles en una comunidad mundial de fácil acceso. ¿Y qué han hecho de dicha casa? Los dirigentes no solo han desalojado a los gentiles de su pedacito simbólico en el patio del templo, sino que lo han llenado de ladrones, que en nombre del estado-templo roban a los pobres.

Marcos tiene presentes los textos de Malaquías (3.5, 8 y 10) que critican todo el sistema de sacrificios como un despojo, una manera de crear la estratificación económica en el pueblo en vez de fomentar la justicia (ver el comentario a 1.2-3). Pero la metáfora «cueva de ladrones» sale directamente de Jeremías 7.11 (LXX), de un pasaje que ataca ferozmente el estado-templo²⁴ por la explotación de su pueblo, el pueblo de Yahvé. De esta manera, Marcos amplía el sentido del pasaje de Isaías para incluir también a todos los que han sido desposeídos por la avaricia de la cúpula judía. En el último episodio situado en el templo (12.41-44) Marcos dará sustancia a esta acusación: una viuda se ve obligada a entrar en la penuria gracias a las demandas de la tesorería del templo. Al ver la situación, Jesús saldrá del templo y pedirá su destrucción (13.1-23).

²⁴El evangelista Juan (2.17) alude a Sal. 69.9, dando al episodio un enfoque diferente al de las citas de Marcos. El evangelista no cita la profecía menos radical de Zac. 14.21.

La acusación de Jesús es comprendida muy claramente por *los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley*²⁵ que la oyen (v. 18; cp. el v. 14); estos comienzan a maniobrar políticamente (cp. 12.12; 14.1, 11 y 55) pero siempre frenados por su miedo a *la gente que estaba admirada de su enseñanza*.²⁶ Sin duda esta denuncia del elitismo y materialismo del sistema religioso encontró gran eco en el pueblo, víctima de sus injusticias.

Al caer la noche, Jesús se retira otra vez a la seguridad de Betania.

Casa de oración para todas las naciones

La tradición judía, como algunas corrientes «cristianas» hoy, había desarrollado una ideología nacionalista centrada en el templo y en el estado. Empero, «Jerusalén» simboliza en el segundo evangelio el falso poder del templo. La cita de Isafas 56.7 (*supra*) es significativa. En el versículo siguiente el profeta añade (según la versión griega que Marcos prefiere en sus citas): «Así habla Dios el Señor, que recoge a los desechados de Israel: Reuniré, además de los ya recogidos, a otros [que formarán parte de Israel]». Por la gracia de Dios, nosotros estamos incluidos en esa profecía, porque pertenecemos a la Nueva Alianza. Pero lejos de ser un motivo para jactarnos, nos debe causar mucha preocupación. Junto con la bendición viene la responsabilidad de nuestra participación en el reinado de Jesucristo. La responsabilidad está unida con el hecho que el reino ha abierto sus puertas a los «desechados». De hecho, únicamente podemos ingresar al reino si nos reconocemos también como desposeídos de toda ventaja humana.

Por esta razón, debemos desconfiar de cualquier pretensión a privilegio eclesástico o institucional, particularmente cuando éste atenta contra la integridad de los desposeídos. Jeremías 7.11 comienza así con una advertencia a Judá: «No confíen en esos que los engañan diciendo: 'Aquí está el templo del Señor' (7.4s, VP). Sigue diciendo que el pacto con el Señor solo nos garantiza un templo (morada divina, *casa*) en tanto que los dirigentes provean justicia para el extranjero, el huérfano, la viuda y el inocente. Tengamos cuidado de no evitar la fuerza de esta admonición, desterrándola al Pacto antiguo (o peor aún, a una dispensación caduca) porque supuestamente «no se aplica» en el nuevo Pacto o «dispensación»). Muy por lo contrario, éstas son palabras de Dios y palabras de nuestro Señor Jesucristo que no pasarán.

²⁵Estos son los dos grupos principales del Sanedrín. Irónicamente, pese a su competencia en la comercialización religiosa del Monte de los Olivos y el templo, se unen contra Jesús. Lane, p. 408.

²⁶La ausencia de la intervención de la policía del templo, que extraña a algunos, se debe al temor de las autoridades y también quizá porque la acción de Jesús tenía amplios precedentes en la historia de Israel (Nm. 25.6-12 y Jer. 26.1-15).

ch. La higuera sin fruto se seca (11.20-26)

El bloqueo que Jesús hizo de las actividades del templo no duró quizá mucho tiempo. Al caer la noche, él y sus discípulos salen para Betania (v. 19) sin que la higuera, secada desde la mañana, les llamara la atención. No así a la mañana siguiente, cuando Pedro comenta la situación. La respuesta de Jesús es muy breve: «Tened fe en Dios».

El resto de la perícopa pareciera tener una relación muy tenue con la pregunta. Está compuesta por varias sentencias que bien podrían ser de otra fuente.²⁷ Aunque en la maldición de la higuera la fe y la oración parecieran no tener nada que ver, la primera máxima mantiene una relación lógica con el relato («porque», RVR) al tratar también de un milagro físico. La segunda sentencia («por eso») ensancha el ámbito de la promesa («todo»). La tercera (¿y cuarta?) máxima sobre el perdón parece saltar abruptamente a otro tema. ¿Acaso Jesús «perdonó» a la higuera (y al templo) su falta de fruto? Aunque el v. 26 falta en los manuscritos más antiguos (tal vez un copista que recordaba Mt. 6.15 lo introdujo en su copia del siglo V), el v. 25 nos recuerda que las tradiciones del Padrenuestro (que Marcos no tiene a bien incluir como oración-modelo, cp. Mt. 6.14-15) seguían fuertes en todos los sectores de la iglesia.²⁸

La clave para entender las dos partes de este pasaje está en el comentario de Pedro. Es una alusión proléptica (anticipada) de Marcos para contrastarlo con otra que motivará el segundo sermón:

11.22 «Rabí, mira, la higuera que maldijiste se ha secado».

13.1 «¡Rabí, mira qué piedras y qué edificios!»

El lector tiene que escoger en cuál de las dos realidades prefiere creer: 1) el templo como secado-de-raíz, signo de un sistema condenado a muerte definitiva, o 2) el templo como arquitectura impresionante, signo de un sistema perpetuo y eficaz. Evidentemente, hemos de escoger la primera realidad. Pero eso nos mete en un dilema. En el mundo social del primer siglo, un templo se asociaba íntimamente con la existencia misma de su deidad, y la desaparición del edificio señalaba la impotencia o inexistencia del dios. Esta es una concepción muy semejante a la que tienen muchos cristianos hoy en día. Para un judío el problema era particularmente agudo; el repudiar el templo equivalía a negar la presencia de Yahvé en el mundo. Pero el Señor Jesucristo desafía esta identificación, insistiendo en la eficacia de la fe, instrumento poderoso de cambio en este mundo.

Su ilustración de la fe, *si alguien le dice a este cerro: «¡Quítate de aquí y*

²⁷La primera sentencia aparece en cuatro versiones y lugares diferentes (Mt. 17.20, Lc. 17.6 y 1 Co. 13.2). Taylor, pp. 599-560.

²⁸Myers, pp. 560-561.

arrójate al mar... entonces sucederá», nos sorprende un poco, pero había en el primer siglo una fuerte tradición judía al respecto. En la literatura rabínica muchos reyes, héroes, rabinos y milagrosos sacaron de raíz árboles o montañas, y muchas veces este acto de fe se relaciona con los últimos tiempos. Ya que el contexto de Marcos pide que *este cerro* se refiera al monte Sion,²⁹ donde está ubicado el templo (llamado «el monte de la casa» o bien «este monte»), la presente ilustración tiene que implicar la destrucción del templo. «Arrójate al mar» conlleva la idea del caos, o tumba acuática, aun cuando no necesariamente se refiera al mar Muerto (cp. 5.13, en que los cerdos —una legión— se arrojan al mar de Galilea y se ahogan).³⁰

De esta ilustración acerca de la destrucción que la fe puede operar, Jesús pasa a un tema paralelo, la oración y su gran poder.

La higuera seca y nuestra oración

En este punto, muchos lectores dirán: «¡Momento! Si esta interpretación es correcta, Jesús entonces nos está instando a la oración imprecatoria. ¿Cómo puede el Señor enseñar que debemos pedir la eliminación de un movimiento o una institución, y pedirla a Dios, el Dios de amor y de salvación?» Bueno, aunque parece mentira, esta es efectivamente la enseñanza de Jesús y la intención de Marcos. La potencia del aparato religioso de «Jerusalén» y la ideología egoísta que lo sustenta —grandes obstáculos a la extensión del evangelio de Cristo— pueden desplomarse en un día ante una campaña de oración. Los cristianos que se atreven a ejercer una imaginación política pueden por la fe derribar grandes reinos. Dicho de otra manera, tal como Jesús ejerció mucha fe creativa en su actitud ante la esterilidad de la higuera, o en su osado ataque contra los mercaderes (¡qué imaginación!), Marcos pide que sus lectores en el año 69 rueguen por la eliminación del templo, oración que fue contestada meses después. De igual manera, hoy los cristianos tenemos que orar creativamente que Dios quite otros grandes obstáculos que se presentan en cada nueva generación a la evangelización y al reino de Dios.

Con todo, la oración imprecatoria o destructiva podría ser un arma fatal en las manos de un mero resentido, de una persona vengativa. Por tanto, es menester que el orante *perdone* a los individuos que le hayan hecho algún mal, porque uno mismo necesita del perdón divino, siendo pecador. Y Dios exige este amor a los enemigos (es parte integrante de la fe) como prerrequisito para contestar nuestras oraciones y para concedernos la remisión de nuestras faltas.

Si hemos abandonado el templo como sitio para la oración, el nuevo sitio tiene que ser la comunidad cristiana, cuya ética será la del perdón mutuo. La desigualdad entre miembros de un grupo solo se vence por la reconciliación y la renuncia a toda prepotencia y todo privilegio. En vez de un aparato cívico con base en la cancelación de deudas, la comunidad sustituye un «servicio» (cp. 10.45) del nuevo «sacerdocio de todos los creyentes», y llega ella misma a ser el sitio de oración para todas las naciones.

Al leer esta sección de Marcos, muchos se habrán preguntado ¿por qué Jesús se rebela contra la cúpula religiosa y no contra la cúpula política de los romanos imperialistas? Podemos mencionar dos respuestas: 1) El poder religioso incluye en el primer siglo un fuerte componente de lo político, como hemos visto. El libro de Apocalipsis lo dice sin rodeos: cuando el dragón satánico quiere operar eficazmente en el mundo, comisiona a un monstruo político y a un monstruo religioso a perseguir a los creyentes; la sutil cooperación de los monstruos hace estragos en la iglesia (Ap. 13.1-18). 2) Jesús, que quiere aumentar y purificar las esperanzas de liberación del pueblo, debe desenmascarar el principal obstáculo de esa esperanza: la estructura excluyente del templo judío que ha secuestrado para sí la alianza con Yahvé, la promesa y el acceso a ellas. Aunque Jesús rechaza la dominación romana, como lo muestra su dura crítica contra el poder político (5.9 y 13, 10.42, 12.16-17, y 13.14), ve en el centro del poder religioso la traba principal. ¿Por qué? Porque tergiversa el proyecto que Dios ha revelado en favor del pueblo, ya que esta distorsión tiende a inmovilizar al pueblo y generar desesperanza.

2. Jesús enseña en el templo (11.27-12.37)

Jesús continúa desafiando el templo, retando a la misma clase dominante cuyo control lucrativo sobre el culto él acaba de cuestionar. El escenario de este drama en cinco actos es el templo. Con la excepción de la parábola en 12.1-11, la sección 12.1-40 es la contraparte en Jerusalén de los cinco relatos de conflicto en Galilea (2.1-3.17). Como en el primer ciclo, en las cuatro primeras confrontaciones los enemigos de Jesús atacan y en la última (12.35-40) Jesús contraataca. La forma de las perícopas es de acuerdo al método de discusión rabínica: ciertos oponentes políticos se acercan a Jesús y lo desafían con una pregunta sobre su autoridad; luego él les propone una contrapregunta que ellos contestan; finalmente Jesús contesta en términos de esta respuesta.

Las cuatro últimas controversias (12.13-37) siguen la misma temática y orden que las «preguntas de sabiduría» que las familias judías de aquellos tiempos discutían una vez al año alrededor del cordero pascual: 1) pregunta sobre *sabiduría* (cuestiones de la ley, v. 13), 2) *parodia* o

²⁹O al monte de los Olivos, con sus connotaciones de triunfo mesiánico.

³⁰Myers, pp. 304-306.

caricatura de una doctrina inaceptada (v. 33), 3) cuestión respecto a la conducta para con Dios y el prójimo (v. 28) y 4) una interrogante sobre minucias de exégesis (v. 35).³¹ Aunque las preguntas son teóricas, tienen su fundamento en problemas de profunda raigambre en la vida de Israel.

a. La autoridad de Jesús (11.27-33)

En el primero de estos episodios, la memoria de su acción del día anterior («estas cosas», v. 28) está todavía fresca en la mente del Sanedrín. Por miedo a las turbas (cp. 11.18 y 32) las autoridades no toman todavía represalia violenta, pero para mantener apariencias (y evitar repeticiones), representantes de los tres grupos constituyentes del Sanedrín —*los jefes de los sacerdotes, los maestros de la ley y los ancianos*— demandan ver sus credenciales. Exasperados, repiten dos veces (v. 28) su pregunta «¿Con qué autoridad (poder)...?» Se creen los únicos representantes de Dios («el cielo», vv. 30, 31) entre los *hombres*, y le cabe a Jesús desenmascarar esta mentira soberbia. Lo hace subrayando el paralelo entre su propio ministerio y el de Juan Bautista (v. 30). Jesús dice, en efecto: «Cuando Dios envió la primera vez a un profeta entre ustedes ¿cómo lo apoyaron? ¿Usaron su gran autoridad e influencia con Herodes para sacarlo de la prisión? ¿Se sometieron ustedes a su mensaje de arrepentimiento y al bautismo?»³² Todo lo contrario; y preveo que en mi caso harán lo mismo. De manera que, si ustedes que manejan el orden social no me han dado autoridad, debo haberla recibido de Dios.» Después de discutir entre sí (cp. 2.6 y 8, 8.16-17, y 9.33) las posibilidades de respuesta, los sanedristas optan por el silencio (v. 33).

El «no lo sabemos» de los sanedristas (v. 33) los desacredita ante el público. ¿Cómo puede el Concejo Supremo, lleno de especialistas en Sagrada Escritura y en relaciones políticas, ignorar un asunto tan esencial como el origen del ministerio del gran profeta Juan? Evidentemente Jesús los tiene arrinconados, y por eso (contrario al método rabínico) se dispensa de contestar su pregunta; pero en realidad ha dejado bien clara su respuesta: «Como Juan y yo recibimos ambos nuestra autoridad directamente de Dios, si ustedes se oponen a nuestro ministerio, pelean contra el reino de Dios.»

³¹Las preguntas eran planteadas en orden por un hijo «sabio» (12.13), «malvado» (v. 18), y de «piedad sencilla» (v. 28). La cuarta pregunta la hacía el «señor» de la casa (v. 35). Lane, p. 421. ¿Este arreglo narrativo sería para usos litúrgico-catequéticos en las comunidades cristianas primitivas, como sugiere Lane, o es un artificio irónico de Marcos que sirve además para destacar la conflictividad del verdadero Cordero Pascual?

³²Lo que está en cuestión no es un rito, el *bautismo* de Juan, sino el profeta y su ministerio. Taylor, p. 565.

La autoridad de Jesús y nuestra autoridad

¿Cuál es la fuente de la autoridad del cristiano? ¿Una institución o Jesucristo? Si escogemos la segunda opción tenemos que seguir por el camino que trazó Jesús. Con notable humildad, Jesús basó la autoridad de su ministerio en la autoridad de Juan. Es más, se identificó conscientemente con la muerte del Bautista en la causa del reino.³³ Aquí está precisamente la razón de su autoridad. Después de la resurrección, los discípulos y las iglesias que fueron naciendo a lo largo y ancho del imperio, basaron su autoridad en el poder de Jesucristo. Muchos seguidores del Señor tuvieron que responder a las preguntas maliciosas de sus acusadores, confiando sus respuestas a la autoridad de Jesucristo (Hch. 4.1-22; 5.27-32; 6.8-15). Miles de cristianos siguieron a su Señor hasta el cadalso. La historia de la iglesia está repleta de hombres y de mujeres valientes que pudieron responder con autoridad a las «autoridades» y confundirlos por medio de la Palabra de Jesucristo. La mayoría tuvo que dar su vida por el evangelio. Ignacio de Antioquía, Germánico y Policarpo, Juan Huss, Jerónimo Savonarola, Martín Lutero y Tomás Cranmer (130-31),³⁴ son algunos de los nombres conocidos de héroes de la fe cuyo ejemplo todos podemos emular. En nuestros días, la lista de cristianos que han sido enjuiciados por su fidelidad al evangelio incluye también católicos como el fraile Leonardo Boff, por su osadía en cuestionar la autoridad de Roma sobre las iglesias católicas locales y los ministerios en las comunidades de base.

El común denominador en todos estos casos es la convicción de que ninguna autoridad religiosa o estatal puede imponerse a la acción del Espíritu de Dios cuando él actúa en la vida de personas y de comunidades. Cuando la iglesia adquiere poder mundano, confunde el ministerio de la libre gracia de Dios con su «autoridad» para imponer doctrinas y prácticas. Lo hace supuestamente «en defensa del evangelio», sin embargo la verdadera razón (como en el caso que estudiamos) suele ser el temor a su propio pueblo. Es significativo que los sanedristas temían tanto a la autoridad de un profeta muerto (Juan) como a la de un profeta viviente (Jesús). ¡Aún la memoria de un muerto puede ser vista como subversiva!

Hoy también muchos líderes de iglesias temen a los movimientos que no pueden controlar. La implicación de la enseñanza de Marcos es que quienes cuestionan la autoridad de Jesús y de sus seguidores para defender la suya propia en efecto han perdido la palabra y el Señor ya no se

³³Lane, p. 413.

³⁴HIC, Vol. I, pp. 78-85; Vol. v, pp. 105-112, 167-176; vi, pp. 43-85, 130-131.

comunica con ellos. «No sabemos... Tampoco yo os digo» (v.33). Las implicaciones nos debieran hacer temblar.

b. La parábola de los labradores malvados (12.1-12)

No hay cambio de auditorio; sigue siendo el Sanedrín, tal como lo representan los tres sectores ya mencionados (11.27). Valdría la pena repasar en 4.2 y 10-13 por qué Jesús enseña por medio de parábolas, porque en dos sentidos la presente parábola forma un paralelo con la otra del sembrador: 1) ambas tienen características de alegoría; es decir, además de tener, como toda parábola, un solo punto de comparación entre el relato y la realidad, algunos detalles pueden interpretarse alegóricamente. 2) Ambas tienen como situación vital la vida rural de Palestina y cuestionan la relación social entre arrendador y terrateniente.³⁵ Esta de los viñadores es irónica y subversiva, porque en ella Jesús relata un cuento en que los dirigentes de Jerusalén, que de verdad eran de la clase de terratenientes ausentistas, aparecen como arrendadores no más de una finca cuyo dueño es un terrateniente ausente, Yahvé.³⁶

Los detalles básicos de la parábola (v. 1) y la aplicación (v. 9) vienen de la famosa alegoría en Isaías 5.1-7 (LXX) acerca del cuidado que Yahvé prodiga a su viñedo (es decir, Judá) pero en vano: «las uvas que éste dio fueron agrias... El Señor esperaba de [su pueblo] respeto a su ley, y solo encuentra asesinatos» (Is. 5.2 y 7). El nuevo toque que Jesús añade es que el dueño alquila el viñedo a labradores que tienen que rendirle periódicamente parte de la cosecha. Por el año 30, Galilea estaba viendo un rápido crecimiento de latifundios. El fenómeno era muy resentido por la población local, especialmente cuando el terrateniente vivía lejos (en Jerusalén o aún en Roma), produciendo así roces entre el centro y la periferia. En parte, la reputación de los galileos de ser revolucionarios dependía de su gran protesta contra abusos agrarios de esta índole que violaban todas las estipulaciones de la ley. Los oyentes de Jesús en el templo (y algunos de los primeros lectores de Marcos) habrán captado esta nota de burla en la parábola: las clases que dominan el estado-templo no son sino inquilinos responsables ante Dios por su manejo de lo ajeno.

El aspecto alegórico prevalece en la mención de siervo tras siervo enviado a su debido tiempo (*kairós*, v. 2) para recoger los frutos (cp. 4.7-8); la tradición popular (cp. Mt. 23.29-35) acerca de «los profetas perseguidos» encuentra eco aquí. Lo nuevo es la culminación de este linaje: en

un gesto increíblemente ingenuo (o al menos así parecería a los labradores), el dueño envía a su propio hijo, a quien quería mucho. Marcos ha asociado dos veces esta frase con Jesús (1.11, 9.7; cp. 1.1), de modo que el sentido de la alegoría está bien claro. El complot de los viñadores (v. 7) es un toque realista; la ley estipula que una herencia puede considerarse, bajo ciertas circunstancias, una propiedad sin dueño y puede ser reclamada por cualquiera, preferentemente el primero en llegar. Entonces, al ver en la lejanía al hijo, los viñadores presuponían que el padre, el dueño titular, ha muerto y que el unigénito piensa tomar ahora su herencia. Si ellos matan al hijo, la propiedad queda sin dueño, y ellos, los primeros en llegar al sitio, pueden tomar posesión de ella, habiendo trabajado y vivido mucho tiempo allí.³⁷

En la alegoría, Jesús alude, apenas veladamente, a la avaricia de la clase dominante; no solo han administrado mal el «viñedo» (es decir, el aparato cúltico del templo); sino que se las han arreglado para adueñarse de él (es decir, convertirlo en negocio rentable y dominar la conciencia de toda la nación). Interesantemente, la parábola no se detiene con el asesinato del hijo. Pero tampoco procede a resucitarlo (una marca de genuinidad; si la iglesia hubiera confeccionado la parábola de la nada, no hubiera dejado al hijo en forma de cadáver sin siquiera entierro decente), sino que de dos maneras reivindica su causa:

1) El dueño del viñedo, que *no ha muerto*, hace el largo viaje y se venga cruentamente (el verbo quiere decir «descuartizar») de los labradores. Esta referencia a la destrucción de Jerusalén, todavía futura para Marcos, predice la matanza de jerosolimitanos (se calcula que en número de 250.000) cuando Tito y las tropas romanas tomaron la ciudad en el otoño del año 70, y el triste fin del estado-templo.

2) «¿Qué pues hará el Señor de la viña?» Como apéndice a la parábola, Jesús agrega una justificación escrituraria del Salmo 118, que habla de la *piedra despreciada* por los constructores pero rehabilitada por Dios.³⁸ Las tradiciones rabínicas entendían que David era aquella piedra (un caudillo rechazado por su pueblo pero que llegó a ser rey) y así creían las multitudes que vitoreaban a Jesús el domingo anterior. Pero aquí Jesús reclama para sí el honor de ser la piedra angular y enjuicia a los «constructores», una designación honrosa que a veces se usaba para los escribas.³⁹ El es el rechazado por los dirigentes de Judea (8.31), y así desmiente la ideología que prevé una restauración del estado-templo independiente. Más tarde entenderemos nuevas dimensiones de la mención de *constructores y piedra principal* cuando Jesús predice la destrucción del templo «piedra por

³⁵Taylor, pp. 569, 571. El papiro rabínico de Zenón describe el latifundismo ausentista que predominaba en Galilea desde dos siglos y medio a.C. Cp. Schmid, pp. 313-314; Lane, pp. 416-417.

³⁶Myers, p. 308.

³⁷J. Jeremias, *Parábolas...*, pp. 159. Lane, p. 419.

³⁸Según una tradición antigua, una piedra que fue primero rechazada llegó a ser la piedra angular del templo de Salomón. Lane, p. 420.

³⁹Schmid, p. 317.

piedra» (13.3) y sus detractores le acusan de pedir la demolición y reconstrucción del santuario (14.58).

Esta vez (contrástese 4.10 y 13) la parábola contada por el Señor es comprendida con meridiana claridad. Y con razón, porque el texto del sermón viene de un pasaje que evidentemente enjuicia a Israel. Por eso produce ira en los sanedristas. Pero por tercera vez (cp. 11.18 y 32) los antagonistas se ven frustrados en su plan de arrestarlo por el miedo que tienen de la gente. Una cuestión queda por resolverse: si el estado judío está en bancarrota, ¿quiénes son *los otros* que recibirán el viñedo de manos del terrateniente (v. 9)?⁴⁰ Muchos comentaristas se apresuran a decir «los gentiles», pero la respuesta no nos satisface. En primer término, la parábola se habría referido a cristianos como los apóstoles que heredan el proyecto de Dios; y adalides como Pedro y Juan no eran gentiles sino judíos. A la época de Marcos (muy abierta por cierto a la idea de una iglesia compuesta en gran parte por gentiles) el liderazgo de la iglesia estaba todavía en manos de judeo-cristianos. De modo que el binomio aquí no es «judío, vs. gentiles», sino «soberbios vs. obedientes».

¿Somos nosotros los protagonistas de la parábola?

El trasfondo de esta parábola es el problema de la tenencia de la tierra, tan dramático hoy como lo fue en los tiempos de Jesús y de Marcos. La pregunta de fondo no es el sistema social que escojamos —socialismo o capitalismo— sino ¿quién es el verdadero dueño y cuál es el propósito de la tierra? La respuesta la conocemos bien: El dueño es Dios y la tierra es para el bienestar de toda la comunidad.

Hay cierta ironía en el hecho que Jesús tome una situación social que él y las Escrituras enjuician (la avaricia, la injusticia social, el acaparamiento de recursos) y lo aplique «totalmente al revés». Los villanos en el drama social que vive Galilea lo siguen siendo los poderosos, pero ya no como «dueños» sino como «inquilinos» responsables a una autoridad superior. Con todo, los campesinos que sufren las imposiciones de los latifundistas tampoco son los héroes. Son ahora villanos, por la forma sanguinaria en que responden a las solicitudes pacientes del terrateniente, quien es ahora, el «héroe de la película».

Entre otras cosas, la parábola nos advierte de la ambigüedad de todos los papeles sociales. ¡Con cuánta facilidad un oprimido se vuelve opresor! Por el pecado de todos, la ideología de muerte no conoce estratificaciones sociales.

La parábola también advierte a todos los que tenemos responsabi-

lidades en el reino de Dios: no somos dueños de la chacra. La cultivamos únicamente por la gracia y misericordia de Dios y para el beneficio de todos.

Pronzato observa que, «más que una parábola de enseñanza, ésta es una *parábola de juicio*. Estamos en un marco judicial». Hay encausados, se presenta un cargo y se dicta la sentencia final. Los *encausados* «son principalmente los jefes, los responsables del pueblo». Con todo, Israel, como pueblo, no está exento de culpabilidad. Además, «en el banco de los acusados hay sitio también para el pueblo de la nueva alianza. Porque la situación denunciada por Jesús puede repetirse siempre».

El *cargo principal* es la apropiación de los frutos. Los arrendatarios han actuado como si la viña fuese propiedad exclusivamente suya. No han reconocido que eran responsables delante de Dios por su gestión. «Una viña en donde jueguen intereses personales y se olvide lo que se refiere a Dios es culpable del mismo modo que la higuera estéril. El que se apropia de los dones de Dios, pretende monopolizarlos, quererlos para su ventaja, es un ladrón.»

La *sentencia* no es contra la viña (como en Isaías 5.5-6) sino contra los labradores. «El castigo más grave que se da a los viñadores homicidas consiste en ser sustituidos por otros.» La misma sentencia se da en todos los tiempos. «Las iglesias que se dicen cristianas deberán siempre tener presente esta posibilidad.» Ser echados del viñedo del reino no es necesariamente lo mismo que ser expulsados de un puesto eclesiástico. Es posible ser líder de iglesia y estar fuera del reino, o estar fuera de la iglesia institucional y estar en el reino.

Además de un juicio, la *parábola es una amonestación*. Su mensaje continúa y se hace presente en nosotros. «La viña designa no al Israel histórico, sino una realidad permanente... el reino de Dios.» Aunque Dios aparentemente es derrotado por los hombres, su plan no se interrumpe. «La muerte del hijo no pone fin a su plan de salvación. Más aún, éste se realiza precisamente a partir del 'delito'.» Sus profetas y discípulos hoy pueden ser perseguidos y asesinados, pero el programa del reino continúa. Jesús no dice quiénes son los «otros» a quienes será entregado el viñedo. «Basta saber que son siempre 'otros'. Pueden ser aquellos que deciden acoger a aquel que ha sido echado fuera» (v. 8) por los que pretenden con arrogancia adueñarse del reino de Dios. «En efecto, a partir de ahora la viña no se colocará ya en un espacio definido, en un territorio fácilmente identificable porque esté cercado. Donde esté el excluido, allí se planta la viña. Siempre de nuevo.» Y los frutos se recogen sólo con él y por medio de él.⁴¹

⁴⁰Mayers, pp. 308-310.

⁴¹Pronzato, vol. ii, pp. 243-244.

c. El asunto de los impuestos (12.13-17)

El siguiente relato se inicia bruscamente, sin indicaciones de tiempo y lugar. «Le enviaron algunos...» (v. 13): el Sanedrín adopta ahora nuevas tácticas; conspira con nuevos aliados, los fariseos y los del partido de Herodes (cp. la misma coalición en 3.6 y 8.15) para tenderle trampa a Jesús.⁴² Sin embargo, el Maestro reconoce la artimaña (v. 15) como «tentación» (cp. la acción similar de Satanás, 1.13, y de los fariseos, 8.11 y 10.2). Con estos términos Marcos señala un calentamiento del drama político-religioso; Jesús es objeto de una redada. Para comprender la gravedad de esta trampa, recordemos que en la cuestión del ministerio de Juan Bautista (11.27-33) el Maestro rechazó el derecho del Sanedrín de juzgar sus acciones mesiánicas; luego en la parábola del viñedo (12.1-12) él invalida las pretensiones de ellos a tener autoridad. Por supuesto los líderes religiosos captan que Jesús repudia totalmente su legitimidad política y se ven arrinconados. Solo una estrategia de atrapamiento puede ofrecerles una salida.

Marcos presupone que sus primeros lectores saben cómo funcionaban los impuestos romanos, pero nosotros necesitamos un repaso de cómo el tributo imperial se sintió desde los tiempos de Herodes el Grande (que murió en 4 a.C.) como una carga onerosa. En las breves revueltas montadas por Judas el galileo y otros (mencionadas en Hch. 5.36-37) de principios del siglo primero, los impuestos romanos eran la causa central, porque los campesinos llevaban siempre la peor parte; cuando no podían cancelar, las autoridades expropiaban sus parcelas. Además de pagar los impuestos anuales, las clases menos pudientes desembolsaban mucho en los puestos de aduana (ver en el comentario a 2.13-14 sobre el colaboracionismo de los publicanos). Mientras crecían las hostilidades en las seis primeras décadas del siglo, el público se concientizó más con cada alza de tarifas, y cuando estalló la guerra en el 66, el gobierno judío —en efecto, el Sanedrín— debía a Roma enormes sumas, habiendo retrasado el pago durante mucho tiempo. Uno de los móviles de la guerra fue la intención de abrogar esa deuda. Durante el sitio de Jerusalén en el 70, el pueblo consideraba esta negación como la única causante de la revuelta; estrictamente hablando, esto no era cierto, pero muestra el papel preponderante que jugaba el impuesto en la vida diaria de Palestina.⁴³ Aun en el año 30 le pregunta «¿Debemos o no debemos pagarlos?» le metía en camisa de once varas a cualquier figura pública. Al pronunciarse a favor

de pagar, Jesús hubiera caído en desgracia con el pueblo común, tan molido por las prácticas imperiales; y al pronunciarse en contra de los impuestos, hubiera caído mal con el gobierno colonial, que lo hubiera visto como un sedicioso. Análogamente, la comunidad de Marcos se hallaba en el mismo dilema de polarización política; en tiempo de guerra, el pago de los impuestos daba legitimidad al gobierno injusto de César, y el no-pago le alineaba con la postura pro-templo de los zelotes. Por eso, el argumento de estos tres episodios reafirma la ideología del no-alineamiento, un rechazo tanto de la presencia colonialista de los romanos como de la revuelta como respuesta viable.

Los oponentes comienzan la entrevista con lisonjas (cp. 10.17). No sólo les falta sinceridad, sino que quieren desafiar a Jesús a tomar partido en asunto tan delicado y debatido. Al llamarle un hombre veraz, piden una respuesta osada, en la esperanza de verlo caer en la trampa; pero él percibe su hipocresía y la desenmascara. «Tráiganme una moneda», dice, y plantea la cuestión desde otro ángulo. El cobro en cuestión es el impopular impuesto de inscripción (gr. *kéensos*, transcripción del lat. *census*). Como la especie requerida, el denario, lleva una imagen «idolátrica», los judíos escrupulosos no querían llevarla en el bolsillo, mucho menos dentro de un recinto sagrado (ver sobre las implicaciones del impuesto a continuación). De modo que Jesús gana la primera batalla cuando aclara ante todos que él no lleva consigo semejantes símbolos de la opresión; sus adversarios, en cambio, no tienen tales escrúpulos y consiguen un denario para leer su inscripción. Esta cara es la del César de turno, Tiberio, pero más importancia tiene la inscripción, que alaba al emperador como «Hijo augusto y divino».⁴⁴ La segunda victoria de Jesús es haber recordado concreta y visiblemente a los presentes que la idolatría nunca está lejos de cualquier monarquía de los gentiles. Con la memoria refrescada, el auditorio judío queda horrorizado de que monoteístas como todos ellos (por ejemplo, los herodianos) pudieran colaborar con un imperio que ostenta tales pretensiones a la divinidad. Para los lectores de Marcos, la única otra «inscripción» en el Evangelio será el letrero, «El Rey de los judíos», pegado a la cruz de Jesús por los soldados romanos (15.26). Para interpretar la última sentencia de Jesús, «Pues den al emperador lo que es del emperador, y a Dios lo que es de Dios», tenemos que reconocer el conflicto irreconciliable entre estas dos inscripciones.

Como es fácil observar, la sentencia tiene una estructura simétrica (sugerida quizá por los adversarios que hablan del camino de Dios y el impuesto de César). Algunos teólogos han procurado construir una teoría acerca de la intención de Jesús. El enseñaba, dicen, que existen dos esferas complementarias en la vida, pero tal teoría hace caso omiso de la natura-

⁴²Los herodianos provienen de Galilea; tal vez han venido a Jerusalén a celebrar la Pascua. Lane, pp. 421-422.

⁴³J. Jeremías, *Jerusalén...*, pp. 143-145.

⁴⁴Taylor, pp. 576-577. Cp. Schnackenburg, pp. 168-169.

leza de los aforismos antitéticos de los judíos, que son concisos y no dejan mucho espacio para matices. El sentido básico del dicho es: «Hay que cancelar las deudas en que hemos incurrido, no importa con quién», pero ningún judío aceptaría que haya una analogía válida entre estas dos proposiciones:

(A) Israel debe algo a X institución o persona.

(B) Israel debe algo a Yahvé.

Simplemente no hay comparación entre la magnitud de las dos afirmaciones.

Jesús corrige a sus interlocutores en un asunto: ellos hablan de dar (*dounai*) el impuesto, como si fuera un regalo; él habla, en cambio, de devolver (*apodounai*) cualquier cosa perteneciente a Dios o al imperio, como una responsabilidad normal. El aforismo invita a actuar según nuestras lealtades para con dos receptores, expresados antitéticamente (cp. 11.30: «¿era de Dios o de los hombres?»). Otra vez el Señor devuelve a sus oponentes la pregunta que le han lanzado: «¿Cuál postura van a tomar ustedes?» Y esta sabia agudeza provoca admiración en ellos. Marcos deja clara su propia lealtad, porque tomados en conjunto, los tres últimos episodios enseñan que lo que es de Dios es el viñedo. Marcos entiende que Jesús no deja campo para la opción de cooperar políticamente con Roma.⁴⁵

El reino de Dios y los reinos de este mundo

La realidad no se divide nítidamente en dos compartimientos: la política y la religión, o bien, el Estado y la Iglesia. El reino de Dios, que Jesús viene anunciando desde 1.15, es tan envolvente que absorbe todas las lealtades humanas; hay que dejarlo todo (cp. 1.18, 20) para seguir a Jesús. Al mismo tiempo, el ser humano es súbdito de un gobierno; es un ser político, quíerese o no. Y el estado le exige ciertas muestras de lealtad, algunas más intangibles, como el patriotismo, otras más concretas, como el servicio militar y los impuestos.

Cada creyente está obligado a establecer sus propias prioridades, y cada grupo de creyentes tiene que hacer lo mismo, sea una congregación local, sea una denominación. Muchas voces hay que quieren dictar a los creyentes cuáles son las líneas de demarcación. «No se metan ustedes en este asunto», nos dicen, «que pertenece exclusivamente a los políticos. Quédense ustedes con sus cultos y su espiritualidad del más allá, y déjenos queditos en cuanto a nuestros planes que tienen que ver con este mundo acá». Ah, pero en este comentario estamos reconociendo en las actividades de Jesucristo una tendencia desconcertante de «meterse donde

no le toca», precisamente porque él se define como profeta cuyo dominio abarca todo el reino de Dios.

A veces la iglesia decide contrariar la voluntad del gobierno (Hch. 5.29), pero no lo hace irresponsablemente sino por alguna razón que tiene que ver con nuestra comprensión del evangelio y su impacto sobre el mundo que pertenece en última instancia a Dios. Algunas iglesias evangélicas en América Latina buscan la misma exención de impuestos de que goza la Iglesia Católica Romana; otras, en cambio, creen importante el pago de los impuestos territoriales o de aduana como un testimonio público. Algunos creyentes pacifistas rehúsan pagar el porcentaje de sus impuestos sobre la renta que corresponde a gastos militares, y otros creyentes creen que el evangelio (Ro. 13.1-7) nos obliga a pagar todos los impuestos sin excepción. Lo importante es poder razonar nuestras opciones en fidelidad a la Palabra, sabiendo en qué sentido estamos devolviendo a Dios lo que le debemos, y a César lo mismo.

La deuda externa: ¿quién la debe pagar?

Nuestros países están en la misma situación que Israel en los tiempos de Jesús y de Marcos. Hoy pagamos tributo al imperio de las multinacionales en materias primas que se usan para fabricar productos innecesarios que el pueblo compra con sobrecargo desmedido. El saldo negativo de este sistema injusto es la deuda externa que sigue creciendo geométricamente, sin posibilidades de cancelación y con pocas perspectivas de redención. Las causas del endeudamiento son la codicia de los prestamistas y la corrupción, la mala administración de recursos y la insensibilidad de los gobernantes. Los que sufren son los gobernados, como en los tiempos de Jesús. Millones de personas están sin trabajo, desnutridos y sin techo. Incontables niños se mueren de hambre y de inanición. La situación en Latinoamérica es, sin duda, desesperante, y día a día los problemas se agudizan. Si bien la deuda externa no es causante directa de la crisis económico-social en nuestros países, es un agravante principal.

Casi 2,000 años después de las palabras de Jesús y de la redacción del Evangelio nos vemos confrontados con la misma pregunta: ¿Debemos o no debemos pagar la deuda? A pesar de la polarización de nuestra sociedad, la crisis es tan grande que ya no es sedicioso decir que no se debe pagar: que se debe perdonar, en obediencia al espíritu del jubileo (ver sobre el sábado/jubileo en el comentario a 2.23-28).

Sin embargo, de cara a la respuesta de Jesús y su significado básico de «devolver» lo que debemos, se puede argumentar la responsabilidad de cada país deudor de restituir lo que debe a los países acreedores. ¡Pero un momento! ¿Quiénes son los verdaderos deudores? Ciertamente no el

⁴⁵Myers, pp. 310-314.

pueblo sufrido a quien se le ha cargado una deuda que no contrajo, obligándolo a pagar con el sudor de su frente varias veces (si se toman en cuenta los elevados intereses). Ellos «jamás podrán devolver algo por más que se esmeren en ello».

Alguien dijo que la inflación es un impuesto a la pobreza, y el pobre paga con sus míseros ingresos las veleidades de todo un sistema económico perverso. Un salario por el que el pobre paga tanto no merece ser consumido en lo que no vale.⁴⁶

Si la deuda se debe pagar, que lo hagan aquellos que se han enriquecido a costa de tanto sufrimiento.

ch. La pregunta sobre la resurrección (12.18-27)

Sigue el debate en el templo entre Jesús y los adalides del estado-templo. Esta vez se menciona por única vez el partido de los saduceos,⁴⁷ el tercer componente de la clase privilegiada que domina la estructura de poder. Los saduceos, ligados al alto sacerdocio judío, eran conservadores en su interpretación de las Escrituras. Aceptaban sólo los cinco libros de Moisés como base de su fe. El resto del Antiguo Testamento era comentario.⁴⁸ Por tanto, repudiaban las doctrinas «de reciente fecha» como la existencia de los ángeles (incluso la de Satanás) o la resurrección de los muertos.⁴⁹ Generalmente se ha comprendido este episodio solamente como una discusión «teológica» con los que no «creen» en la resurrección (cp. Hch. 23.6-8). Se podría suponer también que en este debate los fariseos, que sí creen en la resurrección, secundan a Jesús en su aguda querella con los saduceos.

Pero la cosa no es tan sencilla, porque la intención de Jesús no abarca simplemente la doctrina, por más equivocada (v. 27) que sea, sino la práctica de los saduceos. En primer término, estos antagonistas se identifican con las familias terratenientes y patricias; en otras palabras, son ricos y no cuentan con la simpatía de los pobres.⁵⁰ En segundo lugar, forman un partido propio que incluye sumos sacerdotes, ancianos, y la nobleza sacerdotal y laica; y enseñan su propia ideología muy conserva-

dora.⁵¹ En su discusión constante con los fariseos, que basan sus enseñanzas no solo en el Pentateuco sino en la tradición oral y escrita (todo el Antiguo Testamento), uno de los temas perennes es la *resurrección* (esta es la única vez que el sustantivo aparece en Marcos). Los saduceos, como es su costumbre, buscan un pleito con Jesús sobre esta doctrina; tenemos que suponer que él ha aclarado en público su propia postura al respecto (sabemos que en la privacidad del círculo de los discípulos él sí ha afirmado tres veces que él mismo va a resucitar). Ellos se mofan del concepto de una vida de ultratumba, alegando que Moisés ha dejado el precepto del levirato (Dt. 25.5-6) que riñe con una vida tal.

Según la ley del levirato (heb., *levir*, «cuñado»), la mujer debe recibir protección y ayuda en su proyecto de tener al menos un hijo y heredero. Por tanto, si ella tiene el infortunio de perder a su esposo antes de dar a luz un varón, en vez de quedar viuda e «infructuosa» según los conceptos judíos, debe contar con la cooperación de su cuñado, si alguno vive cerca. En un acto de piedad, este hermano del difunto debe «levantar semilla» con ella, y el niño (varón, por supuesto; en estos casos, las hijas ni se mencionan) que resulte de esta unión se consideraría hijo legítimo del finado hermano. Esta ficción legal garantizaría la herencia de la mujer en esa familia. Aquí deja el caso Deuteronomio; el problema se supone ya resuelto. Pero los saduceos adaptan un cuento popular,⁵² o inventan un caso extremo e improbable: ¡la pobre mujer resulta sin hijo varón, aunque vive sucesivamente con cada uno de siete hermanos, y enviuda las siete veces! Da lástima el caso, pero los saduceos no se preocupan por ella, ni mucho menos, sino por la disputa doctrinal. «Ahora bien», dicen en efecto, «en esa famosa vida del futuro que tú y los fariseos se imaginan, una vida paradisíaca donde cada hombre tiene a su mujer en un jardín de placeres⁵³ ¿no tendrá esta viuda todo un harén de hombres? ¡Siete esposos; qué inmoralidad! ¿Cómo pueden atribuir a Dios semejante doctrina?» Con esta caricatura y una sonrisa de malicia, los saduceos creen haber arrinconado a Jesús.

En dos toques él desenmascara las pretensiones de ellos. «¿No están ustedes equivocados? (v. 24)... Están muy equivocados» (v. 27, VP), no solo en teoría (*las Escrituras*) sino en la práctica (*el poder de Dios*). El Maestro concibe la resurrección, no como una fría doctrina, estática y manipulable, sino como una viva esperanza en la transformación del mundo y de los individuos.⁵⁴ Por tanto, cambia *el sustantivo* de los saduceos (*la resurrección*) por *el concepto activo del resucitar* de los muertos, que éstos sean levantados; es decir, por Dios mismo.

⁵¹J. Jeremias, *Jerusalén...*, pp. 245-248.

⁵²Un cuento similar se encuentra en Tobit 3.8, 15; 4.12; 6.9-13; 7.11-12, en donde a la mujer se la acusa de matar a sus siete maridos.

⁵³Schmid, p. 325.

⁵⁴*Ibid.*

⁴⁶Luis Alvarez en *Lecturas diarias*, La Aurora, Buenos Aires, 1989, p. 79.

⁴⁷El origen del nombre es incierto, aunque suele derivarse de Sadoq, nombre de uno de los sacerdotes antiguos (cp. 2 S. 8.17; 15.24; 1 R. 1.8). Taylor, p. 579.

⁴⁸Apenas existen documentos de seguro origen saduceo, por la destrucción de su partido durante la Guerra de los Judíos. Fuera de Josefo, casi toda la información que tenemos sobre ellos fue escrita por sus enemigos, los fariseos. Lane, p. 426. Ver «Los saduceos» en Schmid, pp. 327-328. Cp. HPJTJ, Vol. 2, pp. 501-503, 525-537.

⁴⁹El Antiguo Testamento habla de la vida después de la muerte, de los ángeles y de Satanás en pasajes que muchos consideran ser de origen pos-exílico. Previo a esto encontramos sólo referencias a las sombras y desolación del Seol. Taylor, p. 581.

⁵⁰Josefo, *Antigüedades...*, XIII, x, 6.

En cambio, los saduceos se afanan por mantener intacta la propiedad de los siete hijos y así perpetuar el statu quo económico. Buscan asegurar la familia patriarcal y sus riquezas y pierden completamente de vista a la mujer, para cuya ayuda Dios ha dejado la ley protectora del levirato. ¿A ellos qué les importa que la falta de un hijo varón sea una vergüenza para toda mujer israelita? Peor aun, cosifican a esta viuda cuando especulan cuál de los hermanos difuntos la va a «tener» —como si ella fuera un objeto—, en la vida futura. En efecto, ellos muestran su ignorancia de las Escrituras por lo grosero de la anécdota; la ley del Deuteronomio no provee a seis esposos adicionales para la viuda. Queda muy claro que el único marido es el mayor de los siete. Los otros seis, hombres ya casados con toda probabilidad, nunca la considerarían como una esposa, y las visitas conyugales hechas a la tienda o casa de ella no tienen otro fin que el muy servicial de «levantar semilla al hermano finado». De manera que la caricatura saducea no arrincona a nadie; solo demuestra su abismal insensibilidad. Ellos niegan interesadamente cualquier otro «mundo» excepto el actual, que ellos controlan.

Jesús refuta la hipocresía de estos «intérpretes de la Biblia». En primer término (v. 25), afirma categóricamente lo que los saduceos niegan: la visión escatológica de un mundo transformado. Claro, sobre la idea del «cielo sin matrimonio» que muchos comentaristas han discernido aquí, mucha tinta se ha derramado. Pero antes de atribuir a Jesús una doctrina asexual del reino futuro, veamos el contexto polémico. Contra la postura anti-mujer y pro-propiedad de los antagonistas, Jesús subraya que el Dios que es Señor del futuro ha eliminado ya el matrimonio patriarcal. El que sabe dar vida corpórea a «gente muerta» sabe también eliminar las estructuras económicas y religiosas (los odres viejos de 2.22; cp. la ley del divorcio, 10.1-12) de una antigua dispensación imperfecta. El nuevo mundo de Dios nos propone una visión de igualdad entre los sexos y una comunidad generosa y comprensiva en la pareja.⁵⁵

En segundo lugar (vv. 26-27) Jesús apela a uno de los textos más conocidos de los libros de Moisés (los únicos que ellos reconocen como Palabra de Dios) para probar que los saduceos *nunca han leído* las Escrituras. Dado su craso materialismo, ellos no tienen antenas para captar sobretonos del mundo escatológico que Dios viene preparando para su pueblo y anunciando continuamente. La bendición que Dios prometió a Abraham (Gn. 12.1-7) pasa por Isaac y Jacob y el resto de su descendencia, pero no en forma automática. La «casa» de Israel no está garantizada por las estructuras patriarcales —en tal caso, Yahvé sería «Dios de los muertos»—, sino por medio de las promesas y la fidelidad del Dios viviente y poderoso, «el Dios de los vivos». Una viuda en Israel no depende del

levirato ni de los privilegios que los varones quieran otorgarle; ella es resguardada como heredera de la casa de Israel solo gracias a la justicia de Dios. Abraham y los demás patriarcas conocieron así a Dios, y, aunque muertos en lo físico, son mencionados como testigos vivos a la época de Moisés y ayudan a reafirmar la fe del mismo.

Están muy equivocados en su enseñanza de la Biblia estos detentores de privilegios, prestigio y riquezas: los saduceos.

La Palabra del Dios vivo en nuestras vidas

Todo cristiano tiene una serie de impedimentos que vencer para poder «leer» la Palabra de Dios. No solo el Antiguo Testamento, sino el Nuevo también se hace opaco e incomprensible si no tomamos en cuenta al Dios de los vivientes. En cambio, si le obedecemos en nuestro vivir diario, pasaje tras pasaje cobra vida, y nuestra «lectura» nos transforma al mismo tiempo que cambia las circunstancias.

Veamos a Jesús. En su momento de morir en la cruz, se sentirá motivado a mantener su fe, no por una doctrina de la resurrección general de los muertos, sino por su inquebrantable fe en el Dios que siempre se ha portado con él como Padre y que no le va a abandonar nunca. Por eso puede anunciar tres veces a sus discípulos que «el Hijo del hombre será levantado al tercer día».

Los saduceos, por su parte, como muchos creyentes hoy día, confían en su influencia y su afluencia más que en el Dios de los pobres. Muestran por su actitud hacia los desaventajados (las viudas, sus propias esposas y sus hijos) que el uso del poder para oprimir coloca un velo sobre sus ojos.

Caricaturas y manipulaciones

Este episodio nos alerta además contra dos errores que debemos evitar cuando tratamos con la Palabra de Dios. Las caricaturas de posiciones teológicas o de personas con las que estamos en desacuerdo son muy comunes en algunos sectores protestantes. Es un arma que usan con mucho provecho los que controlan el poder político y eclesiástico; es una manera poco honesta de confrontar nuestras diferencias. Las caricaturas en los periódicos se valen del artificio de exagerar ciertos rasgos físicos o de la vestimenta (las orejas de un presidente, las botas de vaquero de otro, las barbas de un líder revolucionario) que identifican de inmediato al sujeto. Aunque pueden ser útiles como medio de comunicación, cometen el pecado de reducir a una persona viviente, compleja y dinámica, a un objeto simplista. Peor aún así las caricaturas introducen un elemento que el público luego acepta como «verdad» (ver sobre las «etiquetas» en el comentario a 3.20-30). Si somos cristianos y seguidores de la Palabra,

⁵⁵Myers, pp. 314-317.

tenemos la obligación de seguir la verdad «en amor» (Ef. 4.15) y con honestidad (Fil. 4.8).

Mientras tanto, la gente «común y corriente» puede caer en un error que se está generalizando en todos los niveles de nuestra existencia protestante: trivializar la Palabra de Dios. El «caso» de la mujer y sus siete esposos es un ejemplo de como la verdad de Dios se puede perder en medio de una teología popular sincretista, como la que sustenta el libro apócrifo de Tobit. No culpemos a nadie sin antes mirarnos en el espejo de la Palabra. Cuando alguno es capaz de defender «bíblicamente» su «dominio» sobre «su mujer»; otro, una práctica inmoral como «matrimonio celestial», o un tercero insistir que Dios destruyó la torre de Babel porque la construyeron de ladrillo en vez de piedra, entonces algo anda mal con nuestra hermenéutica.

d. El mandamiento más importante (12.28-34)

Este episodio liga la discusión anterior (vv. 18-27) con la siguiente (35-37); todas tienen que ver con interpretaciones del Torá. La narración comienza con buen augurio; Marcos señala con sus verbos del discipulado, *ver* y *oír* (v. 28), que este interlocutor no es un contrincante común y corriente. Pero por otra parte, se trata de un maestro de la ley, una clase de personas invariablemente hostiles a Jesús (por cierto, Mt. 22.34-40 y Lc. 10.25-28, en un relato semejante, presentan perspectivas más negativas acerca del escriba). A lo mejor hemos de comprender las palabras del v. 32 (VP), «Muy bien, maestro; es verdad lo que dices», como lisonja (cp. 12.14). Pero en todo caso, el encuentro se inicia ambiguamente. «¿Cuál es el primero de todos los mandamientos?» es una pregunta típica de las que plantean los alumnos a los rabinos; otra sería «Cuéntame la esencia de la ley mientras yo me balanceo en un solo pie».⁵⁶

La respuesta de Jesús es brillante. Aunque otros rabinos recomiendan por separado el *shemá* («Oye, Israel: El Señor nuestro Dios es el único Señor...», Dt. 6.4-5, VP) y el texto de Levítico 19.18 sobre el amor al prójimo,⁵⁷ nadie sino Jesús (ni aún Pablo y Santiago) los ha combinado como dos principios que resumen el deber del creyente (vv. 29-31).⁵⁸ La yuxtaposición quiere afirmar que el amor a Dios necesita expresarse en amor al prójimo; o sea, que no hay amor vertical que no pase por la mediación del hermano, del otro ser humano.

⁵⁶Shabb, 3/a, citado en Taylor, p. 587.

⁵⁷Por ejemplo, el rabí Hilel: «Lo que te es desagradable a ti, no lo hagas a tu prójimo. Esto es la suma de la ley. Todo lo demás es explicación». *Talmud babilónico*, Shab 31a, citado en Schmid, p. 331.

⁵⁸Taylor, pp.587-588.

Extrañamente, el maestro de la ley parece estar de acuerdo con Jesús (v. 32). Repite casi textualmente la respuesta, repetición que se debe a la intención redaccional de Marcos, ya que tanto Mateo como Lucas abrevian las palabras del escriba. Y además agrega, para probar que ha captado el sentido de Jesús, alusiones al Antiguo Testamento que dan más importancia a la obediencia que al culto del templo (Os. 6.6; 1 S. 15.22). En respuesta, Jesús admite la inteligencia del escriba (el adverbio griego *nunejo* viene de *nus*, «los pensamientos» y aparece solo aquí en la Biblia) e indica que no está «lejos del reino de Dios». Aunque reconocen la ambigüedad de esta declaración, la mayoría de los comentaristas interpretan las palabras de Jesús como un reconocimiento de una comprensión mayor de lo usual de parte de este escriba.⁵⁹ De cualquier manera, se debe notar que Jesús no procede a invitarle al seguimiento (cp. 10.21). Una vez más Marcos recalca que no basta en la vida del ser humano dominar las creencias ortodoxas; el captar intelectualmente la doctrina es un primer paso, eso sí, *hacia la salvación, pero sin la práctica constante de la justicia*, uno queda fuera del reino de Dios.

La última oración del párrafo (v. 34c) anuncia una especie de victoria: nadie se atreve a retar a Jesús de aquí en adelante. El ha mostrado la falsedad de los partidos principales que controlan el estado-templo y que han asumido el liderazgo basándose en el privilegio y la explotación. En otras palabras, Jesús ha cumplido el papel del «hombre más fuerte» (ver comentario a 3.27), porque ha entrado en «la casa» usurpada por «el hombre fuerte» y le ha despojado de sus bienes.⁶⁰

Conocer a Dios, a su Palabra, es hacer justicia

Al contemplar el lujoso palacio que construía para sí el rey Salum, hijo del reformador Josías, el profeta Jeremías exclama:

¡Ay de ti, que a base de maldad e injusticias construyes tu palacio y tus altos edificios, que haces trabajar a los demás sin pagarles sus salarios!... ¿Piensas que ser rey consiste en vivir rodeado de cedro? Tu padre gozó de la vida; pero actuaba con justicia y rectitud, y por eso le fue bien. *Defendía los derechos de los pobres y oprimidos*, y por eso le fue bien. *Eso es lo que se llama conocerme*. Yo el Señor, lo afirmo (Jer. 22.13, 15-16, VP)

Según el profeta Jeremías, conocer a Dios equivale a hacer justicia al prójimo y vice versa. Es tan fácil sustituir el conocimiento de la Biblia —la

⁵⁹Taylor, p. 589; Schmid, p. 331; Lane, p. 434.

⁶⁰Myers, pp. 317-318. Cp. Bravo-Gallardo, pp. 207-208.

facilidad, por ejemplo, de citar textos— por el conocimiento del Autor de la Biblia, Dios mismo, quien exige un estilo de vida basado en el amor incondicional. Muchos protestantes, orgullosos de dominar el texto de las Escrituras, solo se aproximan al reino mismo, porque tal amor requiere un sacrificio muy costoso.

Las cartas juaninas captan bien esta enseñanza de Jesús: «Nosotros amamos porque él nos amó primero. Si alguno dice: 'Yo amo a Dios', y al mismo tiempo odia a su hermano, es un mentiroso. Pues si uno no ama a su hermano, a quien ve, tampoco puede amar a Dios, a quien no ve.» (1 Jn. 4.19-20, VP)

Nos conviene un examen de conciencia. ¿Pertenezco yo a alguna estructura que me ciega los ojos a mi falta de amor? ¿Estoy engañándome con mi lectura «juiciosa» de la Biblia, sin poner por obra la solidaridad que la Biblia demanda?

¿Se puede ser discípulo y escriba a la vez?

La tradición levítica da un listado, en el contexto del versículo citado por el escriba, de mandamientos que prohíben la explotación de los débiles en Israel: hay que dejar espigas en el campo durante la cosecha (19.9-10); no hay que robar, ni mentir, ni oprimir al prójimo ni explotar a los empleados ni maltratar a los impedidos, ni torcer el juicio (vv. 11-16). Marcos deja bien claro en su relato que estos mandamientos son violados por muchos dirigentes judíos, pero en particular por los escribas. Sugiere, entonces la imposibilidad de ser escriba y también discípulo (vv. 38-40), porque los escribas pertenecen, desafortunadamente, a un sistema opresor que tendrían que repudiar para seguir a Jesús. Con todo (y a pesar de sus acusaciones en 12.35 y 38-40), quizá Marcos deja abierta la puerta al lector que se encuentra en situaciones parecidas; quizá le insta: «Entra, acepta el yugo completo del reino».

e. ¿De quién descende el Mesías? (12.35-37)

Ya que no hay más preguntas, Jesús mismo lanza una pregunta retadora dirigida a los maestros de la ley acerca de sus enseñanzas mesiánicas. Tal como la primera campaña de Jesús culminó en una ruptura con la estructura fundamental de la vida social, la familia (3.31-35), al final de esta segunda campaña, Jesús rompe aun más decisivamente con la estructura central de la vida política y religiosa, el templo. Su pregunta —«¿Por qué dicen los maestros de la ley...?»— se hace eco de la pregunta de los discípulos en 9.11; pero allí se trataba de la relación entre Elías y el Mesías, y aquí de la relación entre David y el Mesías (sobre el término Cris-

to/Mesías ver el comentario a 8.29). Esta pregunta viene inquietando a Marcos desde 11.10, cuando los gentíos fuera de Jerusalén vitoreaban a Jesús con frases acerca del «reino de nuestro padre David». ¿Será Jesús el restaurador del estado davídico?⁶¹

Tenemos que aclarar el sentido de la expresión «hijo de David». Tiene menos que ver con la descendencia física, que no concierne a Marcos (a diferencia de Mt. 1.1 y Lc. 1.27), que con la ideología político-religiosa que representan los escribas. Marcos ataca la idea de que el Mesías instaurará un reinado en Jerusalén que continuará la magnificencia de la corte de David. Esta escatología triunfalista, cantada por las turbas, es un concepto entre muchos que circulaban en torno al Mesías. Estudios recientes indican que en tiempos precristianos las expectativas no tomaron una sola forma; fueron fluidas y diversas, y no siempre hablaron del «Mesías». Tampoco el título «hijo de David» se usó mucho hasta después del 70, cuando comienza a referirse a la genealogía del personaje.⁶² Marcos, siguiendo sin duda a Jesús, prefiere un concepto más daniélico y apocalíptico,⁶³ un «hijo del hombre», pero solidario con los pobres.

Jesús, en vez de citar el Sal. 118 como las turbas, apela al Sal. 110 (el pasaje del Antiguo Testamento más citado en el Nuevo; Marcos lo ha usado en 10.37 y lo hará de nuevo cuando Jesús se defiende ante el Sanedrín, 14.62). Como era común en la época de Jesús atribuir todos los salmos a la paternidad de David, Jesús lee así el primer versículo: «(David dijo:) El Señor (Yahvé) dijo a mi Señor (el Mesías): Siéntate a mi derecha, hasta que yo ponga a tus enemigos debajo de tus pies.» Otro elemento interpretativo es que Jesús se identifica con «el Señor de David» y por tanto con el Mesías. El énfasis no está sobre la gloria de una corte restablecida en Jerusalén y por consiguiente en un templo, sino sobre la voluntad de Yahvé que escoge a Jesús para ser su lugarteniente («siéntate a mi derecha») y sobre la promesa de someter bajo su control a todos los oponentes que tiene.

«El concepto político y nacionalista de la misión mesiánica que los escribas sustentan es simplista».⁶⁴ Su descendencia física de David no es lo que importa. Lo fundamental es que él se llama el Señor de David, y eso transforma la manera de entender el reino mesiánico. Jesús «no va a rehabilitar la antigua visión imperial; más bien, la tradición davídica debe someterse a la autoridad del Mesías».⁶⁵ La cita del salmista subraya que la victoria mesiánica no será una batalla «estilo David» sino una intervención directa de Dios. Esto nos prepara para la batalla de la cruz, que destituye todos los anteriores «modelos mesiánicos».

⁶¹Myers, pp. 318-319.

⁶²Lane, p. 435.

⁶³Taylor, p. 593.

⁶⁴Lane, p. 438.

⁶⁵Myers, p. 319.

¿Por qué, si la gente oye de Jesús una refutación de sus sueños mesiánicos más preciados, lo escucha «con gusto» (v.37)? Marcos ha usado el mismo adverbio para describir la atracción fuerte que siente Herodes ante la proclamación de Juan Bautista (6.20). El evangelista capta la contradicción que existe en las lealtades de la muchedumbre; les gusta tanto que Jesús ataque a los grupos dominantes que pueden perdonarle las ideas raras que trae sobre el Mesías.⁶⁶ Esta última oración (v. 37b) bien podría servir de declaración introductoria en la siguiente perícopa.

¿A cuál Cristo seguimos?

¡Cuánto nos gusta ostentar una fe en una «causa exitosa»! Sobre todo cuando uno ha sido pobre toda la vida, le encanta señalar una catedral costosa como «mi iglesia». Hay feligreses que piden que su pastor «vista en buen traje» o aun maneje un automóvil de reciente modelo. Porque no queremos ser seguidores de un pobrecito ni creyentes en un fracasado. Quizá por eso uno de los pecados más sobresalientes de la iglesia protestante en nuestros días ha sido el triunfalismo. Preferimos mil veces los gritos del Domingo de Ramos a las tinieblas del Viernes Santo; los aplausos de miles de creyentes en un estadio que el «fracaso» de un minúsculo grupo de creyentes decididos a seguir a su Señor a toda costa. Pero aquí Jesús nos enseña que no podemos escoger el «modelo» de salvador que más nos conviene sino aceptar de las manos del Padre la salvación prevista en las Escrituras. No la corte opulenta de David, costada por victorias militares, sino el Siervo sufriente que rescata a muchos. Y eso implica seguidores del Siervo que compartan su suerte, discípulos que se sacrifiquen en bien de los necesitados.

3. Jesús abandona el templo (12.38-13.2)

a. Jesús acusa a los maestros de la ley (12.38-40)

Este episodio y el siguiente se complementan: los escribas ricos y las viudas pobres son, desgraciadamente, dos caras de una sola moneda. En primer término, Jesús advierte contra los escribas («¡cuídense!», «¡miren!», v. 38, como en 8.15 y 13.23 y 33), pero no tanto contra su doctrina como contra su práctica y su vana pretensión. Aunque habfa escribas nobles y de piedad auténtica, como grupo ellos aman el privilegio y el reconocimiento público. Esto se demuestra en su manera de vestir (ropas largas), de recibir saludos con todo respeto en el mercado, y de codiciar los asientos de honor en el culto y en las comidas estos hombres ostentan

⁶⁶Ibid.

la peor vanidad (v. 39).⁶⁷ Huelga decir que el Maestro que pide a sus discípulos que sean servidores y «los últimos» (10.42-45) desaprueba tales afanes.

En segundo lugar, ¿de dónde sacan los maestros de la ley su afluencia, pese al origen humilde de la mayoría de ellos?⁶⁸ De lo que cobran a las viudas cuando actúan de abogados para «proteger» sus derechos. Tal como vimos en el caso del corbán (7.9-13), la ley se presta a manipulación en manos de gente sin escrúpulos. Los escribas se consiguen una reputación de santos y piadosos, valiéndose de hacer largas oraciones en público, y así son nombrados administradores (no olvidemos que las mujeres se consideran indignas e incapaces de manejar los bienes de sus maridos difuntos). Pero muchas veces lo que hacen estos hombres es devorar más bien la vivienda de las viudas⁶⁹ (la viuda de Lc. 18.3 pide que se le haga justicia contra su «adversario», a lo mejor uno de estos voraces). El binomio robo/oración, establecido en este párrafo, nos prepara para el relato que sigue. Pero las palabras duras que concluyen éste son las más acuciantes del Evangelio: «Ellos recibirán mayor castigo» (cp. 9.42).

¿Somos nosotros también culpables?

Con bastante facilidad hemos sabido reorientar la invectiva de Jesús hacia los abusos en la Iglesia de Roma. No obstante, si estamos en lo cierto en cuanto a la intención de Marcos, los primeros receptores de este mensaje deben ser los discípulos de Jesús. Debemos interrogarnos a nosotros mismos respecto de la aplicación de este texto a nuestras propias vidas. Con demasiada facilidad podemos caer en la trampa de los títulos (reverendo aquí y doctor allá), de la vestimenta «profesional» (traje y corbata), de los puestos importantes y de la adulación de nuestros empleados y servidores circunstanciales. Si bien la mayoría de pastores y obreros apenas logran subsistir con lo poco que se les paga, hay algunos que se han hecho ricos robando el último bocado de la boca de las viudas y los huérfanos que ofrendan para su «ministerio». ¿Acaso éste no fue —y sigue siéndolo—, el pecado menos comentado de algunos «evangelistas electrónicos»? Las palabras de Jesús traen a nuestras mentes lo que dijo el profeta: «Coméis la grosura, y os vestís de la lana; a la engordada degolláis, mas no apacentáis a las ovejas» (Ez. 34.3). Para muestra, un botón, en el siguiente episodio.

⁶⁷Lane, pp. 439-440.

⁶⁸J. Jeremias, *Jerusalén...*, pp. 132-136.

⁶⁹Ibid., p. 134. Cp. J. Duncan M. Derrett, «'Eating up the Houses of Widows': Jesús' Comment on Lawyers?» en *Novum Testamentum*, N° xiv, pp. 1s.

b. La ofrenda de la viuda pobre (12.41-44)

Este episodio enlaza directamente con el anterior (viudas/viuda, vv.40 y 42) y nos prepara para la siguiente sección. El sitio de la oración de los escribas es el templo, y los costos del templo devoran los escasos recursos de los pobres (cp. 11.17 «ustedes han hecho de [mi casa] una cueva de ladrones»), de modo que el binomio robo/oración está siempre presente en este último episodio ubicado en el templo: un requiem triste por una institución vetusta. Lejos de adornar el relato con una viñeta pintoresca de una señora cuya «verdadera piedad» sobrepasa la «piedad» de los ricos, Marcos pretende condenar severamente el condicionamiento que los escribas han dado a los pobres. Las palabras de Jesús se entienden como un lamento, una desaprobación total del sistema de valores (que enseña en efecto que «no hay regalo demasiado costoso para la casa de Dios») y de los móviles de los maestros que los han inculcado.

Marcos ubica a Jesús sentado. Esta posición implica a menudo una actitud de juicio (en 2.6 son los escribas que se sientan para enjuiciar las acciones de Jesús con un hombre pobre). Jesús está sentado frente a los cofres, como dentro de pocos versículos (13.3) él estará sentado frente al templo, en ambos casos para emitir un juicio negativo. Podemos estar en el Patio de las Mujeres, donde 13 cofres en forma de trompeta rodean a los adorantes, o bien en la tesorería misma, en donde los donantes tienen que declarar al sacerdote encargado la suma que están depositando y el propósito del don, todo a la vista de los transeúntes.⁷⁰ ¿Por qué, si la señora vive en la pobreza tan abyecta (todo lo que tenía para vivir), no dio solo una monedita de cobre,⁷¹ en vez de dos? Una ley rabínica que se codificó en siglos posteriores puede dar la razón: en cuestiones de contribuciones al templo, uno tiene que dar «como mínimo dos monedas». ⁷² En todo caso, ese espíritu de querer «estatuir la generosidad» de los feligreses es lo que Jesús reprueba, y para subrayar el punto, él llama a sí a los discípulos (ausentes del relato desde 11.27) y preludia su enseñanza con el solemne «verdaderamente» (en griego, *améén*). Al mismo tiempo que aplaude la obediencia de esta pobre, el Señor critica a los ricos maestros de la ley por su oportunismo: «todos han echado dinero que les sobraba» (v. 44, BLA). El templo, repleto de riquezas millonarias, roba a la viuda indigente todo cuanto tiene. En vez de proteger a las viudas, las explota. Exasperado, Jesús sale del templo para no volver (13.1).⁷³

⁷⁰Schmid, p. 334; Taylor, p. 598.

⁷¹La moneda, *leptón*, significa literalmente «un pelado». Era la moneda más pequeña en circulación que, como Marcos explica, equivale a la mitad de un *quadrans* romano. *Ibid.*, p. 599.

⁷²Baba Bathra, 10b, citado en A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, p. 388, Eerdmans, Grand Rapids, 1950.

⁷³Myers, pp. 320-322.

¿Limosnas o sacrificio agradable?

Jesús muestra a sus discípulos el gran contraste entre la actitud mezquina de los feligreses pudientes y la generosidad de la viuda. Dejemos a un lado por el momento el legalismo que obligó a la viuda a ofrendar y pensemos en el significado de su desprendimiento. Ya hemos observado el contraste entre la actitud de un hombre rico y de un mendigo (10.22 y 50) de cara al llamado de Jesús. Las mismas contradicciones las podemos observar hoy en nuestras iglesias. Mientras los que más tienen ofrendan con mezquindad —como quien da una limosna a un Dios pordiosero— muchos hermanos pobres son capaces de poner en el plato de la ofrenda hasta su último centavo. La familia más pobre se siente feliz de colocar en el plato de un siervo de Dios el último huevo de su miserable gallina y el restante de arroz o fideos que era para la familia. También se aprestan a ceder su cuarto y cama para el visitante. Mientras tanto, los hermanos que tienen de sobra son propensos a olvidarse de las necesidades de sus pastores y obreros y a dejar que pasen hambre o busquen albergue en donde mejor puedan.

¿Templos lujosos o servicio a los pobres?

En el transcurso de los siglos, muchos «templos» lujosos han sido contruidos por los cristianos, y a menudo las contribuciones han empobrecido a sectores ya marginados. En la propaganda oficial hablamos de «la gloria de Dios» y de «los sacrificios que son de olor suave a Dios», pero en términos de sufrimiento humano, se nos va la mano. Martín Lutero, en su primera visita a Roma como monje, quedó muy mal impresionado por la suntuosidad de la enorme Iglesia de San Pedro, construida a costa de mucha hambre en toda Europa. Y los protestantes hemos tenido nuestros excesos también. El aparato religioso no tiene el derecho de enseñar a los feligreses que hagan grandes sacrificios cuando los dirigentes mismos viven en el lujo. Como vimos en el comentario a 12.38-40, el conocimiento de Dios no es necesariamente equivalente a la construcción de hermosos edificios, particularmente si esto se hace quitando el pan de la boca de hermanos necesitados (Jer. 22.13-16).

La vida de sus «pequeños» es preciosa a los ojos del Señor. Nuestros proyectos, aun cuando planificados «para la mayor honra de Dios», tienen que ajustarse a esta realidad. A la luz de la voracidad de los escribas en «comerse» las casas de las viudas, podemos entender por qué Jesús titubea antes de recibir como discípulo al escriba que «no está lejos» del reino (12.34).

¿Y para qué se sacrificó tanto esta viuda? La hermosura del templo

quedó tirada al suelo (13.2) pocos meses después de la publicación de Marcos. Lucas tiene también su manera de tildar de irónica la situación: la viuda entrega, junto con otros contribuyentes, su «ofrenda», y luego «algunos estaban hablando del templo, de la belleza de sus piedras y de las ofrendas que lo adornaban. Jesús dijo: ...Todo será destruido» (Lc. 21.4-6, VP).

c. Jesús anuncia que el templo será destruido (13.1-2)

Como de costumbre, los discípulos no captan la importancia de la última salida de Jesús del templo. Uno de ellos se maravilla más bien de la magnificencia del templo que él acaba de criticar. Y con cierta razón, porque la construcción impresiona, fruto de muchas décadas de labor y gastos astronómicos.⁷⁴ Claro que los humildes galileos, visitantes en esta pascua, no pueden menos que asombrarse por tanto oro y mármol que brillan a la luz del sol. Josefo nos cuenta⁷⁵ que algunas de las piedras medían 45 codos de largo por 5 de alto por 6 de ancho.

¡Qué difícil es negar la legitimidad de una institución cuyo tamaño físico y belleza estética son tan impresionantes! Pero Jesús devuelve el imperativo: «Maestro, mira qué piedras (B) y qué edificios» como una pregunta: «¿Ves estos grandes edificios?» (tocando así el tema de la ceguera que reaparece a menudo). Su propia apreciación es muy diferente: «Pues no va a quedar de ellos ni una piedra sobre otra. Todo será destruido». En la narración de Marcos, figurará de nuevo esta «destrucción del templo», en forma por cierto distorsionada, en la prosecución de Jesús por el Sanedrín (14.58) y como mofa al pie de la cruz (15.29). Pero en este anuncio (13.2) «será destruido» puede entenderse como una voz pasiva de la acción divina; Jesús no va a destruirlo, sino que será Dios mismo, y lo hará en respuesta a las oraciones imprecatorias de los cristianos de gran fe (ver 11.23-24).

Movimientos que se hicieron monumentos

Muchas instituciones y movimientos que comenzaron su vida honorablemente como respuestas a una necesidad histórica pueden cambiar con el tiempo, o dejar de mantenerse al día con las situaciones cambiantes. Podemos pensar, por ejemplo, en la circuncisión, o los sacrificios cruentos, o un hospital fundado por los misioneros, o un movimiento evangelístico. ¿Somos capaces de reevaluarlos como Jesús lo hizo con el estado-templo? Su eliminación puede causar mucho dolor e incompreensión, pero

⁷⁴J. Jeremias, *Jerusalén...*, pp. 30, 38-41.

⁷⁵Josefo, *Guerra...*, V, v. 6.

si su prolongación impide el avance de la obra, es mejor sacar el bisturí, o mejor dicho, pedir que Dios lo saque. En algunos casos, una reorganización puede rescatar los mejores elementos de la institución sin destruirla del todo; aparentemente en el caso del templo no resultó así.

4. Jesús y el discernimiento de los tiempos (13.3-37)

El sermón (13.3-37) con el que culmina la segunda campaña corresponde al sermón (4.1-34) al final de la primera campaña activa. Se pueden comparar como sigue:

Cuadro H

	TEMA	LUGAR APARTE	FORMATO	ADVERTENCIA	AUDITORIO
Primer sermón 4.1-34	reflexión sobre el ministerio	mar de Galilea	parábolas	«ffjense en lo que oyen»	la gente/ los discípulos
Ultimo sermón 13.3-23	cómo discernir y aguantar «el fin del mundo»	el monte de los Olivos	discurso apocalíptico	«tengan cuidado (miren); estén despiertos»	Pedro, Santiago, Juan y Andrés

Ambos mensajes tratan del reino de Dios y su impacto extraño sobre el mundo, y de las relaciones entre pasado, presente y futuro. Podríamos darles el título común «La paciencia revolucionaria».⁷⁶

a. Señales antes del fin (13.3-23)

Cualquier judío de la época diría que la ruptura radical que Jesús acaba de anunciar con el templo es una especie de «fin del mundo», y ahora le conviene instruir un poco más a los discípulos sobre la revolución mesiánica que él ha comenzado, con toda la subversión del sistema dominante que ello implica. Además, cuando Marcos escribe (67 a 69 d.C.), Palestina se halla estremecida por una insurrección, y los creyentes necesitan orientación al respecto. Los zelotes prometen echar fuera a los romanos a filo de espada y restaurar así las glorias de Israel. ¿Cómo debe reaccionar la comunidad de Marcos?

⁷⁶Myers, pp. 169-174 y 324-327.

El género apocalíptico

El género literario de este capítulo es el «discurso apocalíptico». Ya que hoy día no usamos comúnmente, fuera de un contexto religioso, la terminología de los apocalipsis, vale la pena repasar algunos principios de interpretación aplicables aquí. La palabra «apocalipsis» viene del griego como transcripción del vocablo que quiere decir «revelación», algo de lo cual se ha descorrido el velo (*kalips*). Un discurso, pues, que pretende ser apocalíptico reclama un alto grado de autoridad; lejos de ser una conjetura o teoría meramente humana, surge de una experiencia íntimamente carismática,⁷⁷ una visión o audición de lo alto, según la convención literaria, concedida a veces por la mediación de un gran santo del pasado que conduce al autor en un viaje al cielo o al futuro. En los libros judíos de este género, numerosos por cierto, que se publicaron entre 200 a.C. y 200 d.C., el «revelador» fue Moisés, Elías, Esdras o Enoc, preferentemente alguien de quien la tradición afirma que fue transportado al cielo «sin gustar la muerte». Aquí en Marcos, por supuesto, estamos en presencia de la tradición directamente ligada a Jesucristo, y él basta como fuente de revelación!

El contexto del discurso apocalíptico. En general, los apocalipsis se originan en situaciones desesperantes; de allí su tono teocéntrico, pesimista (en cuanto a soluciones humanas) y misterioso. Pero si tratamos de leerlos como «mapas turísticos del futuro», chocaremos directamente con la intención de sus autores.⁷⁸ Sí, tratan del futuro, pero más que nada, del presente y de las motivaciones actuales del lector. Son una subdivisión de la literatura que llamamos profética, cuyo fin principal es la denuncia de las injusticias del presente y el anuncio de la voluntad de Dios. Como hemos visto en Marcos 1.15, Jesús habla de la urgencia del ya. «Ha llegado el tiempo» es lo que proclama, «y el reino de Dios está cerca». En esencia, este pasaje «es proclamación y por ello habla desde el presente al presente».⁷⁹ No obstante, aquí en el capítulo 13 Jesús ya no está predicando públicamente que la gente «se vuelva a Dios para aceptar con fe sus buenas noticias», sino enseñando particularmente a un círculo de cuatro discípulos (aunque al final el auditorio se expande, v. 37) sobre las dificultades que se avecinan por creer en él.

El v. 3 establece un tono de confrontación. El monte de los Olivos (sede de Jesús en Jerusalén) está, en varios sentidos, frente al templo, y el Maestro se sienta para anunciar su veredicto, es decir, para aclarar el

verdadero sentido del estado-templo. Forman su auditorio los dos pares de hermanos (Pedro y Andrés, Santiago y Juan) mencionados en la primera página del Evangelio (1.16-20), aunque se han vuelto más obtusos que antes. Le preguntan «aparte» (recordemos que se trata de un apocalipsis, y la información tiene que ser un secreto, un descorrer del velo) dos asuntos: 1) cuándo ocurrirá la desintegración del templo, y 2) cuál será la señal de la proximidad de esta desintegración.

La doble pregunta prácticamente provee el bosquejo del sermón. Esta primera mitad (vv. 3-23) aclara que el tiempo de la guerra judía (66-70 d.C.) no es el tiempo final de la historia; la segunda mitad (vv. 24-37) echará luz sobre la naturaleza de las señales del fin. Todo el sermón gira alrededor del imperativo «tengan cuidado» (literalmente, «miren», vv. 5, 9, 23 y 33),⁸⁰ y Marcos ha dado a cada mitad una forma quiástica, o concéntrica.⁸¹ Por ejemplo, la primera mitad está enmarcada como sigue:

- (A) *Tengan cuidado* de que nadie les engañe;
- (B) *Porque vendrán* muchos haciéndose pasar por mí... y engañarán a mucha gente.
- (C) *Cuando tengan noticias* de que hay guerras... (vv. 5-7)
- (C') *Si entonces alguien les dice...*: «Miren, aquí está el Mesías»... no lo crean.
- (B') *Porque vendrán* falsos mesías... para engañar, a ser posible, hasta a los... escogidos.
- (A') *¡Tengan cuidado!*... se los he advertido... de antemano (vv. 21-23, VP).

En esta parte Jesús está empeñado en desmentir las *señales falsas* que podrían leerse en forma equivocada. Ni los pseudo-mesías (vv. 5-6), ni las constantes guerras, terremotos y hambres anuncian sin ambigüedad el fin esperado, la llegada definitiva del prometido reino de Dios. El v. 7 provee un lema para toda la triste letanía: «Así tiene que ocurrir; sin embargo, aún no será el fin». Este lenguaje de la predestinación («así tiene que ocurrir»), que da la impresión de que Dios haya establecido una agenda irrevocable, hay que interpretarlo con mucha atención a otros pasajes que hablan de la responsabilidad humana por los males que suceden. De otra manera, se podría atribuir a la voluntad de Dios la persistencia de hambres, guerras y otras catástrofes, cuando en realidad él nos ama y desea nuestro bienestar.

⁷⁷Ricardo Foulkes, *El Apocalipsis de San Juan: Una Lectura desde América Latina*, Nueva Creación, pp. 1-7, Buenos Aires, 1989.

⁷⁸Ver el análisis crítico de Schmid, pp. 337-338, de las diversas interpretaciones futuristas de Mr. 13. Ninguno logra captar el sentido integral del texto y a veces le hacen violencia.

⁷⁹Marxsen, p. 164. Pero no es un presente cronológico. El tiempo de Dios (*kairós*) se hace presente a lo largo de la historia y se actualiza entre nosotros hoy. Myers, pp. 339-340.

⁸⁰La conjunción «porque» después de los imperativos «mirad», «velad», «orad», etc. (hay 19 en total) introduce el elemento apocalíptico (bien conocido por el público) como elemento secundario y a manera de aplicación. Lane, pp. 445-446.

⁸¹Taylor, p. 606; Lane, pp. 447-448; Myers, p. 331. El paralelo (C) = (C') contiene el meollo del argumento. Sobre la estructura quiástica ver el comentario a 2.1-12.

Muchos de los conceptos apocalípticos expresados en este sermón se hacen eco de Daniel y otros pasajes del mismo género, de modo que Jesús (interpretado a través de la pluma de Marcos) puede referirse a un núcleo de acontecimientos convencionales que tienen que ocurrir, y hasta en cierto orden.⁸² Por ejemplo:

- a) la pregunta apocalíptica, «¿Hasta cuándo?» (13.4; cp. Dn. 12.6) = el gemido de los perseguidos (cp. Ap. 6.10);
- b) el horrible sacrilegio (13.14; cp. Dn. 9.27, 11.31 y 12.11; 1 Macabeos 1.54);
- c) la gran tribulación (13.19; cp. Dn. 12.1);
- d) trastornos cósmicos (13.24-25; cp. Am. 8.9; Jl. 2.10-11; Ez. 32.17; Is. 13.9-13 y 24.18-23);
- e) el Hijo del hombre (13.26; cp. Dn. 7.13-14; cp. 4 Esd.).

Tres veces en esta primera mitad del sermón aparece la idea de algo que «debe» o «no debe» ocurrir: «Así *tiene que* ocurrir» (v. 7), «antes... el mensaje de salvación *tiene que* anunciarse» (v. 10), «verán el horrible sacrilegio establecido en el lugar donde *no debe* estar» (v. 14, VP). Pero, como podemos notar por la forma negativa de la tercera cita, también suceden cosas que «no deben suceder» (es decir, que no contribuyen al bienestar de la humanidad), aun cuando Dios sigue controlando y permitiendo los acontecimientos. En otras palabras, hay misterios en el gobierno de Dios, anomalías que humanamente hablando no tienen explicación. En estos casos, más que nunca necesitamos una «revelación», un descorrer del velo.

Jesús continúa aclarando que muchas señales así llamadas no lo son. El surgimiento en Palestina de muchos que se llaman «mesías» no constituye una señal. Jesús mismo en su ministerio no ha hecho alarde de quién es. Lejos de reclamar ser el Enviado de Dios, o el «Yo soy» del Antiguo Testamento (cp. Ex. 3.14), él viene preguntando: «Y ustedes, ¿quién dicen que soy?» (8.29). No es su «estilo» andar con pretensiones ni usar títulos altisonantes.

Tampoco es útil para Jesús mantener estadísticas exactas sobre el número de guerras o de terremotos o hambrunas. Muchos escritores apocalípticos entienden estos vocablos simplemente como metáforas: son términos casi técnicos para movimientos sociales que desestabilizan la tranquilidad deseada. Por ejemplo, «una nación peleará contra otra» (v. 8) es un síntoma de la disolución social, según 3.24-25. Pero aún si se toman literalmente⁸³ y ¿no es cierto que en el caso de dos de ellos los seres

⁸²Es posible que Marcos se haya valido de una recopilación de dichos escatológicos de Jesús en la que Pablo también se apoyó (cp. la «palabra del Señor» en 1 Ts. 4.15). Lane, p. 449.

⁸³Durante los tiempos del Evangelio hubo guerras (la sublevación judía), hambrunas (Hch. 11.28), terremotos (Laodicea y Pompeia, 61 y 62 d.C.). Taylor, p. 608. Las ha habido también a lo largo de la historia.

humanos somos directamente responsables? ¿Quién inicia una guerra? ¿Quién planifica tan mal la siembra y la cosecha y la distribución de los alimentos, si no es el ser humano? Estas *dizque* señales no anuncian el fin, sino solo el comienzo, pero el comienzo de los dolores (v. 8).

El párrafo sobre las persecuciones (vv. 9-13) apela una vez más al tema de un juicio legal; arranca con la advertencia clave, *Cuidense ustedes mismos*, e introduce el término, repetido tres veces, «entregar», que describe la traición y el prendimiento hostil. Marcos ya definió la suerte de Juan Bautista en 1.14 («metieron a Juan en la cárcel»), que presagia perfectamente lo que sucederá a Jesús («el Hijo del hombre va a ser entregado en mano de los hombres», 9.31; cp. 10.33). ¿Y los discípulos? No les espera un lecho de rosas.

a) «[a ustedes] los *entregarán* a las autoridades» (v. 9).

b) «cuando los [prendan y] *entreguen*» (v. 11).

c) «los hermanos *entregarán* a la muerte a sus hermanos» (v. 12; cp. Mi. 7.6).

En todas las jurisdicciones legales (el Sanedrín,⁸⁴ las sinagogas, ante gobernadores y reyes) los seguidores de Jesús darán testimonio de él⁸⁵ y padecerán por causa de él (cp. Dt. 25.2-3). Pero todo este padecimiento llevará a un fin muy deseable: la misión a todas las naciones (ver la Conclusión de este comentario). Vale la pena subrayar aquí que esta profecía de la misión no garantiza, como muchos la interpretan, que la iglesia hallará leve y fácil la persecución y que, desde luego, la sobrevivirá. Esta interpretación es precisamente la que Marcos está rebatiendo en todo su Evangelio. Simplemente porque laboramos en la viña del Señor ¿estaremos protegidos de todo mal, resguardados de la muerte? Hubo también una inevitabilidad, y por tanto una importancia, en la misión de Juan Bautista, pero eso no le ahorró el golpe del verdugo que lo decapitó. Jesús aclaró ya (9.11-13) que «está escrito» en los libros sagrados que el ministro de Yahvé no puede «salvarse». Entonces, la persecución política de la iglesia señala, no el fin, sino el inicio de la verdadera misión de los discípulos, y al mismo tiempo muchos siervos perderán su vida física en el proceso.⁸⁶

«Es necesario que el evangelio sea predicado»

Volvamos al v. 10, una profecía de la tarea evangelística que nos gusta citar un poco fuera de su contexto. Para entenderlo hay que reexaminar el contexto que ya encontramos en 3.27. En ambos pasajes «antes» (gr.,

⁸⁴Puede referirse también a cortes locales de los judíos. Taylor, p. 610.

⁸⁵*Eis martúron autois* puede traducirse también «un testimonio contra ellos». Taylor, p. 611.

⁸⁶Myers, pp. 333-334.

«primero») es una palabra clave, como veremos a continuación:

a) «Ninguno puede entrar en la casa del hombre fuerte y saquear... si primero no lo ata y entonces podrá saquear» (3.37). b) «Y es necesario que el evangelio sea predicado primero a todas las naciones» (13.10).

Dicho de otra manera:

a) Para entrar en la casa del maligno y despojarle de sus cosas de valor, hay que atarlo primero.

b) Para que el fin (ver el v. 7) llegue, hay que evangelizar a todo el mundo primero.

Los dos textos se refieren al mismo proceso. ¿Hace falta atar a Satanás? Pues hay que cumplir la misión de la iglesia. Y contrariamente, las iglesias y los individuos que no comparten el evangelio no pueden entrar en la casa del maligno, mucho menos rescatar de sus garras a las víctimas de su astucia. En cuanto a b), muchos que se quejan de que la parusía parece alejarse más y más deben tomar a pecho la última frase; ¿quién tiene la culpa de este retraso?

Evidentemente, los cristianos se hallarán a menudo en líos con las autoridades, y en los procesos legales cumplirán su comisión de evangelizar en palabras que Dios, o sea el Espíritu Santo, les dará en el momento (vv. 10-11). Este Espíritu, el mismo que ungió a Jesús (1.8) pero que fue rechazado por los escribas (3.29), inspirará en los discípulos las respuestas idóneas. Porque «la guerra en los cielos» (Ef. 6.12) se pelea acá abajo, y muchas veces ante jurados humanos (ver el caso de Jesús en 1 Ti. 6.13, y cp. el comentario sobre 14.60-62). En un mundo «tranquilo y normal», los hermanos carnales se defienden unos a otros, y los hijos respetan y aman a sus padres (Ex. 20.12, «para que vivas una larga vida»), pero en el mundo en que los cristianos serán perseguidos, los lazos familiares se rompen (v. 12), y reina más bien la muerte.

Efectivamente, «una casa dividida contra sí misma... no puede mantenerse» (3.25; cp. Lc. 11.17). En medio del odio y el asesinato, el famoso refrán apocalíptico sigue en pie, «el que siga firme hasta el fin será salvo» (v. 13). A juzgar por este dicho, Jesús es, junto quizá con las mujeres creyentes, el único que sale ileso de las horas tristes de la Pasión. Falla Pedro; cae Judas en la trampa de la traición; sea la antigua familia carnal, sea la nueva familia de los cristianos, todos... dejan solo a Jesús y huyen (14.50). Pero ¡atención! ser salvo no quiere decir «ser protegido de la muerte», sino «vivir con integridad y fe en Dios los momentos más amenazantes» (ver 8.35).

¿*Rapto secreto*? Entonces ¿qué pasó con esta doctrina muy querida por muchos creyentes? ¿No vendrá el Señor Jesús «como ladrón que llega de noche» para arrancar a los cristianos de la historia y salvarlos de sus

perseguidores? Esta lectura muy singular y reciente⁸⁷ de 1 Ts. 4.15-18 no echa luz alguna sobre Marcos 13; ni en este «pequeño apocalipsis» ni en el Apocalipsis de Juan hallamos un rapto secreto (y hay otras maneras de leer 1 Ts. 4). Marcos, basándose en la tradición viva sobre Jesús, combate más bien cualquier concepto triunfalista de la «vida encantada». Al contrario, el discípulo obediente tiene que repetir la experiencia de Jesús, y dar así su vida por causa de él. Aun antes de llegar al punto de ser martirizado, el creyente no se dejará sorprender por la conflictividad, ni temerla; es connatural a la predicación del reino. La evangelización implica la persecución de tal manera que se lleva a cabo no «a pesar de ella», sino «en ella».⁸⁸

El sitio de Jerusalén. A partir del v. 14, los próximos dos párrafos enfocan más directamente el sitio de Jerusalén por los romanos (66-70 d.C.). Jesús prevé grandes sufrimientos para los habitantes de la capital, y acontecimientos portentosos. En esta relectura se basa en el libro de Daniel, cuyo autor fue uno de los pioneros entre los escritores apocalípticos. Cuando éste habla del horrible sacrilegio (Dn. 9.27, 11.31 y 12.11; cp. 1 Macabeos 11.54), se refiere al intento de Antíoco IV de desacralizar el templo en 168 a.C., y de impurificar con sus soldados invasores toda la ciudad de Jerusalén. Entonces, el término técnico se aplicó primero a los ejércitos gentiles que se meten en lugares sagrados —por ejemplo, para sacrificar un cerdo en el altar donde tales cosas no deben suceder (168 a.C.)— y sugiere aquí que algo parecido sucederá en el sitio de Jerusalén.⁸⁹ Marcos cuida su lenguaje, y no revela diáfananamente lo que quiere decir. Aunque en otros pasajes él ha comentado los sucesos editorialmente (por ejemplo, 7.3, 11 y 19; 14.9), esta vez va más allá y se dirige al lector en un paréntesis («el que lee, entienda», v. 14c) que no descubre demasiado el velo. ¿Estará preocupado de que, si su escrito cayera en manos hostiles de autoridades romanas, habría represalias contra la iglesia?⁹⁰ No sabemos, pero su dicción aquí es extraordinariamente críptica.

La revolución del reino

Hemos venido observando que la postura de Marcos con respecto a la guerra judía está bien matizada; recomienda que los cristianos no se

⁸⁷Esta doctrina surgió a principios del siglo XIX entre los seguidores de Juan Darby. Ni los padres de la iglesia ni los reformadores la conocieron.

⁸⁸Bravo Gallardo, p. 213.

⁸⁹El participio griego *estekóta* («puesta», v. 14b RV; «instalado», BLA; «erigida», BJ) indica una persona y no una estatua como la que Calígula intentó instalar en el Lugar Santísimo. Taylor, p. 617. Por cierto, los zelotas, «defensores» del templo lo profanaron «consagrando» en el lugar más santo a un payaso llamado Fani al sumo sacerdocio. Lane, p. 469.

⁹⁰El paréntesis... sería una pista para los cristianos, pero un enigma para los demás, para las «autoridades imperiales». Taylor, p. 617.

metan en alianzas con los zelotes (ultranacionalistas), que han convenido al resto de los judíos a rebelarse contra Roma, ni tampoco aliarse con los romanos, cuyo imperio ha traído mucha opresión a los pueblos de la cuenca mediterránea. Esta postura de aislarse de la política de ambos contrincantes causaría malos entendidos y hasta persecución de parte de ambos. Los zelotes llamarían antipatriotas a los cristianos, mientras que los romanos los considerarían desleales y sediciosos. Los que están en Judea estarán bajo mucha presión a hacer causa común con los zelotes, es decir, a defender a Jerusalén de «los invasores impíos»; a ser buenos patriotas. Pero Jesús advierte contra involucrarse en un proyecto montado al estilo David: un reino restaurado cuyo centro simbólico sería el templo.

Por tanto, en la atmósfera tensa de guerra, el sermón aconseja huir a las montañas (v. 14, cp. 1 Mac. 2.28). Para elaborar más pintorescamente sobre esta huida, los vv. 15-18 encarecen la prisa (no hay que bajar de la azotea de la casa ni regresar del campo de trabajo para recoger prendas de valor ni aun artículos de primera necesidad) y la consideración a favor de los débiles (las embarazadas y las mujeres que tengan niños de pecho). Este grado de tribulación se compara en los apocalipsis con «los dolores de parto del mesías». Todo está patas arriba; dos grandes bendiciones muy deseadas por las mujeres de tiempos veterotestamentarios, el embarazo y la cría de infantes, llegan a ser pesos mortales que amenazan la vida de inocentes (cp. Ap. 12.2, 4, 13 y 15). Aun la estación del año (pidan a Dios que esto no suceda en el invierno) puede estorbar la huida. Efectivamente, una multitud de cristianos, a juzgar por una tradición recogida por el historiador Eusebio, emigró de Jerusalén a Pel[li]a en Samaria en el 66, al estallar la revuelta.⁹¹ Si esta noticia es cierta, las palabras de Jesús, todavía no consagradas al papiro por Marcos pero conocidas por la tradición oral, ahorraron mucho sufrimiento a los cristianos que vivían en la ciudad condenada.

Pero la intención de este dicho puede ser más simbólica que histórica.⁹² Jerusalén es el centro del mundo para el judío. Cuando Jesús habla de huir, advierte que su destrucción implica el abandono de todo lo que representa la capital de Israel: la opresión, el amor al poder, el engaño bajo la máscara religiosa, etc. La «desolación» (v. 14, BJ) que causan los invasores en 70 d.C. significa el colapso del mundo religioso e ideológico de los judíos. Con todo, el lector de Marcos sabe que en 15.38 Dios mismo toma el primer paso en esa desolación, destruyendo el velo 40 años antes de la destrucción del templo. Desde 1.5, Marcos viene sacándonos paulatinamente de Jerusalén y su sistema embelesador. La retirada ahora debe ser completa.

⁹¹HIC., Vol. ii, pp. 47-48.

⁹²Myers, pp. 335-336.

Sube la temperatura apocalíptica en los vv. 19-20, que hablan de días de sufrimiento sin precedente en la historia y que aun en el futuro no serán igualados (cp. Dn. 12.1; 1 Enoc 80.2 y 4; 4 Esd. 4.26). En el v. 13, el sermón promete salvación a los que sigan firmes hasta el fin, pero en el v. 20 aclara que si no fuera por la intervención milagrosa de Dios, no se salvaría nadie. Tal como otros apocalipsis, este discurso presupone una agenda estrictamente controlada por Dios; en este caso, los días de sufrimiento previstos en dicha agenda serán acortados, gracias al gran amor que Dios siente por su pueblo escogido, los cristianos. Salvarse, entonces, tiene aquí una acepción particular y apocalíptica (cp. 8.35-36); más que sobrevivir físicamente, se refiere a permanecer en la voluntad de Dios y ser fiel hasta la muerte (cp. Ap. 12.11).⁹³

Señales del Cristo. ¿Cuáles son las señales del verdadero Mesías cuando viene? Aquí, a mitad del sermón (vv. 21-23), Jesús avisa a los discípulos cómo él piensa contestar su petición (v. 3) respecto a una señal. Como auténtico profeta, terminará el sermón sin ofrecer una sola señal unívoca. Con todo, la frase «engañar, a ser posible, hasta a los mismos elegidos», implica que algunos miembros de las iglesias destinatarias del Evangelio han caído en la trampa de apoyar la guerra contra Roma, seducidos por las pretensiones de unos dizque «mesías». Pero la contestación de Jesús es contundente: «¡No los crean!» Lejos de convencernos de dichas pretensiones, las señales y milagros que hacen los falsos mesías y falsos profetas son instrumentos de la mentira, rechazados ya por Jesús (8.11). El historiador Josefo nos habla de dos casos que ilustran este pseudo mesianismo: el primero fue Menahén, un sicario/zelote (ver 11. 6-10), y el segundo, Simón bar Giora, jefe de un movimiento entre campesinos galileos. Simón surgió como jefe guerrillero en el 68 y ascendió al puesto de rey, seguido de miles de admiradores además de un ejército grande; en el relato, Josefo destaca un buen número de paralelos con el ascenso de David, prototipo de la antigua tradición de «realidad popular». En el tercer año de la guerra, Simón entró en Jerusalén para desbancar a la coalición zelote y fue vitoreado «como salvador y protector» del pueblo. Aunque supo consolidar su poder, a la larga cuando Tito tomó a Jerusalén, Simón fue llevado a Roma, exhibido en una procesión triunfal, y ejecutado, como era la costumbre romana respecto a los reyes derrotados.⁹⁴ En su sermón Jesús contrasta resueltamente entre los judíos que convocarán a tomar la espada contra Roma por una parte, y sus propios seguidores, llamados al

⁹³Foulkes, p. 139.

⁹⁴Josefo, *Guerras...*, tomo I, libro II, xxviii. Aun durante los tiempos del Evangelio hubo caudillos, «profetas» y revolucionarios: Teudas, Judas galileo (Hch. 5.36,37), padre de Menahén, y «el egipcio» (Hch. 21.38). Josefo, *Antigüedades...*, xx, v, 1s; Bar-Kokba (132 d.C.) fue el primer caudillo antirromano en llamarse mesías. Cp. Taylor, p. 607.

camino de la cruz, por otra. Pero este camino de no-alineamiento con los poderes de este mundo ¿implica también neutralidad, inactividad, y aislamiento? La segunda mitad del sermón contestará esta pregunta, como veremos a continuación.

¿Una iglesia orientada al futuro?

Vivimos en días de mucho apocalipticismo, y esto acarrea varios problemas. Hay predicadores y autores que ofrecen mapas del cielo, por decirlo así, o que tienen calendarizado todo el futuro. Y los hay porque existe una demanda fuerte de parte del pueblo, una exigencia de conocimientos esotéricos y precisos sobre lo incógnito. Este sermón de Jesús cuestiona seriamente no solo la posibilidad humana de saber tales cosas (como veremos en el v. 32) sino la motivación de los que buscan con afán información de esta índole. Cuando montamos series de charlas sobre «la profecía», como las llamamos, ¿es porque queremos hacer la voluntad de Dios, no importa cuánto cueste, o porque queremos hacer alarde de conocer el futuro por ser estudiantes excepcionales de la Biblia? Cada cual tendrá que contestar para sí esta pregunta. Parece mentira, pero puede haber razones carnales para escudriñar la Palabra de Dios.

Por otra parte, la situación apremiante en Hispanoamérica —de pobreza, persecución y muerte— nos sugiere de por sí una cosmovisión apocalíptica, de modo que con toda naturalidad lanzamos la pregunta «¿Hasta cuándo, Señor?» Precisamente por eso surgió la manera de pensar apocalíptica; porque ayuda a los atribulados a construir mentalmente una nueva realidad en la que Dios sea visiblemente soberano. Nunca debemos echar a la basura esta bella herramienta, o mofarnos de ella; solo tenemos que usarla con humildad y sabiduría, bajo la guía de Jesús. Su mensaje aquí advierte contra la fiebre apocalíptica de «buscar señales» del fin del mundo o de la llegada definitiva del reino. Tal como los fariseos le «tendieron una trampa» al Señor pidiendo un milagro que probara que él venía de parte de Dios (8.11), nosotros podemos convertirnos en fanáticos que ponemos a prueba a Jesús con nuestra insistencia en ver a cada momento sanidades y el ejercicio de otros carismas, como demostración de que «Dios está en nuestro medio».

Por supuesto, la iglesia de Jesucristo está orientada al futuro. La gloriosa venida del Salvador es un faro que ilumina todas las páginas del Nuevo Testamento. Pero la gente del primer siglo veía el futuro como una extensión del presente, que era el momento más importante e influyente. En cambio, nuestra vida actual se organiza en función del futuro, que nuestra educación formal nos prepara para conceptualizar en detalle. El futuro es para nosotros una realidad previsible en gran parte. Tenemos que hacer un esfuerzo, pues, para meternos en el pellejo de los primeros

lectores; para ellos, el presente garantiza la cualidad del futuro, y la experiencia actual determina nuestras expectativas. En un sentido, Jesús manejó una conciencia profética sorprendentemente moderna, fruto de su íntima comunión con el Padre y pidió de sus discípulos algo análogo que se podría llamar «creatividad revolucionaria». El pasado no tiene que ser camisa de fuerza para el futuro, porque Dios en su soberanía abre nuevas posibilidades. Por tanto, los cristianos tenemos que ejercer «fe en Dios» (11.22) y pedirle «no con dudas sino creyendo que ha de suceder lo que decimos». Pero aquí, el futuro no nos viene automáticamente, sino con nuestra plena participación. Si supiéramos leerlo bien, todos los apocalipsis de la Biblia nos enseñarían la misma actitud de protagonismo activo.

El patriotismo del cristiano

En una época cuando el nacionalismo es un fenómeno que crece rápidamente y muchas iglesias «envuelven la cruz en la bandera nacional», buen número de cristianos debaten cuál debe ser la relación del creyente con su gobierno. Aquí el sermón da parte de la respuesta: nuestra lealtad a los dictámenes de un régimen está supeditada a los valores del reino de Dios (cp. Hch. 5.29). No tenemos que obedecer ciegamente las órdenes de gobernantes (a pesar de la interpretación común de Ro. 13.1-2 y 5), cuando ellos proponen agendas que no conduzcan al bienestar humano sino a la muerte (Ro. 13.3-4). En los días de la publicación de este sermón, a) el gobierno romano dice a los cristianos, «Ayúdenos a eliminar al partido zelote que se ha sublevado contra nuestros representantes en Jerusalén, y está llevando a todo el pueblo a la ruina»; y b) el liderazgo zelote, por su parte, insta a los cristianos: «Ayúdenos a quitar el yugo de los romanos que por más de ciento treinta años se han mofado del templo y de nuestra sagrada tradición». c) Jesús, en cambio, instruye a los suyos, «No cedan a las presiones de una parte o de la otra. Dios tiene un plan mucho mejor que estos dos, pero hay que buscarlo en medio de discordias, persecuciones y otros sinsabores. Sean creativos y revolucionarios a la vez».

Varias veces en el pasado, falsos profetas habían predicho que Dios salvaría a Jerusalén y su población; pero en una de esas ocasiones el profeta Jeremías respondió con audacia: «[Dios mismo] peleará contra [ustedes que habitan en Jerusalén] con gran despliegue de poder y con ardiente ira... [pero] el que salga y se entregue a [los invasores] no morirá» (Jer. 21.1-10, VP). A veces el que más ama a su patria no es el que más obedientemente cumple la voluntad de sus gobernantes, sino aquel que trae a colación las razones enseñadas por el evangelio de Jesucristo, aun cuando estas riñan con «la doctrina oficial» del partido en poder. Jesús

sigue en la línea de Jeremías y sufre el mismo destino (Mr. 12.8; cp. He. 11.36-37a). No tenemos derecho los cristianos de esperar una vida encantada, libre de dolores. Todo lo contrario; los discípulos hemos de sufrir políticamente y en muchos sentidos, al igual que los profetas, que Juan el Bautista y nuestro Señor.

Pero de ninguna manera sugiere Marcos la pasividad política, que en todo contexto apoya el statu quo y prolonga el poder, muchas veces opresivo, de los gobernantes. Más bien los cristianos, lejos de ser apolíticos, tienen que ejemplificar la buena nueva que Jesús trajo en palabra y acción y usar creatividad revolucionaria en la transformación de la sociedad. Con todo, el patriotismo en el creyente es una virtud, siempre y cuando vaya acompañado de una lectura inteligente de su coyuntura. Por eso, debemos pedir un espíritu perdonador (Mr.11.25) e ingenioso (13.-33).

b. El regreso del Hijo del hombre (13.24-37)

Todavía sigue subiendo la temperatura apocalíptica. Aparentemente Jesús usa el lenguaje de la temporalidad y sucesión lógica: «En aquellos días,⁹⁵ después de aquella tribulación... entonces verán... enviará sus ángeles... cuando veáis que suceden estas cosas, conoced que [el Hijo del hombre]... está a las puertas... no pasará esta generación hasta que todo esto acontezca» (vv. 24, 26, 27, 29). Paradójicamente, Jesús menciona las señales cuya búsqueda él mismo acaba de desaconsejar (sol y luna oscurecidos, las estrellas caídas, el temblor de las fuerzas celestiales). Por eso, antes de tomar al pie de la letra este lenguaje de la más estricta apocalíptica, debemos apuntar unas observaciones:

a) El resto del Evangelio nos enseña que Marcos está más interesado en el «momento decisivo» (*kairós*) que en la temporalidad (*krónos*). En muchos contextos figura esta *hora* o este *tiempo*; con su proclamación del evangelio Jesús anuncia la llegada del *kairós* (1.15): es el momento futuro para ayunar (2.20); es el presente cuando la comunidad cristiana asume su nuevo estilo de vida (10.30); no es la época en que se pueda pedir fruto a la higuera (11.13); es la estación para el cobro a los arrendatarios del viñedo (12.2); es el momento cuando el Espíritu Santo instruirá a los discípulos bajo persecución (13.11); y es la «hora» de la lucha en Getsemaní (14.35 y 41). Paralelamente, el uso de otros términos temporales («cuando X sucede, entonces Y acontecerá») muestra la misma ambigüedad y fluidez; el «momento» es muy impreciso y amplio. A la luz de esta evidencia en el resto del Evangelio, es difícil mantener que el vocabulario,

de por sí metafórico, del «pequeño apocalipsis» (cap. 13) se deba entender como una precisión del «horario» escatológico.

b) Lo mismo sucede con los términos «espaciales» que reflejan la oposición «arriba/abajo» implícita en la lucha entre el bien y el mal. Jesús, recién bautizado, combate a Satanás en la tentación (1.10-13); a Beelzebú en una conversación con los escribas (3.22-30), a Roma en el exorcismo de la «legión» (5.1-9), y a Satanás en la confesión de Pedro (8.32). En los procesos legales de los cristianos, el Hijo del hombre es a la vez defensor y fiscal (8.34-38), una profecía cumplida en su propio caso ante el Sanedrín (14.62). Si en la narración sobria de Marcos «arriba» y «abajo» asumen importancia metafórica, cuánto más en el sermón apocalíptico debemos pensar dos veces antes de tomar al pie de la letra la caída de las estrellas, por ejemplo. Cuando un escritor judío como Marcos quiere describir el combate contra el mal, echa mano de términos convencionales como «llamar a sus ángeles», sin obligarnos a entenderlos literalmente.

c) Mucho del lenguaje de 13.24-31 se inspira en el pasaje apocalíptico de Isaías 24-26, en que el binomio *cielo/tierra* (Is. 24.18 y 21) se compara con el binomio *alta ciudad imperialista/humildes campesinos* (Is. 25.2 y 4; 26.5-6). Además, cuando se abren «las ventanas del cielo, tiemblan los cimientos de la tierra» (24.18-19), y cuando los luceros del cielo sean castigados, los reyes de la tierra serán «encerrados en un calabozo» (24.21-22, VP). Marcos se siente autorizado a señalar la relación directa entre la caída de Jerusalén y la caída de los poderes del cielo. Cuando estos sean removidos de sus puestos altos, entonces el Hijo del hombre cosechará un mundo nuevo «desde los extremos de la tierra hasta los extremos del cielo» (13.27, cp. Dt. 30.4, LXX).

La ocasión de la Segunda Venida. ¿Con cuál acontecimiento del pasado o del futuro debemos identificar la Venida del Hijo del hombre? Sobre este punto hay mucha discusión entre estudiosos de la Biblia y de la teología. A juzgar por los vv. 24-27, la Venida culmina el proceso histórico como una especie de clímax, pero es difícil determinar en Marcos si es un acontecimiento histórico —quizá el último— o un concepto ahistórico («Cristo viene todos los días»). Como se ha hecho evidente, la óptica de este comentario es que Marcos se interesa más por la práctica histórica y menos por la teoría. La intención pastoral del autor lo lleva a instar a los lectores a cumplir la tarea inconclusa de los discípulos. La Venida, pues, podría identificarse con un momento triunfal de la historia sagrada,⁹⁶ digamos, con la resurrección de Jesús o el don del Espíritu en Pentecostés. Marcos parece arrimarla más a la destrucción de Jerusalén. Pero la vasta mayoría de cristianos evangélicos prefiere identificarla con un acon-

⁹⁵Esta es una expresión estereotipada de uso frecuente en contextos apocalípticos: Jer. 3.16, 18; 31.29; 33.15s; Jl. 2.28; Zac. 8.23.

⁹⁶Mr.14.62 («...veréis al Hijo del Hombre sentado... y viniendo en las nubes del cielo») implica que para Marcos la Venida acontece después del jueves santo.

tecimiento todavía futuro para nosotros. A estas tenemos que agregar otras dos posibilidades. 1) Marcos, por su manera apocalíptica de describir la crucifixión, convierte este «momento» también en la Venida del Hijo del hombre.⁹⁷ 2) Y al final del Evangelio (16.7) Marcos coloca la promesa críptica de una reunión en Galilea entre Jesús resucitado y los Once, un desafío al lector a llevar a cabo la comisión del Camino. Resumamos el abanico de posibilidades que nos deja Marcos:

Cuadro I
La Venida del Hijo del hombre

	A.	B.	C.	D.
ACONTECIMIENTO	crucifixión y tumba vacía	destrucción de Jerusalén/ templo	reunión con Jesús en Galilea	aparición visible ⁹⁸
FECHA	30 d.C.	70 d.C.	cuando leamos y practiquemos el evangelio	?

Dos fenómenos acompañan este advenimiento: 1) los poderes caídos verán su gran poder y gloria, y 2) por medio de sus ángeles, el Hijo del hombre reunirá⁹⁹ a sus escogidos¹⁰⁰ de los cuatro puntos cardinales. El primero nos recuerda particularmente la columna B arriba, y el segundo, la columna C. El segundo fenómeno sugiere el contrario de una gran dispersión (cp. Zac. 2.6), la renovación de todo lo que hay en el universo ya que los poderes han «caído» de su hegemonía. Entonces la reunión al final del Evangelio que devuelve a los discípulos a Galilea (16.7) evoca las primeras palabras del mismo escrito: «el principio» (1.1), la creación nueva (cp. Gn. 1.1). Se comienza de nuevo el viaje sobre el Camino, aquella lucha por la justicia en el único mundo que tenemos.¹⁰¹ Pero lejos de enseñarnos un esquema cíclico de la voluntad de Dios, las columnas A, B y C nos instruyen que para llegar a la meta D en la historia, tenemos que meterle el hombro. A) Tomaremos nuestra cruz y B) peharemos contra el reino satánico (C) en compañía de otros creyentes, colegas del Camino, para llegar (D) al desenlace de la historia. D está en las manos

⁹⁷Esta cualidad apocalíptica se extiende al relato de la tumba vacía (16.3-7), de manera que la resurrección se debe mencionar siempre como complemento necesario de la cruz.

⁹⁸Si recordamos que la Santa Cena prolonga y reúne la experiencia de la crucifixión y la aparición visible, entenderemos mejor el dicho de Pablo: «ustedes proclaman la muerte del Señor hasta que él venga» (1 Co. 11.26).

⁹⁹Cp. 2 Ts. 2.1.

¹⁰⁰Es decir, los que han aguantado sufrimiento (v. 20) y resistido las mentiras de los poderes (v. 22).

¹⁰¹Myers, pp. 343-344.

de Dios, pero no sucederá sin la cooperación nuestra en A, B. y C. Dado que el concepto del tiempo en el Evangelio no precisa el futuro tanto como el nuestro, las cuatro columnas no se distinguen nítidamente una de otra en el pensar de Marcos.

Con todo, el v. 26 señala la columna D como la finalidad de la historia humana, la intervención divina por excelencia. Sobre esta Venida, que llamamos *parusía*, diremos más en el comentario a 14.62, un texto que utiliza el mismo lenguaje apocalíptico. «Venir en las nubes» implica la ausencia del Potentado (cp. 13.35-36 y 14.25) y su regreso a distribuir galardones («reunirá a sus escogidos») y juicios (13.36).

¿Está hablando el autor de señales cuando se refiere a soles oscuros y ángeles enviados? Como para decir que no, él nos exhorta a aprender¹⁰² de una nueva parábola sobre un tema conocido, la higuera (ver sobre 11.13-14). Una vez más el lenguaje viene prestado de un apocalipsis de Isaías sobre la batalla cósmica: «Y el cielo se envolverá como un rollo, y todos los astros caerán como las hojas de una vid y como caen las hojas de una higuera» (Is. 34.4, LXX). Como en 11.13 las hojas de la higuera no caían si no estaban lozanas, como para ser visibles a distancia, Marcos cambia el énfasis de la comparación. En esa parábola dramatizada, la higuera que Jesús maldijo tenía hojas y nada más. ¿Qué aprendimos de esa enseñanza? Que Jesús había decidido repudiar el estado-templo, decisión confirmada por sus acciones contra el templo, y a esta serie de acontecimientos el sermón la llama, desde el v.4, «estas cosas». Entonces, en un argumento circular, Marcos dice en efecto, «Si la higuera frondosa simboliza el templo digno de condenarse, y la destrucción del templo inicia el tiempo final (v. 2 y 24-25), entonces la higuera frondosa anuncia el pronto cumplimiento del tiempo final».¹⁰³ El «cuando ustedes vean» del v. 14 (el horrible sacrilegio) se coordina con el «cuando ustedes vean» del v. 29 (brotan las hojas de la higuera). Esto implica que el antiguo sistema basado en el templo tiene que desaparecer para que amanezca la nueva era. El verano que está cerca quizá se refiera a la cosecha (cp. 4.26-29; la semilla crece en secreto, pero cuando el grano está maduro, se envía la hoz para la cosecha, cp. Jl.3.13; Ap. 14.14-15) sugerida por la reunión de escogidos en Mr. 13.27.

En todo caso, el sermón considera que la guerra judía provee una oportunidad para reconocer la mano de Dios; el *kairós*, el «momento de la verdad», ya está a la puerta. Es más, «esta generación» (RVR, o sea, «la gente de este tiempo», VP) no pasará a la historia antes del cumplimiento de estas profecías. Muchas cosas, antes vistas como permanentes, desaparecerán —el edificio y el culto del templo, por ejemplo— pero Jesús

¹⁰²«Aprender» y «discípulo» vienen de la misma raíz. El verbo solo aparece aquí en Marcos.

¹⁰³Myers, p. 345.

insiste que sus propias palabras no perderán su vigencia (para una ilustración, consúltese 8.32 y 38). Aunque al principio del sermón los discípulos pidieron una señal (13.4), él les ofrece más bien una parábola como respuesta.

Las palabras de Jesús no sugieren otro camino que el de la cruz (9.10, los discípulos deben recordarlas). Si las ponen por obra, sí sabrán reconocer el *kairós* cuando llega, aunque otros sigan ignorantes. Por medio de los paralelismos entre los vv. 32 y 33 (el día y la hora/el momento; nadie sabe/ustedes no saben, cp. 4.27), vemos claramente que toda calendarización del futuro es un ejercicio inútil. Solo los que abrazan la cruz de Cristo tienen ojos para ver que el Calvario no es una derrota, sino el centro de la historia y el triunfo sobre los poderes del mal (1 Co. 2.8); solo este género de discípulos sabe mantenerse despiertos y vigilantes.¹⁰⁴

Le queda a Jesús una última parábola (vv. 34-36), cuya interpretación no causa dificultades. Todos los criados tienen encomendada una tarea cuando sale de viaje el señor de la casa, pero en particular el portero es quien vigila la entrada. Lo que Jesús dice a los discípulos presentes, se lo dice a todos (es decir, todos somos porteros): ¡Manténganse despiertos! porque no sabemos cuándo va a llegar el Dueño. Las cuatro vigiliadas de la noche sugeridas como posibilidades en el v. 35 corresponden estrechamente a distintos momentos de la Pasión, momentos cuando los discípulos desgraciadamente no se mantuvieron despiertos.

a) *al anochecer* — la hora de la Última Cena (14.17) y el lapso después de la crucifixión (15.42);

b) *a la medianoche* — «noche» es el período general de la negación de Pedro (14.30);

c) *al canto del gallo* — hora específica de la negación de Pedro (14.30 y 72)

d) *a la mañana* — cuando el Sanedrín entregó a Jesús en manos de los romanos (15.1); y cuando las mujeres, y solo ellas, fueron a la tumba (16.2).¹⁰⁵ ¡Permanezcan despiertos! es un imperativo al centro del relato acerca de Getsemaní (14.34) que no fue acatado por los tres discípulos íntimos. ¡Y eso sucedió tres veces! En el esquema de Marcos, pues, vivimos ahora en la etapa Getsemaní, y lo que Jesús dijo a Pedro, Santiago y Juan nos lo sigue diciendo. Y ya que el hombre fuerte no es el verdadero Señor de la casa, podemos incorporar a la lucha para atarlo y liberar su domicilio.¹⁰⁶

La iglesia con sueño

¡Qué difícil es mantenerse despierto! Si como dice el refrán, el precio de la libertad es la vigilancia eterna, con razón tenemos muchas iglesias en América atadas de pies y manos y sujetas a una variedad de «hombres fuertes». En el cap. 4 Marcos menciona varios somníferos: pruebas o persecución por causa del mensaje, los negocios de este mundo, y el amor por las riquezas y posesiones (4.17-19); y en 8.15-21 señala, en forma más velada, «la levadura de los fariseos y la levadura de Herodes» como un estorbo a la vida cristiana. La lista se podría prolongar. Pero hoy día identificamos estos y otros factores con nombres modernos: la seguridad emocional, el futuro garantizado, diversiones caras, aislamiento de contactos con los pobres, religiosidad ostentosa, buena reputación, etc.

Estas cosas conducen a la somnolencia, entorpecen nuestros sentidos y dan un falso aire de seguridad y bienestar. Por eso la parábola del portero vuelve a enfocar la importancia de la vigilancia, de combatir el sueño. La ausencia prolongada del jefe tiende a aumentar la despreocupación de los empleados. Por tanto, estos necesitan una mejor «lectura de las señales» para no caer en la torpeza. Pero el «estar a la puerta despierto» no implica el escrutinio constante de los cielos. Las señales del regreso del Amo de la casa son humanas e históricas, y cada cual como portero tiene que aprender a leerlas. Muchos creyentes dirán, «Pues ¿qué ventaja tenemos los lectores de la Biblia si Jesús, en vez de dejarnos una señal, solo nos dice ¡Permanezcan despiertos!?» Pero el Señor mismo vivió bajo esa limitación humana; aun siendo Hijo de Dios, «no sabía el día ni la hora», y sin embargo se entregó a la tarea que el Padre le encomendó, hasta las últimas consecuencias.

B. En Jerusalén: Traición y pasión (14.1-15.47)

1. La sombra de la cruz (14.1-52)

a. Conspiración para arrestar a Jesús (14.1-2)

Terminado el sermón escatológico, el relato de la Semana Santa continúa inexorablemente. Nos acercamos a la Pascua, la fiesta más importante del calendario judío.¹⁰⁷ Para Marcos y sus destinatarios cristianos, el aspecto

¹⁰⁴Algunos manuscritos agregan «y oren», quizá copiado de 14.38. TCGNT, p. 112.

¹⁰⁵R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark*, pp. 53-54, Clarendon Press, Oxford, 1950.

¹⁰⁶Myers, pp.346-348.

¹⁰⁷Sobre la pascua judía y si Jesús la celebró, incorporando nuevos elementos, o instituyó una nueva celebración, ver Schmid, pp. 362-363, 371-373.

pascual más interesante es que entonces *se come el pan sin levadura* (14.1 y 12).¹⁰⁸ El presente capítulo relata la historia de dos comidas privadas que iluminan el sacrificio de Jesús (14.3-9 y 12-25). Forman los dos panes de un típico emparedado marcano. Para enmarcar la primera, Marcos elabora el tema de la conspiración; en vv. 1-2 los jefes del Sanedrín buscan atrapar a Jesús para arrestarlo, y en vv. 10-11 Judas se ofrece como traidor. El v. 2, cuya interpretación es difícil,¹⁰⁹ indica que el Sanedrín tendrá que cambiar su plan de encarcelar a Jesús cuando hubiera pocos peregrinos en Jerusalén. La oferta de Judas adelantará la fecha del prendimiento, lo que subraya la soberanía de Dios en determinar el momento (*kairós*) de la muerte de su Hijo. Reflexionaremos sobre la traición de Judas con los vv. 10-11.

b. Una mujer derrama perfume sobre Jesús (14.3-9)

Betania, aldea cercana a Jerusalén, forma el telón de fondo para esta narración acerca del entierro de Jesús que se avecina. Muchos eslabones narrativos en este pasaje se hacen eco de temas ya conocidos en el Evangelio:

1) La mesa de Simón *al que llamaban el leproso* nos recuerda que Jesús rompe con muchos tabúes socio-religiosos (ver la sanidad del leproso, 1.40-45).¹¹⁰ 2) La protagonista es una mujer, aparentemente audaz y aun acomodada (el perfume de nardo puro es *de mucho valor*),¹¹¹ que sirve de modelo a otros discípulos (cp. la fe de la mujer en 5.25-34, la incredulidad del hombre de muchos bienes, 10.17-22, y la lealtad de las mujeres al final del Evangelio, 15.40-41 y 47; 16.1-8). Marcos entiende que las mujeres nos dan un doble paradigma a los demás discípulos: a) el servicio, y b) la capacidad de «aguantar» la cruz. Quizá dada esta cualidad ejemplar, la tradición ha omitido adrede el nombre de la mujer.¹¹² 3) Como el gesto de ella se discute, la controversia está construida como otras en que Jesús defiende a los débiles (un paralítico, 2.1-12; los niños, 10.13-16). Paralela-

¹⁰⁸Para la acepción que Marcos le da a la «levadura», ver comentario sobre 8.14-21, donde se comparan los dos milagros de la multiplicación de «panes» (6.30-44 y 8.1-10).

¹⁰⁹La frase «no durante la fiesta» deja sin especificar cuando los sanedrístas se proponían arrestar y procesar a Jesús, si antes o después de la fiesta. La traición de Judas parece haber precipitado el arresto y procesamiento de Jesús. Cp. Taylor, pp. 388-389; ver Schmid, p. 365; y también Lane, p. 490.

¹¹⁰Simón el leproso (es decir, el que fuera leproso) debe haber sido una persona conocida en la comunidad cristiana primitiva. Probablemente no sea la misma persona que Simón el fariseo (Lc. 7.36, 43-44). Schmid, pp. 364.

¹¹¹*Nárdos*: un perfume costoso que provenía de una planta de la India; *alábastros*: «un frasco redondo sin asas para guardar perfumes y hecho muchas veces de alabastro», una piedra blanda de color crema. Taylor, p. 641. Cp. DIB, pp. 18, 442-443.

¹¹²Myers, pp. 359. Aunque la tradición occidental ha querido identificar a la mujer con María Magdalena (Lc. 8.2) y con la mujer pecadora de Lucas 7.36-50, la tradición oriental siempre las mantuvo separadas. Schmid, pp. 355-366.

mente con el caso de los niños, él alaba el gesto de esta mujer; los socialmente «más pequeños» llegan a ser «los mayores» en el reino. 4) Quedan anónimos los presentes *que se enojan*, pero hacen un papel similar al de los discípulos que tantas veces entienden mal la situación y protestan por nada (por ejemplo, 10.13-16).¹¹³ Al menos la objeción aquí parece basarse en la postura de Jesús respecto de los acomodados («vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres», 10.21; las ofrendas de los ricos no significan gran cosa, 12.42).

El acto simbólico de esta mujer inicia la serie de acontecimientos (cap. 15) que revelan la realeza de Jesús. Los profetas del Antiguo Testamento ungían la cabeza del rey judío, de manera que este gesto (de parte de una mujer!) debe haber causado sorpresa como un reconocimiento público, una señal del papel mesiánico de Jesús.¹¹⁴ Pero lo que Jesús percibe y aprueba con entusiasmo es la comprensión que ella tiene de ese papel; ella no es triunfalista, sino que reconoce, en la interpretación de Jesús (y a diferencia de los discípulos varones), que el camino seguido por Jesús pasa por un *entierro*. Eso equivale a entender *el evangelio*; de aquí en adelante ella *será recordada* en la predicación del mismo, una actividad que llenará *el mundo* de un mensaje para gentiles y no solo para judíos. El cuidado que ella ha mostrado por *el cuerpo* de Jesús también nos prepara narrativamente para el relato de la Santa Cena, en que ese cuerpo llega a ser un eje simbólico para la comunidad creyente.

¿Cómo podemos dar regalos a Jesús?

Para la gente que cree que dar limosnas basta, este relato siempre ha sido un enigma. Hasta lo citan para probar que «a los pobres siempre los tendremos entre nosotros» (v. 6), aunque ello signifique tolerar y prolongar esa pobreza. Pero se equivocan. Desde luego, cuando Jesús cita la ley de Dt. 15.11, sus oyentes tendrían bien presente el contexto del pasaje: «Debes ayudar [al pobre] siempre y sin que te pese, porque [así] el Señor tu Dios te bendecirá... [Desgraciadamente], nunca dejará de haber necesitados [aun] en la tierra [santa], y por eso yo te mando que seas generoso con aquellos compatriotas que sufran pobreza y miseria en tu país» (VP). Tal vez en Betania Jesús alega (implícitamente) pertenecer a esa masa de pobres: es el convidado de un leproso y está encaminado hacia la muerte. Pero en todo caso, su cita del texto veterotestamentario confirma a los objetores del acto de la mujer en su preocupación por los pobres. ¡Esa condición de pobreza seguirá en pie por muchos años, aun cuando Dios se opone rotundamente a ella! El Maestro no les confirma, sin embargo,

¹¹³El «despilfarro» no es únicamente del perfume, sino también del frasco roto.

¹¹⁴Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, Crossroad, New York, 1984, p. xiv.

en su opinión de que la limosna, la caridad religiosa, cumpla adecuadamente con el deber de ayudar a los pobres.

El argumento del Señor distingue entre la cuestión de estructuras (la pobreza «permanente») y el gesto personal de la mujer, que ha comprendido aquel lugar común de la sociedad hebrea: se puede bien hacer derroche de lujos en un funeral.¹¹⁵ La crisis de la muerte de un ser querido puede y debe interrumpir el flujo rutinario de nuestras costumbres; y ahora se trata de un costoso favor hecho a él personalmente, que no siempre tendremos a mano para atender. Pero detrás de este argumento discernimos otro: Jesús se identifica de tal manera con los pobres de todos los siglos (Mateo habla así de esta solidaridad: «todo lo que hicieron [ustedes] por uno de estos hermanos míos más humildes, por mí mismo lo hicieron», Mt. 25.40, VP)¹¹⁶ que cuando «hemos hecho lo que hemos podido» por ellos, estamos haciéndolo por él.¹¹⁷ Esto implica que nuestra tarea de mostrar amor al Señor Jesucristo pasa directamente por los pobres en nuestro derredor. A él *no lo tenemos* corporalmente en nuestro medio; a ellos sí, y podemos *hacerles bien cuando queramos*. Con gran claridad Jesús nos invita a hacer esta sustitución. «¿Me aman? Muy bien,¹¹⁸ esfuércense por mejorar la condición de los olvidados y oprimidos». Lejos de introducir «ideologías extrañas» y «la política» en nuestra práctica, los hispanoamericanos estamos obedeciendo puntualmente la enseñanza de Jesús al preocuparnos por este sector de la sociedad.

Este relato muestra el otro lado de la moneda de la escena que involucra a la viuda pobre (12.41-44); como pastores, no podemos instar a enormes sacrificios de parte de los indigentes. Pero cuando los hermanos de cualquier clase social quieren ofender «para servir a Aquel que se nos dio sin reservas en la cruz», tenemos que defender su derecho a hacer derroche.

c. Judas traiciona a Jesús (14.10-11)

Como genio editorial que es, Marcos yuxtapone la generosidad de la mujer con la traición mezquina de Judas.¹¹⁹ Los evangelistas nunca pueden explicar adecuadamente los móviles del traidor; como boquiabiertos repiten que él es *uno de los doce*. Aunque la religiosidad popular latinoamericana lo ha convertido en chivo expiatorio, único responsable de la entrega de Jesús a las autoridades, y las películas de Semana Santa

lo han convertido en zelote(!) que quiere forzar la mano del Maestro, nuestro relato es más sobrio. Evidentemente, los discípulos comienzan aquí una fase clandestina de su tiempo en Jerusalén y se esconden de las autoridades, de manera que la iniciativa de Judas cae de perlas en las aulas del poder. En cuanto a Jesús, es un fugitivo; la oscuridad de Getsemaní proveerá el momento oportuno (*eukaíros*) para caerle encima.

La traición de Judas y nuestras traiciones

Marcos deja en la más profunda oscuridad las motivaciones de Judas, el traidor. De hecho, ni siquiera nos dice cómo y cuándo se efectuó el acto nefasto. Es Juan quien aporta la motivación de la avaricia (12.4-6) y quien acota que Judas se había apartado de Jesús, si no físicamente, en su espíritu, mucho antes de su traición (Jn. 6.70), tal vez desilusionado por la falta de ambición política del Maestro. Con todo,

sigue siendo un problema cómo [Judas] pudo sustraerse al efecto de un contacto de años con Jesús. Un secreto insoluble sigue siendo sobre todo por qué Jesús llamó como discípulo suyo a este «hijo de la perdición» (Jn. 17.12) y le eligió en el estrecho círculo de los doce. Y el fundamento «teológico» que Jesús mismo alega para justificar la acción: que tenía que suceder según el decreto de Dios expreso en la Escritura (14.21), ni soluciona el enigma psicológico, ni absuelve de su responsabilidad al autor.¹²⁰

Si la traición de Judas nos parece inexplicable, no debemos perder de vista las veces en que nosotros —creyentes, iglesias— habremos vendido a nuestro Señor tal vez por mucho menos razón y dinero (Mt. 26.15). Cuando por un afecto ilícito o por amor al dinero volvemos las espaldas al evangelio, traicionamos a Jesús. Si vendemos la integridad de nuestra fe bíblica por ambición al poder eclesiástico, por alcanzar fama o quedar bien con nuestras fuentes de ingresos (o bien para mantener incólume el statu quo religioso, económico o político que nos beneficia mientras aplasta a tantas personas indefensas) traicionamos y vendemos a Jesús. Estas traiciones, como la de Judas, no son, al fin y al cabo, tan sorprendentes. Satanás nunca descansa en su guerra sin cuartel contra Dios y su reino. Lo que sí es difícil de explicar es la misericordia y paciencia de Dios con nosotros, aun cuando le negamos y traicionamos. Judas también podría haber encontrado perdón si lo hubiera buscado de Jesús.

¹¹⁵Lane, pp. 493-494.

¹¹⁶Ricardo Foulkes, Mateo habla de esta solidaridad: («...por mí lo hicieron»), de «La Gran Comisión» Mateo 28.16-20, leído en su contexto». *Vida y pensamiento*, Vol. vii, Nos. 1 y 2, enero-diciembre, 1987, pp. 47-67.

¹¹⁷Cp. Pronzato, Vol. iii, pp. 19-20.

¹¹⁸Cp. Jn. 21.15-17.

¹¹⁹Lane, pp. 495-496.

¹²⁰Schmid, p. 368.

ch. La Cena del Señor (14.12-25)

Pero antes de la traición, tiene que celebrarse la segunda comida del cap. 14, la «última cena» de Jesús, como decimos. Este relato, estudiado exhaustivamente por biblistas y teólogos de diferentes persuusiones,¹²¹ es un microcosmos de la teología de la salvación de Marcos.

Como en la entrada de Jesús en Jerusalén (11.1-6) los preparativos que él hace por medio de sus discípulos (14.13-16) enfocan la presciencia y autoridad del Maestro. Hemos de suponer en cada caso que él ha hecho contacto previo con el dueño del burro o del cuarto donde va a comer con sus discípulos la cena de Pascua.¹²² En este último caso la clandestinidad de sus desplazamientos da nueva importancia al secreto guardado.

Los judíos sacrifican los corderos de Pascua¹²³ en el templo el día 14 de Nisán (según Jn. 19.31, Jesús, «el Cordero de Dios», es sacrificado precisamente en ese día y hora; los evangelios sinópticos fechan la crucifixión más bien el 15 de Nisán, pero los cuatro concuerdan en que el día es el viernes. En todo caso, la Cena cae jueves en la noche). Si para Marcos el sistema cruento del templo ha sido completamente superado ¿por qué menciona el dato? Probablemente para contrastar la celebración vetusta en el altar de sacrificios con la nueva celebración en que los cristianos honramos a Jesús. Marcos, habiendo descrito largamente los preparativos para la noche¹²⁴ (vv. 12-16) y creado la expectación de un relato detallado de cena, condensa en pocas palabras, y *preparan la cena de Pascua*, la actividad diaconal. Ni sabemos cuál es el menú; ha desaparecido el cordero, por ejemplo.¹²⁵ Todo de aquí en adelante se concentra en las palabras de Jesús (cp. 13.31), porque el relato ha tomado más la forma de la Santa Cena practicada en las iglesias que de la Pascua judía.¹²⁶

El v. 17 («con los doce discípulos») nos asegura que Judas está presente cuando el Señor anuncia que uno de los comensales se ha vuelto «oreja» de la oposición. En otras palabras, Jesús no ignora el plan funesto y podría escaparse fácilmente de la red tendida por Judas, si quisiera. También da oportunidad al traidor a cambiar de plan y apela directamente a su

¹²¹Uno de los manuales más útiles de X. León-Dufour, *La fracción del pan: Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983, especialmente en las pp. 237-258. Sobre los paralelismos con 1 S. 10. 1-16 y Mr. 11.1-6, ver Taylor, p. 647.

¹²²La tradición jurídica judía establecía que las casas eran consideradas como bien común de todo el pueblo, por lo que los dueños de dichas casas estaban obligados a poner gratuitamente a la disposición de los forasteros los aposentos que estuvieran disponibles para la celebración de la cena pascual. Schmid, p. 369.

¹²³Aunque no hay total acuerdo sobre el asunto, parece evidente que la cena que Marcos relata es, en efecto, la Pascua judía. Lane, pp. 447-448.

¹²⁴Jesús lo tiene todo pensado. Los discípulos reconocerán en la calle al hombre que lleva un cántaro de agua, porque ese trabajo es de mujeres en la sociedad judía. Taylor, p. 649. Cp. Lane, p. 499.

¹²⁵En la pascua se come pan de ácidos, hierbas amargas, verduras, fruta cocida y un cordero asado. Lane, pp. 501-504.

¹²⁶Pronzato, vol. iii, p. 30.

conciencia con la siguiente alusión al Salmo 41.9: «Hasta mi amigo íntimo en quien yo confiaba, *el que mi pan comía*, levanta contra mí su calcañar» (BJ). El v. 20 parafrasea la cita del salmo («que está mojando el pan en el mismo plato que yo», VP); nadie debe violar la intimidad de la mesa, porque cuando dos personas mojan juntos el pan, hacen en silencio un pacto inquebrantable de respeto mutuo. Vale recordar en este contexto la proximidad física de los comensales. Todos reclinan sobre el codo y oyen las conversaciones vecinas. La reacción de los doce a la acusación del Señor muestra dos cosas acerca del grupo: 1) el deterioro de su solidaridad (aunque al menos no preguntan «¿Será Fulano?») y 2) su carencia de sospecha de Judas. Cuando Jesús reflexiona (v. 21) sobre su papel («el Hijo del hombre»)¹²⁷ y el de Judas, no habla con resignación ni resentimiento. Tampoco se refiere a una predestinación inexorable («como está escrito» v. 21, BJ); él mismo ha incurrido por sus decisiones libres en la hostilidad oficial que le amenaza, y Judas, igualmente libre, ha hecho un contrato lucrativo cuyo costo para él no tiene medida: «Hubiera sido mejor para él no haber nacido» (vv. 21; cp. 8.36-37, VP, «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si pierde la vida? O también, ¿cuánto podrá pagar el hombre por su vida?») Para entender el dilema de Judas, hay que separar su acción (juzgada como culpable) del resultado de dicha acción (que cumple el plan de Dios). Lo que la profecía prevé es nada más que un íntimo del Salvador hará posible la salvación traicionándolo; en cuanto al traidor y su libre albedrío, «¡ay de aquel!» (v. 21).

¿Peleo contra la voluntad de Dios?

Algunos lectores del sermón escatológico entienden que «es la voluntad de Dios» que haya guerras, terremotos, hambre, etc. (13.7-8), y se preguntan «¿Por qué trabajo yo a favor de la paz y estabilidad en Centroamérica (o en algún otro lugar del mundo), y por la justa distribución de los bienes con miras a eliminar el hambre, si estas lacras que combato señalan la pronta venida del Señor? ¿No estaré peleando contra el plan divino?»

Quizá la enseñanza de Jesús sobre Judas nos ilumine para enfocar mejor la pregunta. ¿Está contento Dios cuando Judas comienza a consultar con los líderes del templo? ¿Se sonríe, satisfecho de que, punto por punto, las profecías de los salmos se vayan cumpliendo? Y cuando Judas se acerca a Jesús en Getsemaní para darle el beso fatal, ¿se alegra Dios, diciendo «¡Ahora sí! Está escrito, y ya todo ha salido como estaba previs-

¹²⁷Sobre «Hijo del hombre» como el Siervo Sufriente de Yahvé ver los comentarios a 2.10 y 8.38.

to»? No, las acciones del Iscariote apestan, y no hay en él ninguna compulsión irresistible para llevarlas a cabo. El lleva por la eternidad el peso de sus propias decisiones.

No, las relaciones humanas que Dios quiere no incluyen el atrapamiento y la entrega de una persona inocente. Tampoco se incluye en la voluntad de Dios el sufrimiento físico y moral de grandes poblaciones, ni siquiera de un individuo. Con todo, «el Hijo del hombre va, según está escrito de él» (v. 20). En otras palabras, la oposición a Jesucristo es mala y los malhechores que producen el conflicto son juzgados por Dios, pero la voluntad divina se cumple en la arena de dicho conflicto. ¡Adelante con el trabajo en pro de la paz y en contra del hambre!

La advertencia, pues, que Marcos comunica por medio de esta introducción a la Cena misma es la siguiente: nadie puede comer con Jesús (= asumir los lazos del discipulado) sin encarar la posibilidad de traicionarlo. La entrega del Señor es un crimen que se inicia desde adentro, desde el círculo de sus compañeros más allegados.

La explicación del relato

La Santa Cena continúa la serie de relatos de comidas en que preside Jesús, y especialmente las dos multiplicaciones de panes y pescados en 6.30-44 y 8.1-10. En las tres ocasiones llevan los doce un papel activo («¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de Pascua?», v.12), como para sugerir que hay un eslabón entre el discipulado y la comida. Pero en las multiplicaciones hay énfasis en el poder milagroso del Señor, mientras que en el aposento alto su poder está atenuado. Aquí la comida evoca más bien su prendimiento, muerte y resurrección.

El v. 22, como el 17, menciona el acto de *estar comiendo*; así forman dos introducciones a diferentes temas. A veces llamamos los vv. 22-25 «las palabras de institución» de la Santa Cena, aunque los evangélicos tendemos a preferir la versión paulina en 1 Co. 11.23-26, o las de los otros sinópticos (Mt. 26.26-29; Lc. 22.14-20; Juan no narra nada sobre la institución de la Cena). Marcos relata con sencillez cómo Jesús reparte el pan (15 palabras griegas) y luego la copa (51 palabras). Tal como los relatos emparentados de la multiplicación de pan (caps. 6 y 8)¹²⁸ conducen a controversias porque los discípulos «no entienden» (ver 8.14-21). Aquí en la Cena el Señor explica repentinamente el sentido del pan: «Tomen, esto es mi cuerpo» (v. 22), sin mucha esperanza de que entiendan de buenas a primeras las implicaciones lejanas de una palabra tan porten-

¹²⁸El rasgo común más notable es la secuencia de los verbos: «tomar», «bendecir», «partir» y «dar». Pero en este párrafo de la Cena, Marcos cambia abruptamente de estilo; en vez de narrar, como siempre, de una manera directa y sencilla, adopta aquí un tono solemne y estilizado que revela la influencia de fórmulas litúrgicas.

tosa. Ellos, siendo judíos, sí entienden que el padre de familia, cuando a diario reza sobre el pan, luego lo parte y extiende a cada miembro de la familia un pedazo, da a entender que cada familiar recibe en el acto de comer la bendición pedida. El «amén» que dicen al unísono y el comer juntos el pan bendecido une a los individuos en un compañerismo de mesa.

Esta vez, sin embargo, Jesús no instruye a los doce a que «repartan el pan entre la gente» (cp. 6.41; 8.6); esta cena es para *ellos*. Otra diferencia consiste en el énfasis aquí en la muerte y la ausencia del Señor (cp. los vv. 7-8: «ha perfumado mi cuerpo de antemano para mi entierro; pero a mí no siempre me van a tener»), énfasis que será más claro en el dicho sobre la copa.

Tras un dicho bien escueto sobre el pan, Marcos se extiende mucho más sobre el dicho paralelo: «Esto es mi sangre del nuevo pacto» (alianza, v. 24). La copa también es para los discípulos; antes él había prometido una copa que pronto define como un bautismo (10.39; ver 1.8). Marcos aclarará en 14.36 que esta copa se refiere al testimonio que uno da al padecer sufrimientos a manos de los poderes malignos. Por consiguiente, a) la copa única llega a ser el centro de la vida simbólica¹²⁹ de la nueva comunidad cristiana; y b) el bautismo y la Santa Cena tienen ambos el mismo significado: los creyentes participamos en el camino de la cruz, encarnado por Jesús. Aunque Marcos apunta que «*todos* la bebieron» (v. 23), irónicamente ni uno comprendía lo que hacían. Su verdadera participación en la práctica de Jesús se reserva para el futuro cercano (13.9-13).

El significado de los símbolos

En la homilía anual de Pascua, el padre de familia que preside generalmente pronuncia una meditación convencional acerca del éxodo de Egipto: el pan sin levadura simboliza la miseria y agonía que el pueblo aguantó; las hierbas amargas, la esclavitud; el cordero pascual, el amor de Dios que «pasó encima» de Israel, etc. ¡Qué diferente es la homilía de Jesús! Con audacia él interpreta los símbolos en términos de su propia persona y su vocación. El pan que sostiene a las masas «en el camino» (8.2-3) ha llegado a ser *el cuerpo* de Jesús, recién preparado para la muerte. Por su parte, la

¹²⁹La discusión entre protestantes y católicos sobre el pan y el vino, si son símbolos o materia transubstanciada pierde de vista el verdadero impacto de los símbolos en nuestra existencia humana. Usualmente pensamos en símbolos como representaciones, nada más, de una realidad que no nos es materialmente accesible. Por eso muchos protestantes conciben el pan y el vino simplemente como elementos que nos ayudan a recordar la Pasión de nuestro Señor. En realidad, un símbolo puede ser más que eso. Los símbolos, como vehículos de comunicación, tienen la capacidad de «hacerse realidad» transformando la mente y las acciones de quienes los internalizan.

copa simboliza un pacto¹³⁰ que pronto será ratificado por el derramamiento de la sangre de Jesús. Marcos atribuye al Señor una hermosa elaboración de esta teología, valiéndose de dos textos del Antiguo Testamento y una alusión al mismo Evangelio: 1) Is. 53.12 (VP) «...porque se entregó [el Siervo de Yahvé] a la muerte... cargó con los pecados de muchos». 2) Ex. 24.8 (VP) «...Moisés tomó la sangre y, rociándola sobre la gente, dijo: 'Esta es la sangre que confirma el pacto que el Señor ha hecho con ustedes, sobre la base de todas estas palabras'» (cp. Zac. 9.11). 3) Mr. 10.45 «...para servir y dar su vida como precio por la libertad de muchos». (VP) Es evidente que este retrato de Jesús asume la forma del «cordero pascual de los últimos tiempos» cuya muerte vicaria provee la expiación por los pecados de todo el mundo. Esta expiación abre la puerta a la salvación final, fruto del nuevo pacto con Dios.¹³¹

En contra de su propia enseñanza sobre el judaísmo, ¿no está usando Jesús la Pascua como propulsora de su interpretación de la redención? No, sino que más bien subvierte el campo simbólico del judaísmo de su época: 1) En un sentido real, Jesús no participa en la fiesta templocéntrica de la Pascua. Marcos no menciona para nada el cordero en la mesa. 2) Expropia el Señor la comida ritual para narrar su nueva elaboración, el Hijo del hombre que da su vida por el pueblo. 3) Golpea el sistema basado en «la pureza» diciendo que su sangre humana remueve la impureza «de muchos». Irónicamente, la muerte, aquella contaminación por excelencia, se hace fuente de purificación para los seguidores de Jesús. Esto se expresa narrativamente en 15.39-47, donde el cuerpo inerte de Jesús permanece en el centro del escenario. 4) La intención subversiva se confirma en el v. 25. Jesús convierte la fiesta en ayuno, y jura no tomar vino hasta no celebrar el banquete mesiánico («el día en que beba el vino nuevo en el reino de Dios», v. 25, VP). Cp. 2.20; cuando el novio es llevado de en medio de los amigos, habrá tiempo de ayunar; aquí el mismo Novio inicia la abstinencia.¹³² A diferencia de la Pascua, la Santa Cena de Marcos no es un «memorial» (contrástese también el énfasis en Lc. 22 y 1 Co. 11) que contemple el pasado, sino una fiesta proléptica. El Señor nos invita a solidarizarnos con su próximo arresto, tortura y ejecución,¹³³ que culmina en la tumba vacía y, algún día, en la parusía. En la historia de la Pasión Jesús ofrece, en lugar de la liturgia pascual del templo, su cuerpo. El

¹³⁰Algunos manuscritos, no de gran peso, agregan «nuevo», quizá copiado de Lc. 22.20 y 1 Co. 11.25.

¹³¹Myers, pp. 362-363.

¹³²En la Pascua se tomaban cuatro copas, una por cada una de las cuatro promesas en Ex. 6.6-7: «Os sacaré... libraré... redimiré... tomaré por mi pueblo». Jesús compartió con sus discípulos la tercera copa de redención (o bendición). La copa de la que se abstuvo Jesús fue la última: la copa de la consumación, que se asociaba con la integración plena del pueblo de Dios en el reino del Mesías. Lane, pp. 501-502, 506-508. Ver también Schmid, pp. 371-378.

¹³³Myers, pp. 363-364.

binomio templo/cuerpo o bien templo/gentiles¹³⁴ dominará casi todas las perícopas.

La Cena del Señor ayer y hoy

La mayoría de los estudiosos bíblicos están de acuerdo en que la iglesia primitiva fue elaborando paulatinamente el relato de la Santa Cena en el contexto de su culto. Un documento del segundo siglo testimonia de la celebración de la Cena en vigiliass de toda la noche en las que se conmemoraban los diferentes aspectos de la Pasión. La historia de la Pasión respondía además a las necesidades catequéticas, de práctica comunitaria, testimonial y apologética de las primeras iglesias. El *kérygma*, o proclamación apostólica era la forma más resumida del relato (y probablemente la más antigua). Los hechos de la Pasión y resurrección debían ser explicados teológicamente, a las iglesias y a un mundo hostil para el cual la muerte de Jesús como un reo romano era un escándalo.¹³⁵

Sin embargo, lo que fue una celebración plétórica de significado teológico y evangelizador, ha llegado a ser en muchas de nuestras iglesias un rito repetitivo desprovisto de sentido. Muchos de nosotros cumplimos por obligación, por no quedar mal con nuestro pastor. Las implicaciones de la Cena para nuestra vida en comunidad y testimonio al mundo son poco apreciadas y mucho menos aplicadas. ¿Cuándo fue la última vez que alguien hizo una profesión de fe en la celebración de la cena? La falta de impacto evangelizador en la Cena no debe sorprendernos porque ya no pensamos en este evento como una dramatización del *kérygma*. Nuestro testimonio en la Cena más bien suele ser antievangélico. Lo que Jesús instituyó como fiesta de unidad a menudo sirve de pretexto para ahondar nuestras divisiones. Cuando participamos del vino, metáfora del gozo del Señor por virtud de su redención, nos olvidamos de los millones que están «sin Cristo y sin esperanza» de salvación y del simple gozo de vivir una vida plena. El pan que compartimos es cada vez más un lujo para aquellos que sufren hambre y sed de justicia. Necesitamos integrar la celebración de la Santa Cena en el corazón de la vida de nuestras comunidades cristianas para que vuelva a ser lo que fue: el motor de la devoción y del testimonio de la iglesia.

d. Jesús anuncia que Pedro lo negará (14.26-31)

Estando todavía en el aposento alto, el grupo termina la liturgia

¹³⁴Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament*, London, SCM Press, 1965, pp. 115-118 y Lane, pp. 48-49.

¹³⁵Lane, pp. 48-49.

cantando los salmos de rigor, el 117 y el 118. Es edificante imaginarnos cómo Jesús se habrá alimentado de ciertos de estos textos (por ejemplo, «La piedra que los constructores despreciaron se ha convertido en la piedra principal», 118.22, VP).

Al salir, el Señor conduce al grupo al monte de los Olivos, que ha servido de cuartel general de la oposición a Jerusalén (11.1, el origen de la entrada; 13.3, el sitio del sermón escatológico; aquí, la profecía de la disolución de la banda de discípulos). Aunque Zacarías 14.4-5 promete una victoria militar sobre este monte, parece que sólo derrotas se anuncian aquí: el ocaso del estado-templo, y ahora del compañerismo en torno a Jesús. Donde antes sólo uno de los discípulos lo iba a traicionar (v. 17), ahora se trata de un fracaso universal: «todos ustedes van a perder su confianza en mí», v. 27 (VP). El echa mano de Zacarías 13.7 para interpretar la mala noticia. Dios dice, usando una ironía aparentemente cruel: «Mataré al pastor, y las ovejas se dispersarán» (cp. 6.34, donde se alude a la misma parábola del pastor). Otra parábola pastoril en Ezequiel habla igualmente de una dispersión, pero también promete una reintegración de la grey (Ez. 34.11-16 y 23-31). Así entiende Marcos la promesa del Señor, de modo que registra un dicho clave para el fin del Evangelio: «Pero cuando yo resucite, iré a Galilea antes que ustedes» (VP) una convocatoria a las mujeres por el joven de la tumba vacía (ver 16.7). Esta buena noticia, un salvavidas narrativo para el lector que solo ve naufragio y ahogamiento en estos párrafos sobre el grupo de discípulos, señala que habrá un nuevo comienzo en Galilea, una reconstitución de la comunidad que pondrá en marcha el «nuevo pacto de paz» (Ez. 34.25).¹³⁶

Como hemos visto en otras ocasiones, la predicción de Jesús («todos ustedes van a perder su confianza en mí» v. 27, VP) choca de una vez con la objeción rotunda de Pedro.¹³⁷ Y tal como este jefe de los discípulos se trepa sobre un pedestal como la excepción («yo no», v. 29), Jesús responde que Pedro más que nadie será el desertor modelo. Lejos de «negarse a sí mismo» y morir con el Maestro (ver 8.34), Pedro pronto lo negará tres veces. Llenos de confianza en su propia lealtad, todos los discípulos dicen con Pedro que de ninguna manera negarán al Señor. ¡Qué engañados que están!

¿Por qué confiamos demasiado en nosotros también?

Los discípulos tienen algunos éxitos en su haber: exorcismos y milagros de sanidad, predicación del reino, y fe en Dios para las necesidades de una campaña (6.7-12). Han «protegido» a Jesús de gentes que pensaban

interrumpirlo (10.31) y advertido a «herejes» contra exorcismos no autorizados (9.38). Tienen buenas intenciones a veces (10.39; 14.29 y 31). Pero no han aprendido la lección de su propia debilidad y tendencia a querer «salvarse el pellejo» («¿Ni siquiera una hora pudiste mantenerte despierto?», v. 37). Nosotros somos sus herederos; nos veremos retratados en Getsemaní.

e. Jesús ora en Getsemaní (14.32-42)

Marcos está enamorado de series de tres. Esta perícopa lo ilustra con su drama tripartito de la oración en que el Señor 1) deja un grupo de ocho discípulos¹³⁸ sentado en un lugar del jardín de Getsemaní, mientras que 2) los tres íntimos forman un círculo aparte de acompañamiento y vigilia; luego 3) Jesús mismo se coloca más adelante para orar a solas. Por tres veces el Señor, después de un rato de oración intensa, regresa al círculo de tres para reprenderlos por su sueño. Esta construcción de la escena destaca notablemente la petición solitaria de Jesús y abre una puerta extraordinaria a la teología de la redención. En la intimidad del grupo (Pedro, Santiago y Juan han presenciado ya el poder milagroso de Jesús sobre la muerte, 5.37-43, y la epifanía de su gloria futura, 9.2-8) el Señor comparte su dilema (comienza a sentirse muy afligido y angustiado), revelando su estado de ánimo en un lamento patético: «Siento en mi alma una tristeza de muerte». Y precisamente es la muerte la causante de su horror; el temor al martirio, que incluye para él una especie de separación del Padre, lo impulsa hacia la oración a solas que pide la eliminación del cáliz del sufrimiento que se avecina.¹³⁹ Por cierto, la oración (que Marcos nos da en dos formas: indirecta, v. 35, y directa, v. 36) deja campo a la voluntad inescrutable del Padre (a ser posible) y añade una fórmula de sumisión («mas no lo que yo quiero, sino lo que tú», v. 36), pero está claro que la petición busca una alternativa a la muerte que él mismo viene anunciando por tres veces a sus seguidores. Con todo, y en contraste absoluto con la actitud de rebeldía de nuestros primeros padres en el jardín del Edén, Jesús, en el jardín del Getsemaní, se somete a la voluntad del Padre.¹⁴⁰

Entendemos por la explicación en 14.41 que «la hora» es aquella «en que el Hijo del hombre es entregado»¹⁴¹ en manos de los pecadores» (la voz pasiva en «es entregado» implica la actividad de Dios; básicamente, quien entrega a Jesús a la crucifixión no es Judas, ni Pilato [15.15], sino el

¹³⁸O bien nueve discípulos, aunque de seguro Judas anda buscando adelantar su contrato con los sacerdotes.

¹³⁹Sobre la naturaleza del «cáliz» ver Taylor, pp. 670-671.

¹⁴⁰Lane, p. 522.

¹⁴¹«El verbo *entregar* marcará por diez veces las etapas del drama». Pronzato, Vol. iii, p. 21. Ver 4.10, 11, 21, 41, 42, 44, 55; 15.1, 10, 15.

¹³⁶Myers, p. 365.

¹³⁷Lane, p. 510, señala que los vv. 29-31 son otra intercalación marcana entre los vv. 26-28 y 32-42.

Padre). En la escena del Calvario, Marcos expande el motivo de «la hora» en un esquema tripartito de horas del día para subrayar la entrega de Jesús a la cruz (15.25, 33 y 34). Es más, «la hora» en sentido absoluto cualifica el sufrimiento como perteneciente a «los últimos tiempos»; por ejemplo, en el sermón del cap. 13, la hora de «ser entregados» los cristianos coincide con la intercesión del Espíritu (13.11), una señal escatológica. Y en el mismo discurso (13.32) «la hora» apunta a la futura Venida del Hijo del hombre. En la oración de Getsemaní, pues, esta hora está equiparada con «la copa» (v. 36) que el Padre tiene en sus manos, y recordamos que en 10.38 la copa ofrecida a los dos discípulos ambiciosos¹⁴² es al mismo tiempo un bautismo en las aguas de la muerte. Por todas estas razones, Jesús clama respecto de la hora y la copa, «Pásese de mí». ¹⁴³

Abba, Padre: Nuestra oración también

No nos extraña hoy, pero en el siglo primero los judíos no tenían la costumbre de hablar con Dios en una forma tan familiar como para llamarlo «Padre». ¹⁴⁴ Jesús fue quien dio comienzo a esta intimidad en la plegaria, y Marcos nos da a la letra su palabra en arameo, traduciéndola luego al griego («Abba, Padre»). «Abba» tiene un sonido familiar y cotidiano; desde el balbuceo del infante hasta la petición madura del hijo adulto o de la hija adulta, da testimonio de confianza y amor. Fue la primera palabra del Padrenuestro (que Lucas traduce simplemente «Padre» y Marcos y Mateo, «Padre nuestro»), porque Jesús legó a sus discípulos el mismo privilegio que él tenía de dirigirse así a Dios. En las iglesias paulinas adquirió el sentido de un grito que el Espíritu Santo inspira en el creyente sufrido (Ro. 8.15-17; Gá. 4.5-7) y prueba de libertad y filiación. ¹⁴⁵ Siempre nos recuerda a Getsemaní y la lucha de Jesús, momento de misterio y poder. El es nuestro «consumador de la fe» (He. 12.2), el primero en abrir brecha en la armadura del enemigo.

El Rey sufriente

Marcos deja dos pistas más que eslabonan la Pasión con la realización final del reino:

¹⁴²W. H. Kelber, «The Hour of the Son of Man and the Temptation of the Disciples», en Kelber (ed.), *Passion...*, pp. 41-44. Jesús lleva a Pedro, Jacobo y Juan a orar aparte, no por cuestión de privilegio sino con intención pastoral: ellos han sido los autosuficientes, los arrogantes (8.32-33; 9.38; 10.38-40; 13.29) y están en grave peligro de fracasar. Por eso se les insta a velar (14.34). Lane, pp. 515-516.

¹⁴³«Es imposible hacer justicia a las palabras de Marcos sin ver en ellas parte del asombro del Hijo del hombre, que es consciente también de ser el Siervo de Is. 53». Taylor, p. 667.

¹⁴⁴Al llamar *Abba*, «papacito», a Dios, Jesús hizo algo insólito, nunca antes hecho en la religión judía. Lane, pp. 517-518.

¹⁴⁵J. Jeremias, *Teología...*, Vol. i, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 80-87.

1) En el v. 42, para indicar que Judas ha llegado, «se acerca» o «se ha acercado», repite el verbo de 1.15 («el reino de Dios está cerca»), siendo estas dos las únicas veces que aparece en el Evangelio. *Marcos insinúa que la venida del reino hace necesaria la venida del traidor.* (Significativamente, no aparece aquí el nombre de Judas, sino el circunloquio «el que me entrega».) Humanamente, este dicho revela que Jesús ha vuelto a aceptar la Pasión; el Padre ha revelado que el «plan A» sigue en pie, porque no hay «plan B» que valga.

2) *La dimensión escatológica de la Pasión* (la conexión entre la llegada del reino y la del sufrimiento de Jesús) *se sugiere también por la designación «rey»* que domina el capítulo 15 (vv. 2, 9, 12, 18, 26 y 32) y que nunca antes en el Evangelio se aplica a Jesús. Por cierto, la identidad real de Jesús muestra cierta ambigüedad y aun ironía en algunos textos. Cuando el *titulus* (latín), por ejemplo, reza «El Rey de los judíos», ¿qué dice Pilato con eso? Para Marcos, la teología del Rey sufriente es clave, y el titubeo de Jesús ante la Pasión pone en tela de duda la llegada del reino. Es más, por medio de la secuencia dramática en Getsemaní que recalca la ceguera inexcusable de los discípulos (p. ej. el rechazo que ellos hacen del camino del sufrimiento), vemos la colisión fatal entre Jesús y sus seguidores. La ruptura entre ellos se hace definitiva (en cuanto a la narración de Marcos) cuando el Señor anuncia: «Ya basta, ha llegado la hora... La cuenta está en regla», dice Jesús; «Ustedes han hecho su decisión, y yo la mía. De aquí en adelante vamos por caminos diferentes». ¹⁴⁶ Desaparecen los discípulos como tales del relato (Marcos no relaciona con ellos la pequeña escaramuza de 14.47) hasta 16.7, cuando se deja abierta la posibilidad de un nuevo comienzo del discipulado. El antiguo plan ha fracasado sin remedio.

Cuando Jesús confía al grupo de los tres la tarea importante de *permanecer despiertos* (v. 34; cp. 13.33 y 37), la cuestión básica es «¿Pueden ustedes acompañarme aquí en el corazón de estas tinieblas y orar por las fuerzas de penetrar hasta el corazón del baluarte del maligno?» La respuesta está clara: aunque dos de ellos le han dicho antes, «Sí, podemos» (10.39) y el tercero acaba de jactarse de su firmeza (14.29 y 31), el trágico desenlace de Getsemaní desmiente esa confianza en sí mismos con tres golpes contundentes («¿Siguen ustedes durmiendo y descansando?», v. 41, VP). No pueden. ¹⁴⁷ Es cierto que «el espíritu es animoso, pero la carne es débil» (v. 38, NBE); sin embargo, el problema fundamental de los tres, descrito en el v. 38 como un «caer en tentación», tiene poco que ver con la fatiga física o con «ojos cargados» de sueño (v. 40). Al nivel del lector del texto, sentimos que Marcos nos dice que el problema consiste en que

¹⁴⁶Kelber, *Passion...*, pp. 45-56. Ver nota N° 36.

¹⁴⁷Myers, pp. 366-367.

ellos cierran adrede sus ojos a lo que está pasando en Getsemaní; su ceguera es espiritual.

El triunfalismo en la iglesia

Para los discípulos la crucifixión no fue un problema de incompreensión intelectual sino de rechazo existencial porque atañe a sus propias personas. Si Jesús sufre la Pasión, ellos van a tener su propio Calvario más adelante; Marcos insiste en esto porque el Señor mismo lo enseña. La situación de los destinatarios del Evangelio, que nosotros leemos entre renglones, debe ser paralela a la de los somnolientos de Getsemaní. El sueño de los tres discípulos en la hora más crítica de Jesús debió ser para la iglesia primitiva un hueso duro de roer. Si los evangelistas preservaron el relato fue para alertar a las iglesias del constante peligro de quedarse dormidos a la hora de la parusía,¹⁴⁸ así como en las horas críticas de prueba. Leyendo entre líneas, se puede suponer que un buen número de cristianos en Roma estarían opuestos a la idea de un Cristo sufriente; se identificarían más bien con el Señor resucitado, intocable y exaltado, porque entonces por implicación ellos no tendrían que sufrir. Quizá reclaman a su favor a Pedro y a otros apóstoles insignes; esto les daría el prestigio que codiciaban. Hablarían mucho de la realización actual del reino, de estar glorificados ya, y de cómo Dios les protegía, como por magia, de todo mal. Suena muy actual esta situación, ¿verdad? Tanto para ellos como para nosotros, el oscuro relato de Jesús inclinado hasta tocar el suelo con la frente debe ser muy aleccionador.

f. Arrestan a Jesús (14.43-52)

Las dos acciones del v. 42 (levantarse, irse) que Jesús realiza con los discípulos son sus últimas como hombre libre; de aquí en adelante será un prisionero llevado por otros o un reo sobre la cruz. Después de protagonizar casi absolutamente los primeros capítulos de Marcos, este Jesús sujeto a otros en vez de sujeto de los verbos, un hombre callado, nos es apenas reconocible. Un factor que los hispanoamericanos sí reconocemos, sin embargo, es la emboscada policíaca realizada a instancia de los jerarcas de turno (los jefes de los sacerdotes, los maestros de la ley y los ancianos), todo el Sanedrín. Está presente todo el aparato del estado militar (y el estado judío tenía acceso a parte del poderío romano): el asalto nocturno, la contraseña sorpresiva y las armas que anuncian que las autoridades esperan, inútilmente, una resistencia armada de parte de

¹⁴⁸Ver los paralelos con las exhortativas a estar vigilantes en 13.33-37. Lane, pp. 519-520n86.

los civiles («Llévenselo bien sujeto» v. 44, VP, dice Judas). Como amarga ironía, Marcos agrega el toque del beso afectuoso, signo de la sumisión de un alumno a su rabí.¹⁴⁹

En medio del prendimiento, uno de los espectadores protesta, sacando su espada e hiriendo al criado del sumo sacerdote. A diferencia de Mateo y Lucas, Marcos no se siente obligado a condenar esta violencia espontánea; es producto natural de una operación clandestina y sórdida. Con todo, Jesús mira los armamentos y protesta indignadamente: «¿Por qué han venido ustedes con espadas y con palos a arrestarme, como si yo fuera un bandido?»¹⁵⁰ Todos los días he estado entre ustedes enseñando en el templo» (vv. 48-49, VP). Jesús reclama ser un maestro (cp. el saludo de Judas), cuyos compañeros no son tropas, sino sus discípulos. Se burla un poco de la impotencia política de quienes tienen que montar una emboscada nocturna para arrestar a un mero rabí.

La palabra «cumplirse» (v. 40), aquí usada de las Escrituras, evoca la única otra mención en 1.15, «Se ha cumplido el *kairós*». Tal como el comienzo del ministerio señaló el cumplimiento del «plazo» (NBE), el arresto de Jesús señala la última etapa del plan de salvación. Al ver los discípulos que el Señor sigue el guión al pie de la letra y hasta la muerte, lo *dejan solo y huyen*.

De pronto sucede algo excepcional. Uno del grupo de espectadores, un misterioso *joven*, en el acto de *seguir* a Jesús (actividad que sugiere que el discipulado que murió en el v. 50 quiere reanimarse en el v. 51) es agarrado por las autoridades, pero deja atrás su *lienzo* y huye.¹⁵¹ Intencionalmente Marcos deja aquí inconcluso un relato simbólico cuyas implicaciones no están claras todavía; poco a poco saldrán a luz al final del Evangelio, cuando José el sanedrín envuelva el cadáver de Jesús en un lienzo (15.46) y el joven aparezca en la tumba vacía (16.5).

A estas alturas del relato, sin embargo, lo único que sabemos a ciencia cierta es que todo el proyecto de Jesús («principio del evangelio», 1.1) parece haberse derrumbado. Las fuerzas de «seguridad» han desarticulado el pequeño grupo de acción-y-reflexión en torno a él, y le esperan dos procesos injustos. Humanamente hablando, él está solo, y aun el Padre ha enmudecido. Se acerca el conflicto final con los poderes.¹⁵²

¹⁴⁹El hecho de que Marcos añada que el traidor Judas «era uno de los doce» sugiere que tal vez esto no era del conocimiento general de las iglesias. Lane, p. 523.

¹⁵⁰Primera mención de *leestés*, que según Josefo se usaba de un «bandolero social» o guerrillero.

¹⁵¹La identidad del joven ha intrigado a los comentaristas. Han sugerido las siguientes posibilidades: 1) un testigo informante de Marcos; 2) Juan Marcos mismo, que dejaría aquí su «autógrafo» (cp. Taylor, pp. 679-678 y Schmid, p. 399); o 3) un representante simbólico de los discípulos/iglesia que huyen (ver comentario a 16.5).

¹⁵²Myers, pp. 368-369.

El silencio de Dios

Los evangelios no nos dan la materia prima para un estudio detallado de la psicología de Jesús, pero parece que una de las constantes de su vida es la comunión con Dios, a quien él llama «Padre».¹⁵³ Pasar tiempo en oración es un placer y una necesidad; le proporciona autoridad en su propia habla («El cielo y la tierra dejarán de existir, pero mis palabras no dejarán de cumplirse», 13.31, VP). Entonces, ¿qué hacer cuando aparentemente se corta esa comunicación? ¿Cómo asegurarse uno de que el camino seguido es el indicado, sobre todo cuando el proyecto anda mal? ¡Cuánto no daría Jesús por una «voz del cielo» como al principio (1.11; 9.7)!

Se deja guiar, dado el silencio de parte del Padre, 1) por las circunstancias; en 14.41 la testarudez de los discípulos y la llegada del traidor le señalan que Dios dice «no» al «plan B». Y se deja guiar 2) por las Escrituras, no solo por los pasajes triunfales sino por otros que describen el sufrimiento del justo: «pero es así para que se cumplan las Escrituras» (v. 49).

Nosotros también, sumidos en «la noche oscura del alma», haríamos bien en aprender por experiencia esa hermenéutica de Jesús que lee las circunstancias con perspicacia y la Biblia con humildad y disposición a servir (10.45).

2. Juicio y pasión de Jesús (14.53-15.47)

a. Jesús ante la Junta Suprema (14.53-65)

Como en el v. 43, Marcos hace el listado de los integrantes del Sanedrín, pero quien preside todo es el sumo sacerdote Caifás (que oficia 18-36 d.C., pero la dirección del templo se comparte en diferentes épocas con colegas y parientes, como Anás, Jn. 18.13). No sabemos cuán oficial es la reunión ni la fuerza legal de la decisión en el v. 64. Pero el notable paralelismo que existe entre esta interrogación religiosa (14.60-62) y la siguiente ante Pilato (15.2 y 4-5) revela que Marcos sigue un plan teológico en la construcción de las escenas, aun cuando tiene acceso a información histórica de gran valor. Hay varias cuestiones todavía no resueltas acerca del trasfondo legal e histórico del doble proceso (por ejemplo, si la corte judía condenaba a muerte a un acusado, ¿se sentía obligada a remitir el

caso a la jurisdicción romana para confirmación y la eventual ejecución? No sabemos.)¹⁵⁴ Aparentemente, Marcos quiere partir por igual la culpabilidad por la muerte de Jesús entre 1) el gobierno local de los judíos y 2) el gobierno imperial en la persona del procurador Pilato. Para ambos Jesús representa una amenaza peligrosa; pero en el primer caso a la amenaza le ponen la etiqueta de «blasfemia» y en el segundo caso, la de «sedición». En ningún caso concuerda la realidad con la etiqueta, de manera que los respectivos gobiernos echan mano de sus aparatos propagandísticos para que el público volátil de la gran fiesta acepte la voluntad de los mandatarios: la eliminación de Jesús.

Esta escena, enmarcada por la negación de Pedro (14.54 y 66-72),¹⁵⁵ tiende a crear una tensión entre Pedro (en el patio) y Jesús (dentro de la casa del sumo sacerdote). En la primera parte del proceso los sanedristas siguen buscando evidencia, aun en esta corte parcializada y tendenciosa, contra Jesús. Buscan en vano, porque los testigos «se contradecían unos a otros» (vv. 56-57 y 59) y presentan falsos testimonios contra él (contrástese 13.11).¹⁵⁶ La única evidencia que pueden aducir es una versión torcida del repudio por Jesús del estado-templo («yo voy a destruir este templo que hicieron los hombres», v. 58, VP), mezclada con fragmentos de su predicción de su propia muerte-y-resurrección («y en tres días levantaré otro no hecho por los hombres»). Para la gente de Jerusalén, quien ataca al templo atenta contra el corazón de su vida religiosa.¹⁵⁷ Además, el testimonio llamado falso contiene mucha verdad que Marcos quiere exponer: la oposición entre lo «que hicieron los hombres» y lo «no hecho por los hombres». En otras palabras, el templo será reemplazado por algo nuevo que Dios propone (¿alude Marcos al cuerpo de Jesús, o a la comunidad cristiana?).

En el v. 60, una descripción aparentemente inocente («el sumo sacerdote levantándose en medio», VP) da oportunidad al autor para recordarnos del hombre de la mano tullida («ponte allí en medio», le dice Jesús, 3.3), cuya audacia calla a los oponentes de Jesús. Aquí en el proceso, se invierten los papeles; el sacerdote se levanta y se desplaza al centro, y Jesús queda callado ante las interrogaciones. Marcos, como los otros evangelistas, describe la Pasión-estando bajo la fascinación que ejerce Isaías 53, que menciona la humildad del Siervo y su silencio «como una oveja cuando la trasquilan» (Is. 53.7). La fórmula de «no responder», repetida en la interrogación ante Pilato (15.4), implica que Jesús no reconoce los cargos

¹⁵⁴Sobre esto ver Schmid, pp. 411-416 y Lane, pp. 529-539 y 546-558.

¹⁵⁵Parece ser otro caso de un «sandwich» marciano. Lane, p. 532.

¹⁵⁶A lo menos dos testigos tenían que coincidir, según Dt. 17.6 y 19.15.

¹⁵⁷Miles de constructores se ganaban la vida en el proyecto de Herodes, y otros miles eran empleados del templo o en otras formas dependían económicamente de él. J. Jeremías, *Jerusalén...*, pp. 38-41. En el año 30 hablar contra la permanencia y eficacia del edificio cosecharía mala voluntad (ver 15.29).

¹⁵³Jesús llama a Dios «Padre» sólo una vez en Marcos, pero cuatro veces en Mateo, cinco en Lucas y nueve en Juan.

legales; él sabe perfectamente que éstos son procesos políticos en que los argumentos jurídicos sobran.

Solo en un punto rompe su silencio, cuando el sumo sacerdote pregunta por su vocación. La pregunta es sarcástica (v. 61): «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del [Dios] Bendito?»,¹⁵⁸ pero aun así Jesús se siente obligado a responder (según 8.38, los procesos son el momento idóneo para no avergonzarse del Hijo del hombre). Con una llaneza inusitada, él afirma quién es, dejando de lado el «secreto mesiánico». En primer término, su «yo soy» acepta las dos designaciones con que el sumo sacerdote resume las acusaciones que han llegado a sus oídos: «soy *el Cristo*» quiere reafirmar, en la estructura del Evangelio, Mr. 1.1, 8.29 y 15.32 (usado en una mofa). «Soy *el Hijo de Dios*» reafirma 1.1 y 11; 9.7; 13.32 y 15.39, junto con otros textos donde los demonios descorren el velo de quién es. Pero el «yo soy» necesita un complemento, una prueba profética, que Jesús les da: en el futuro los mismos oponentes se darán cuenta de («y ustedes verán», v. 62, VP) el cumplimiento definitivo de muchos textos mesiánicos, aquí aplicados al Hijo del hombre.¹⁵⁹ Como el Sanedrín está investido del poder de reconocer al Mesías, la decisión de rechazar y martirizar a Jesús será juzgada por Dios.¹⁶⁰

Estrictamente hablando, el testimonio de Jesús no es una «blasfemia» (v. 64), porque no ha reclamado ser Dios mismo, sino un Enviado de él. Pero Caifás lo agarra como pretexto; ¿cómo puede ser entronizado este hijo del hombre que ha desafiado el estado-templo? Rasga un adorno de tela en su vestido sacerdotal «en señal de indignación» (v. 63, VP), despidiendo a los testigos (que de todas formas no fueron útiles) y pide la votación. El consenso, «es culpable y debe morir» (v. 64, VP), nos hace recordar 3.29, donde Jesús dice que quien blasfema contra el Espíritu Santo es culpable de un pecado sin fin (cp. 13.11). Ambas partes responden con anatemas.¹⁶¹

Tal como Jesús profetizó, la corte judía lo condena. Antes de entregarlo a los gentiles (10.33), sin embargo, los sanedristas, hechos de la misma humanidad que los paganos (cp. 15.15-20), quieren abusar de él y torturarlo. El Hijo del hombre que «vendrá con gran poder» por ahora está débil, a la merced de meros prelados. Aun en la mofa («¡Adivina quién te pegó!»,

¹⁵⁸En deferencia a Ex. 20.7, el judaísmo del primer siglo usa el vocablo «Dios» lo menos posible, y «Yahvé» casi nunca. Tanto «el Bendito» (v. 61) como «el Poder» (v. 62) son circunloquios populares. Schmid, p. 405; cp. Taylor, p. 687. Para la yuxtaposición de «Jesús», «Mesías» e «Hijo de Dios», ver Mr. 1.1.

¹⁵⁹El dicho cristológico es un tejido de Sal. 110.1 y Dn. 7.13 (cp. Is. 52.8). Sobre el Hijo del hombre, ver comentarios a 2.10 y 8.38.

¹⁶⁰Como hemos visto ya, este juicio se realiza, según Marcos, en cuatro momentos: la crucifixión-y-resurrección, la destrucción de Jerusalén, la reunión con Jesús «en Galilea» y la parusía.

¹⁶¹El proceso judío que acabamos de considerar, en relación con el sistema de los rabinos, ha dado pie a muchas controversias entre eruditos.

v. 65, VP), ellos dicen la verdad sin saberlo; Jesús sí es un profeta, y su predicción sobre Pedro («me negarás tres veces», v. 30) está por cumplirse a continuación. Desde luego, no es tanto un profeta el que predice algo como el que vive fielmente lo que «está escrito» (Is. 50.6; Mr. 6.4 «en su casa, desprecian a un profeta», NBE).

¿De qué son culpables los judíos?

En algunos círculos latinoamericanos se oye hablar pestes de los judíos. En parte, estos juicios no proceden de gente de mala voluntad sino de tradiciones medioevales que, desde el Concilio Vaticano II (1962) la Iglesia Católicorromana está procurando eliminar de la liturgia y el pensamiento de los feligreses. Pero es difícil desarraigar el hábito de llamar a los judíos «deicidas», «metalizados» y otros epítetos. A veces los cuatro evangelios, en su afán de distinguir entre lo nuevo que trae Jesús y lo anterior, se prestan a lecturas en una clave antisemita (por ejemplo, los «ayes» de Mt. 23, y la expresión «los judíos» en el Evangelio de Juan). A decir verdad, el antisemitismo es un viejo problema también en el protestantismo. Muchos protestantes cooperaron con Hitler en su campaña de exterminar de Europa a la raza judía.

Nuestra tendencia es de generalizar unos casos presentados en los evangelios sin recordar que había una gran espiritualidad entre muchos judíos de la época de Jesús (ver Lc. 1-2) y de Pablo. No debemos culpar únicamente al pueblo judío por el crimen de asesinar a Jesús. No hay un solo error judío relatado en los evangelios que no tenga su contraparte entre los gentiles, de manera que nos cabe una humildad muy profunda, como dice Pablo (Ro. 11.13-24). ¡Qué injusto es culpar a todos los judíos de todos los tiempos (a pesar de Mt. 27.25) por las faltas de unos cuantos hace dos mil años! Tratemos a los hermanos y a las hermanas «según la carne» de Jesús y de los apóstoles, hijos e hijas de Abraham y Sara, con el respeto y amor que merecen.

b. Pedro niega conocer a Jesús (14.66-72)

Como hemos visto, el relato de la negación comienza en el v. 54, cuando Pedro intenta «seguir» a Jesús, aunque sea a estas alturas y de lejos (cp. las mujeres en 15.40); desde luego, su esfuerzo se desplomará cuando la gente descubra quién es. Por el momento «se calienta» a la par de «los guardianes del templo» (VP, o «los alguaciles», RVR), los mismos que van a pegarle en la cara a Jesús después del proceso (v. 65). Reconocemos que, en el v. 66, y valiéndose de su famosa técnica «del emparedado», Marcos

reitera la escena del v. 54 que él interrumpió para narrar el proceso.¹⁶² La negación se describe en tres etapas: 1) junto al fuego; una sirvienta acusa: «Tú también andabas con el nazareno Jesús»; 2) junto a la entrada del patio, la misma dice a los espectadores: «Este pertenece al grupo de ellos»; 3) más tarde, los espectadores acusan: «Tú de veras perteneces al grupo, porque [tu acento delata que] eres galileo». Nos es fácil comprender el nerviosismo de Pedro, situado a pocos metros de donde torturan al Maestro. Procura retirarse y continuar su huida (v. 50) sin que otros se fijen en quién es, pero su acento gutural de norteno (y su amplio vocabulario en los juramentos!) lo acusan abiertamente. Una vez más la narración implica que la causa de Jesús se identifica con la Galilea rural, motivo de antipatía y suspicacia de parte de los ciudadanos de Jerusalén.

En las dos primeras negaciones Pedro no sólo desacata la instrucción de 8.34, sino que rompe su propio voto (14.31). Pero el lenguaje de la tercera negación es casi feroz, y él jura aún: «No conozco (no sé acerca de) ese hombre». Marcos juega aquí con la verdad irónica: a pesar de todo su seguimiento y «confesión», ¡Pedro efectivamente no sabe quién es Jesús! Luego el canto del gallo trae a su memoria la «palabra» (*réema*, cp. 9.32) de Jesús,¹⁶³ y el primer discípulo en responder a la vocación del Señor llega a ser el último en abandonarlo, disuelto en lágrimas.

Pedro, Judas y nosotros

Tal como leemos en América la historia de la Pasión con anteojos «anti-Judas», tendemos a leerla con lentes «pro-Pedro». Pero, ¿cuál es la ofensa más grave dentro de la comunidad cristiana? Si lo analizamos desde el punto de vista de su impacto sobre las iglesias, no hay mucha diferencia entre la traición y la negación. En ambos casos volvemos las espaldas a nuestro Señor y nos identificamos con sus enemigos. Es cierto, Lucas 22.31 minimiza un poco el pecado de Pedro al hablar de su firmeza en el futuro. Juan 21.15-19 también, al hablar de la triple restitución de Pedro y prometerle el martirio. Marcos, sin embargo, no menciona ninguna de estas reacciones. Pedro es tan traidor como Judas, porque su caída descorazona a la comunidad de los discípulos. Con todo, en el desenlace de la historia en los otros evangelios hay una diferencia muy importante entre Pedro y Judas: el arrepentimiento del primero vs. el remordimiento¹⁶⁴ del segundo. Por eso, para Pedro (y para todos los que hemos negado a Jesús en tantas maneras) hay perdón a partir de la resurrección: «Id, decid a sus discípulos, y a Pedro...» (16.7). Judas también podría haber

¹⁶²Lane, pp. 532, 541.

¹⁶³Myers, pp. 377-378.

¹⁶⁴Marcos no menciona ni el remordimiento ni el suicidio de Judas, pero 14.21 predice su fin gravísimo.

recibido perdón si en vez de sentir remordimiento no más hubiese confesado su pecado al Señor. No basta sentirnos mal cuando hemos traicionado o negado a Jesús (ver aplicación en el comentario a 14.10-11). Falta la plena y abierta confesión. Sólo así habrá perdón.

c. Jesús ante Pilato (15.1-5)

En todo sentido el v. 1 es una transición entre los dos procesos. Recapitula la decisión de 14.64, como si el consenso nocturno¹⁶⁵ no tuviera suficiente peso sin esta nueva convocatoria (aunque los asistentes parecen ser en ambos casos el Sanedrín entero) que Marcos ubica en el amanecer.¹⁶⁶ Esta consulta pone fin al subtema de la conspiración y nos recuerda la primera consulta en 3.6. Con cierta ironía Marcos subraya la sujeción de Jesús (lo llevan atado), quien según el paradigma de 3.27 había de atar él mismo al «hombre fuerte». Desafortunadamente, Satanás queda firme en su control de todo, a juzgar por las apariencias, y su casa intacta.¹⁶⁷

La infame palabra «entregar» marca la transición a la jurisdicción de Pilato. Marcos no ubica el lugar de la nueva interrogación, pero se supone que es el palacio de Herodes, residencia temporera del procurador durante la fiesta; sólo más tarde menciona el Pretorio («el patio del palacio», VP, v. 16).¹⁶⁸ La primera acusación, «¿Eres tú el Rey de los judíos?» (v. 2)¹⁶⁹ recogida de los gentíos (v. 12), es en labios de Pilato un escarnio, ya que Herodes siempre lleva el título; trae a la memoria del Sanedrín su condición de país colonizado. El acento en la respuesta, «Tú lo has dicho», recae en la primera palabra, como si Jesús dijera, «El apodo viene de tus labios, no de los míos, pero en general describe lo que vine a hacer». Evidentemente, hemos dejado el mundo «religioso» de la Junta Suprema (que no deja de opinar, sin embargo, v. 3) y pasado a acusaciones que les interesan a los romanos. Pero Jesús se calla, como antes (v. 5; 14.60-61); está siendo «trasquilado», como dice el profeta Isaías.¹⁷⁰ Pilato, por su parte, se maravilla de la intrepidez del prisionero (cp. 1 Ti. 6.13, ante Pilato Jesús da un buen testimonio) como más tarde lo hará (15.44) de cuán rápidamente éste muere.

¹⁶⁵Según los reglamentos del talmud (codificado en el siglo 6 d.C.), se prohíben los procesos realizados de noche o en casa del sumo sacerdote. Schmid, pp. 412-413.

¹⁶⁶La última vigilia de las cuatro mencionadas en la parábola (13.36) y la primera del último día de Jesús, que Marcos divide en amanecer (v. 1), tercera hora (9 am., v. 25), sexta hora (mediodía, v. 33), novena hora (3 pm., v. 34), anochecer (v. 42), y un nuevo amanecer (16.2).

¹⁶⁷Myers, p. 378.

¹⁶⁸Sobre la probabilidad de que el lugar del juicio fuese el palacio de Herodes ver Taylor, p. 701.

¹⁶⁹La acusación se repite en los otros tres evangelios, como si fuera una constante del relato de la Pasión en todas partes.

¹⁷⁰Sobre Jesús y el cumplimiento de las Escrituras en la Pasión, ver Schmid, pp. 434-439.

Jesús el perturbador insoportable

En realidad, Jesús es condenado dos veces por distintos motivos. El primer proceso ha sido un asunto interno de Israel. El segundo refleja las preocupaciones de un funcionario de Roma. De todas formas, tanto desde un ángulo religioso como desde un ángulo político, Jesús es eliminado porque constituye un motivo de preocupación para los «responsables». Es un perturbador.¹⁷¹

Sin desmerecer el significado salvífico de la Pasión de nuestro Señor, no debemos perder de vista que las razones históricas de su muerte fueron políticas. El discípulo no es superior a su maestro. Cualquier seguidor suyo hoy, si quiere ser fiel testigo de su Reino, corre el riesgo de perturbar las instituciones políticas (sociales y religiosas) de este mundo. El perturbador cristiano no lo es porque quiere serlo ni porque lo tiene por objetivo. El elemento perturbador está en el mensaje que vivimos y predicamos. Si no lo es, debiera serlo. Si no lo somos, entonces algo anda mal con nuestro seguimiento de Jesús.

A Jesús «se le detiene porque es *insoportable*: al no encajar en ninguna categoría, acepta y contesta [desafía] al mismo tiempo aquella en que le incluyen».¹⁷² La iglesia en todos los tiempos ha cedido con demasiada prontitud a ubicarse dentro de alguna categoría fácilmente reconocible. Así se ha hecho «soportable», predecible, por tanto domesticable. También se ha hecho comunicativa, porque cuando el mensaje se estereotipa en fórmulas reconocidas, pierde su capacidad de impactar.

Oración: Dios nuestro, restaura a tu iglesia en Hispanoamérica la capacidad de ser perturbadora de las estructuras pecaminosas de nuestra sociedad e insoportable, como una pulga debajo de la ropa de todos aquellos que, rebelándose contra tu ley, son mensajeros de muerte. Por el poder de la cruz de tu bendito Hijo, ayúdanos a cargar la cruz, aunque tengamos que dar nuestra vida por la causa del evangelio. En el nombre de tu Hijo Jesucristo, «el perturbador incomodante», te lo pedimos, Amén

ch. Jesús es sentenciado a muerte (15.6-20)

Con intuición dramática, Marcos introduce aquí una contraparte a

¹⁷¹Pronzato, vol. iii. p. 91.

¹⁷²*Ibid.*, p. 97.

Jesús, Barrabás (= hijo del padre)¹⁷³, una especie de rival en los afectos del gentío. Hace un contraste perfecto con el papel no violento pero revolucionario de Jesús; Barrabás es un sicario (*leestées* = terrorista), preso junto con unos compañeros por cometer homicidio. A lo mejor en la «rebelión» (v. 7)¹⁷⁴ estos conspiradores metieron una daga (*sicus* en latín; de allí el apodo «sicarios» de los revolucionarios) entre las costillas de un soldado romano. Ahora Barrabás aparece atado (v. 7) al igual que Jesús (v. 1), y el gentío se vale de una costumbre anual ya establecida por Pilato: la liberación de un prisionero. Roma tiene mucha experiencia como estado imperialista; un poco de teatro político cae muy bien en la época pascual, cuando Jerusalén crece vertiginosamente y una sola chispa nacionalista puede prender todo un incendio de descontento. Muy astutamente el procurador canjea un prisionero, aun cuando manifiestamente culpable, por un poco de paz social. Cuando el gentío, pues (¿el mismo de 12.37, que «escuchaba con gusto a Jesús»?; puede ser) empieza a pedir el mismo favor en esta Pascua, a Pilato se le ocurre manipularlo a favor de la liberación de Jesús, pero en vano. Los jefes de los sacerdotes practican su propia manipulación; muy en contra de su firme política pro-romana, instan a pedir la vida del guerrillero.

En respuesta a su pregunta sobre qué debe hacer con Jesús, Pilato oye dos veces el grito casi demoníaco de la turba, «¡Crucifícale!» (v. 13; cp. 1.26, 3.11, 5.5 y 7, 9.26), que al mismo tiempo expresa su desesperación bajo la opresión (cp. 9.24, 10.47-48, 11.9) y su frustración con el «fracaso» del movimiento de Jesús cuya «paciencia revolucionaria» no llegó a nada. Pilato, entonces, les entregó a Jesús, y ordenó flagelarlo, un suplicio tan cruel que dejaba totalmente destrozada la piel del sufriente.¹⁷⁵

El circo de las pasiones hostiles

Impresiona el drama montado por Marcos. Todos los actores del escenario político hacen acto de presencia: las autoridades romanas y judías, el caudillo rebelde, y las masas populares. También aparece Jesús, abandonado por sus seguidores. Este microcosmos de intereses rivales se reúne para decidir, no solo el destino de Jesús, sino el futuro del proyecto social de la nación judía. Ya que están presentes gentiles también, el juego

¹⁷³Algunos manuscritos (que datan del siglo IX) del texto paralelo, Mt. 27.16, le dan un nombre completo «Jesús Barrabás». Sobre «Barrabás» ver Schmid, pp. 416-423 y Lane, p. 550.

¹⁷⁴*Stásis* («revuelta», «sedición») sólo se usa aquí en Marcos, pero Lucas por siete veces describe revoluciones con esta palabra.

¹⁷⁵El *flagelum* era un látigo de cuero trenzado con pedazos de hueso o plomo. Se acostumbraba flagelar inmediatamente antes de la crucifixión, aunque muchos morían antes de ser colgados, por causa de los látigos. M. Balagué, «Flagelación», en A. Díez-Macho (ed.), *Enciclopedia de la Biblia*, Vol. iii, Garriga, Barcelona, 1963, col. 577-578.

se vuelve cruento, como cuando en las peleas gladiatoriales la turba decide con el gesto si se salva o no el derrotado, y muchas veces opta por pedir¹⁷⁶ sangre. El gentío, «las ovejas sin pastor» (6.34), se debate entre las definiciones de lo que es una revolución: la visión del reino predicado por Jesús, por una parte, y la visión davídica de un reino centrado en Jerusalén representado por Barrabás el guerrillero, por otra parte. Pero aun así la opción que se les ofrece es un espejismo, porque los que ahora detentan el poder político no tienen intención alguna de dejarlo; ¿no son prisioneros ambos candidatos? Cuando Marcos describe, pues, las burlas de Pilato (las «consultas» suyas con el gentío no son otra cosa) o el frenético cabildeo de los sacerdotes, nos dice que se le manipula al gentío para que opte una vez más por el statu quo. Mientras funcionen estas maquinaciones, los dirigentes políticos y religiosos seguirán dominando a las masas.

Mucha gente de buena voluntad, incluso la gente de iglesia, cae presa de tales maquinaciones hoy. ¿Cuántos evangélicos nicaragüenses, bajo el gobierno de los Somoza, no daban gracias a Dios por un gobierno que les daba «libertad de predicar el evangelio»? Para ellos, un régimen es bueno mientras permita ciertas funciones religiosas; puede haber docenas de cámaras de tortura para miles de prisioneros políticos, y decenas de miles de niños sin leche, pero eso es «tolerable». Jesús nos enseña en estas páginas que, aunque el evangelio no es violento al estilo de Barrabás, sí es tremendamente agresivo y revolucionario en su defensa de los débiles. No se nos llama a defender nuestros intereses creados: templos, ritos, verbalización del mensaje, y exenciones en la aduana; los intereses de Dios son mucho más fundamentales.

Para «quedar bien con la gente» (v. 15, VP), Pilato emite su veredicto. Al asesino le da su libertad, y a Jesús, cuya amenaza al poderío de Roma es mucho mayor que la de las dagas, lo desvisten para las primicias de su muerte. En toda esta escena, el cuerpo de Jesús es sometido a ultrajes de toda índole, como para llamar la atención a su falta de poder en este patio dominado por la fuerza de las armas. Ya Jesús no es el sujeto de los verbos, sino receptor de golpes, escupitajos e insultos; como sucede muchas veces con los militares que viven bajo una disciplina férrea, los soldados dan rienda suelta a sus pasiones acorraladas frente a este «adversario» que podría haberles obligado a pelear o aun a perder la vida.

La «capa de color rojo oscuro» (v. 17, VP) sugiere una prenda de rey; en el año 70 cuando el jefe rebelde Simón bar Giora se entrega a los romanos que toman Jerusalén, lo hace como rey derrotado, vestido de una capa. Sigue adelante la parodia de los soldados cuando tejen una corona hecha de espinas y se mofan del título «Rey de los judíos»; Marcos amontona referencias al homenaje dado al emperador romano para hacer

hincapié en las diferencias irreconciliables entre los dos conceptos de la realeza.¹⁷⁷ Jesús entiende que ser rey equivale a servir al prójimo, hasta dar su vida por él (10.45), mientras que los soldados conciben la realeza en términos de ejercer el poder sobre los súbditos. Para ellos, entonces, un hombre maniatado, indefenso y —peor de males— callado, es todo lo contrario de un rey, es un miserable que no despierta siquiera un poco de lástima. El lector que recuerda la «gran confesión» del reo pronunciada poco tiempo antes: «Sí, yo soy [el Mesías, el Hijo de Dios] y ustedes verán al Hijo del hombre sentado a la derecha del Todopoderoso y venir en las nubes del cielo» (14.62, VP) estará preguntándose también qué clase de «rey» es éste. Pero cristianos a través de los siglos que han tenido que aguantar las cárceles y torturas de diferentes enemigos del evangelio dan gracias a Dios por el consuelo de estos versículos. Como dice Pablo, «Si Dios no nos negó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó a la muerte por todos nosotros, ¿cómo no habrá de darnos también, junto con su Hijo, todas las cosas?» (Ro. 8.32).

d. Jesús es crucificado (15.21-32)

La tradición cristiana ha llenado el camino de la cruz de muchos personajes —de Verónicas y samaritanas, por ejemplo— pero Marcos solo menciona uno, Simón de Cirene. El tiene un propósito diferente para su *vía crucis*; no el de nuestras procesiones hispanoamericanas, el fomento de la angustia personal y la piedad individual, sino el de contrastar la intención romana (la humillación de sus enemigos políticos) con la intención cristiana (lecciones sobre el discipulado). Indudablemente, la práctica romana de exhibir a sus adversarios conquistados en desfiles públicos (cp. Col. 2.15) sirve como advertencia a otros revoltosos, como una especie de «teatro al aire libre» muy eficaz. Según la costumbre normal, al condenado se le somete a la ignominia de llevar a cuestas su propia tablilla transversa.¹⁷⁸ ¿Por qué, entonces, introducir este relato de un desconocido a quien se obliga a cargar la cruz del Señor?

Puede que Marcos quiera demostrar el debilitamiento de Jesús como resultado de tanta tortura. O quizá quiera subrayar en forma narrativa varias ironías:

1) Simón viene «del campo» (v. 21, de áreas rurales), tal como la multitud de la Galilea rural «corta ramas y las tiende por el camino» de entrada a Jerusalén (11.8). Así se destaca la rivalidad entre el campo y la ciudad, entre la Periferia y el Centro. Ahora Jesús sale involuntariamente

¹⁷⁷Schmid, p. 419, y Lane, pp. 559-560.

¹⁷⁸«El palillo vertical de la cruz solía estar [ya] en el lugar de las ejecuciones». *Enciclopedia de la Biblia*, Vol. ii, Ediciones Garriga, Barcelona, 1969, p. 686.

¹⁷⁶Cp. el uso del mismo verbo cuando Salomé pide la cabeza de Juan Bautista, 6.24. Myers, pp. 380-381.

de la capital, acompañado de un solo campesino.

2) Varios detalles sugieren la presencia aquí del subtema del discípulo. ¿No se llama también Simón aquel primer discípulo convidado por Jesús? Y a pesar de la exhortación de «llevar su propia cruz» (8.34), ¿no ha abandonado Pedro tal vocación? Es irónico de veras que al final este otro Simón alce la cruz de Jesús, un extraño que además (a juzgar por los nombres de sus hijos, Alejandro y Rufo) es gentil, cuando los doce no se ven por ninguna parte.¹⁷⁹

3) La mención no explicada de Alejandro y Rufo sugiere que al menos estos dos (y tal vez Simón también) son conocidos de los lectores en Roma. Bien pueden ser miembros de la congregación cristiana allí.¹⁸⁰

Con el v. 22, Marcos cambia el tiempo de los verbos al presente histórico, como para involucrar todavía más a los lectores; llegamos a ser testigos oculares de acontecimientos tremendos. Los soldados conducen a Jesús hasta el Gólgota, donde «le crucificaron» (v. 25); con estas dos palabras Marcos describe sin dramatismos un modo de ejecución conocido a sus primeros lectores. Ni en las mazmorras de las más crueles dictaduras en Latinoamérica, ni en los laboratorios de alta tecnología del Pentágono, ni en los sótanos de la cárcel de Lubianka en Moscú han inventado tortura más refinada. A la víctima se le ata o clava a la estaca vertical. En el caso de usar clavos, estos pasan por el antebrazo (entre el radio y el cúbito) y entran a la tabla horizontal, y por el calcañar, siendo un solo clavo suficiente para los dos pies. Como los pies se clavan juntos no vertical sino lateralmente, el cuerpo del reo se tuerce de tal forma que la respiración se le hace difícil. Un pequeño asiento (*sedicula*, lat.) permite que la víctima se sostenga durante más tiempo y prolongue así su agonía. Si los verdugos desean que la cruz sea visible desde lejos, la estaca puede ser larga, pero generalmente no pasa de 2.2 metros. Esto implica que las fieras rapaces pueden alcanzar el cuerpo. Por lo general, el crucificado muere paulatinamente por asfixia, pero padece también de sed, deshidratado por la pérdida de sangre.¹⁸¹

Antes de la crucifixión, algunas personas judías ofrecen a Jesús (v. 23) un sorbo de «vino mezclado con mirra» cuyo efecto calmante aliviaría las penas por venir pero entorpecería su claridad mental.¹⁸² En atención a su voto de abstinencia (15.25) y porque quería estar alerta, Jesús rehúsa la oferta. Después de erigir la cruz, los soldados se entretienen «echando suertes para repartir entre sí la ropa de Jesús y ver qué se llevaría cada

uno» (v. 24, VP). Antes esas prendas sanaban a los dolientes (5.27-28; 6.56); ahora ellas, como su dueño, son impotentes. Esta es la primera de tres citas del Salmo 22 que Marcos usa para comentar sobre la ejecución. Vale recordar, en estos días en que es frecuente el uso en público de trajes de baño y otras prendas de escasas dimensiones, que el judaísmo consideraba particularmente vergonzosa la desnudez, aunque esta fuera parcial. Ser desprovisto de la ropa de uno equivalía a una invasión de su privacidad, la negación de su valor como persona.

Marcos apunta «las nueve de la mañana» (v. 25, VP) como el momento de la crucifixión, cuando comienza la primera de tres «vigilias de la cruz» (ver el v. 33, «mediodía» y «tres de la tarde», y v. 42, «cuando anochece», VP).¹⁸³ Luego nos muestra el letrero (latín: *titulus*)¹⁸⁴ pegado a la estaca, una tabla que anuncia el crimen del que el reo es acusado. Pero esta vez Pilato se mofa del Sanedrín (cp. Jn. 19.19-22) al mismo tiempo que dice una verdad; Marcos usa por quinta vez el verdadero título de Jesús: «El Rey de los judíos» (v. 26). Desde el episodio del tributo pagado a Roma (12.16), hemos visto cada vez con más claridad que los colaboradores con el imperio «darán al emperador lo que [ellos creen] es del emperador», porque la «inscripción» sobre la moneda reclama que César es «hijo augusto y divino»; mientras que los colaboradores con el reino daremos al emperador y a Dios «lo que es de ellos» según esta nueva «inscripción» en la tabla.¹⁸⁵ Hasta aquí el relato ha enfocado la oposición permanente entre dos de los tres factores políticos operantes de Palestina: el reino de Dios y el imperio romano. Pero ¿qué del estado judío?¹⁸⁶ El siguiente episodio (vv. 27-32) describe la mofa judía. Tal como en la interrogación ante Pilato (ver sobre 15.14), este relato reúne a representantes de la gama completa de judíos: (A) rebeldes, (B) gente en general y (C) colaboradores con el imperio, para considerar por última vez el camino de Jesús. Veamos a cada grupo:

(A) Jesús es crucificado entre dos «bandidos» (*leestás*, v. 27). Esta es la segunda vez que Marcos se refiere a la percepción que las autoridades tienen de que él es un adversario peligroso (ver sobre 14.48; llegan bien armados a Getsemaní). En el «teatro» de los gestos públicos, Roma afirma que solo merece la cruz gente como estos tres: subversivos políticos que además son pobres.¹⁸⁷ Marcos distingue entre estos dos, por una parte, y Barrabás el revolucionario, por otra, que se retrata como un sicario

¹⁷⁹Myers, pp. 384-385.

¹⁸⁰Cp. Ro. 16.13. Ver Taylor, p. 713 y Schmid, p. 420.

¹⁸¹M. Hengel, *Crucifixion*, Fortress, Philadelphia, 1977, pp. 23-38; J.F. Strange, «Crucifixion, Method of», en K. Crim (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, Abingdon, Nashville, 1976, pp. 199-200.

¹⁸²Se basaron en la interpretación rabínica de Pr. 31.6.

¹⁸³Sobre la diferencia de horarios entre Mr. 15.25 y Jn. 19.14, y la aparente incongruencia temporal en el relato marciano, ver Schmid, p. 422 y Lane, pp. 166-167. Cp. Trocmé, *Formation...*, pp. 64-65.

¹⁸⁴Muchas veces los condenados llevaban el título al cuello durante la procesión al lugar de suplicio.

¹⁸⁵Myers, p. 386.

¹⁸⁶Lane, pp. 568-570.

¹⁸⁷Los romanos casi nunca crucificaron a gente que no fuera pobre, un caso clásico de «justicia clasista». Hengel, pp. 34-35.

urbano. Los bandidos sociales, en cambio, operan en el campo y solo vienen a Jerusalén (como lo hará Simón bar Giora en el 68 d.C.) con pretensiones mesiánicas. El sermón del cap. 13 deja bien claro que Jesús se distancia de los medios y los fines de la causa rebelde, pero comparte, paradójicamente, su suerte: se le canjea por un sicario, y se le confunde con un bandido. Como para dar énfasis al punto, Marcos dice que los bandidos fueron ajusticiados «uno a su derecha y otro a su izquierda» (v. 27), los mismos puestos de honor que buscaban dos discípulos (10.37). No se puede escapar de la implicación: cuando Jesús nos llama a la no-violencia mesiánica, no pide ni más ni menos del reclutado que lo que piden los rebeldes. Lo que llama la atención como irónico es que son los insurgentes armados y no los discípulos de Jesús los que tienen la valentía de pasar por el «bautismo» de la muerte (cp. 10.39-40) en manos del estado.

(B) Ahora una mirada a «los que pasan», al gentío que no se compromete. Sal. 22.7-8 (VP) los describe así:

Los que me ven se burlan de mí; me hacen muecas, mueven la cabeza y dicen: «Este confiaba en el Señor; pues que el Señor lo libre. Ya que tanto le quiere, que lo salve».

Repiten la acusación de 14.58 y luego retan a Jesús a bajarse de la cruz.

(C) Los sanedristas, la élite que domina al país, amplían estas ideas. Ridiculizan a Jesús como mesías, término que el Sanedrín califica de blasfemia (14.61), y agregan el epíteto «rey» que Pilato usa (15.32). Los sanedristas juegan con los dos sentidos del verbo «salvar». Puede significar «sanar»¹⁸⁸ («salvó a otros», v. 31, en su ministerio de hacer milagros) y al mismo tiempo «rescatar» («a sí mismo no se puede salvar», o sea, es incapaz de salirse de esta situación de reo condenado al suplicio). Marcos pone en la boca de ellos una verdad paradójica: cuando Jesús emprendió el camino de restaurar a las personas necesitadas, se involucró en un proyecto que sin remedio terminaría en su muerte violenta. Esta paradoja de vida-y-muerte ha provocado la huida de los discípulos y el vituperio de los tres grupos judíos, A, B y C.

A pesar de su irrisión, los sacerdotes y escribas dejan traslucir una nota de súplica («para que veamos y creamos», v. 32). Es como si dijeran, «Hemos visto milagros tuyos más espeluznantes que el mero bajarte de la cruz. ¿Por qué no repudias esta idea de terminar tu carrera en el fracaso? Si viéramos un clímax más triunfal en tu ministerio, podríamos creer en ti». Tan fuerte es el afán de ver un rescate de último momento que inventan una posible intervención de Elías:¹⁸⁹

¡Miren! Está llamando al profeta Elías (v. 35). Veamos si Elías viene a bajarlo de la cruz (v. 36, VP).¹⁹⁰

Pero Jesús sabe que la «fe» que resultaría de un milagro de esta índole no merece el nombre de tal. Además, el Padre ha cerrado la puerta al «Plan B», y Jesús tiene que «dar su vida como precio de libertad de muchos» (10.45, VP).

Una cuestión de poder

En la segunda mitad del Evangelio se ha venido afirmando un tema de gran trascendencia para Marcos: que los milagros, supuestamente pruebas de gran poder, no conducen necesariamente a la fe; más bien, *verlos* puede crear expectativas falsas y exigencias egoístas respecto del taumaturgo. Como el otro lado de la moneda, ha surgido también el tema de la debilidad, una aparente lacra que puede ocultar fuerza insospechada. Consideremos dos ejemplos:

1) El falso testimonio delante del Sanedrín se basa en la conocida capacidad que Jesús tiene de hacer milagros; supuestamente él dijo, «Yo voy a destruir este templo que hicieron los hombres, y en tres días levantaré otro no hecho por los hombres» (14.58). Los testigos se imaginan un Jesús jactancioso y ávido de milagros fehacientes. Marcos, al reprobar esta idea, la contrasta con el silencio de Jesús; no contesta nada (14.61). Pero el callarse estratégicamente en este contexto muestra la fuerza superior del Maestro.

2) Más tarde en la misma interrogación, algunos sanedristas se mofan del conocimiento profético (y por tanto milagroso) del prisionero. Le vendan los ojos y luego le dan golpes, diciendo: «¡Adivina quién te pegó!» (14.65). A estas alturas del relato, Marcos no tiene que decirnos de la reacción de Jesús. Ya sabemos quién es el fuerte y quiénes los increíblemente débiles.

Esto nos prepara para la lucha de voluntades en torno a la cruz. Los tres grupos judíos instan al famoso taumaturgo, «¡Bájate de la cruz y luego crearemos en ti!», y él por su silencio muestra que está decidido a seguir adelante. El cáliz amargo lo tendrá que vaciar completamente, y al hacerlo, será la persona más poderosa de la historia. El relato de Marcos, pues, oscila dialécticamente entre estos dos caminos de autorrealización: uno busca el bienestar por medio de la conquista que conduce a la dominación o la destrucción de otros seres, y su instrumento es el poder bruto y coercitivo; el otro busca el bienestar personal por medio de la abnegación

¹⁸⁸Ver el comentario sobre 5.34.

¹⁸⁹Para el papel de Elías en la salvación, ver 1.2-3 y 9.4-5.

¹⁹⁰Myers, pp. 386-388.

y el don de sí, y su instrumento es el amor servicial. Un camino, por su coacción, transforma la vida en muerte; el otro transforma, por su amor, la muerte en vida.¹⁹¹

En el siglo XX también los seguidores de Jesús tenemos que escoger entre el uso de nuestro poder (como padres de familia, por ejemplo, o como pastores o personas de prestigio o privilegio) y una postura de aparente debilidad, en que nuestros poderes están «ocultos» detrás de limitaciones que aceptamos voluntariamente por amor a los demás. Pablo ha estudiado en la escuela rabínica de Jesús cuando atribuye a Dios la orden: «Mi amor es todo lo que necesitas; pues mi poder se muestra mejor en los débiles» (2 Co. 12.9, VP).

e. Muerte de Jesús (15.33-39)

En dos ocasiones previas, Marcos ha recurrido al género apocalíptico para describir ejes centrales en la vida de Jesús (ver sobre 1.10-11 y 9.2-8); ¿por qué no ahora en la última escena, cuando en un sentido estamos frente al «fin del mundo»? Le da una estructura concéntrica:

- (A) primer juicio divino: tinieblas por tres horas (v. 33).
- (B) primer grito fuerte (v. 34; cp. Sal. 22.1).
- (C) espectadores: «¡Miren! Está llamando al profeta Elías» (v. 35).
- (C') hombre que ofrece el vino agrio: «Veamos si Elías viene» (v. 36).
- (B') segundo grito fuerte; Jesús muere (v. 37).
- (A') segundo juicio divino: rasgamiento del velo del santuario (v. 38).

El primer juicio (v. 33) repite el repudio de Exodo 10.22; Dios deslegitima no solo el régimen egipcio con su culto a Ra, dios del sol, sino el régimen judeorromano con su idolatría multifacética que culmina en esta ejecución. Las tinieblas simbolizan, durante una de las tres vigiliadas que enmarcan la crucifixión (del mediodía hasta las tres), la caída de los poderes malignos que hasta ahora han dominado la historia. En vocabulario de la parábola nuclear del Evangelio (3.27), Jesús está en este momento «despojándole al hombre fuerte de sus posesiones».¹⁹²

El primer grito constituye la tercera cita tomada del Salmo 22. Aunque hay versículos en este poema que describen la confianza del salmista en Yahvé a pesar del aparente abandono, las tres citas (repartición de la ropa, «meneando la cabeza», y «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?») enfatizan el aspecto negativo. Es cierto que en los escritos

rabínicos, la cita de las primeras palabras de un libro o una oración implica la totalidad del mismo, pero aquí Marcos deja a Jesús extraordinariamente solo en su grito de derelicción: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (v. 34, VP). Esta es la única palabra del crucificado que él tiene a bien registrar.¹⁹³ta protesta no inspira respuesta alguna; a diferencia de los otros dos momentos apocalípticos («Tú eres mi Hijo amado», 1.11; 9.7), la voz del cielo calla.

La gente que está presenciando la ejecución entiende mal el grito —quizá intencionalmente— y «Eloi, Eloi» viene a ser un clamor a Elías; otra vez Marcos subraya que el vulgo transforma los ruegos a Dios en peticiones por milagros. El hombre que arrima la esponja a la boca de Jesús, quizá con el fin humanitario de aliviar la sed del que por seis horas se ha estado desangrando, prolonga el juego y el suspenso. Pero a Jesús no le interesa Elías¹⁹⁴ ni una intervención de *deus ex machina* (un dios automático); da un grito enérgico y dice adiós a la vida. ¡Cuán lejos estamos del grito «isaíánico» con que comienza el Evangelio, «¡Preparen el camino del Señor; ábránle un camino recto!» (1.3, VP)! O, pensándolo bien, estamos más cerca que nunca.

Marcos interpreta narrativamente la muerte de Jesús con tres acontecimientos. Como hemos visto, Dios es el primero en intervenir, aunque no lo hace como los espectadores se suponen ni en presencia de ellos. A varios kilómetros del Gólgota, los asistentes al culto en el templo ven lo que piensa Dios de la ejecución de su Hijo. El velo a la entrada del templo se rasga en dos, de arriba abajo. Prolépticamente, la destrucción de Jerusalén ha comenzado, y Dios «tira la primera piedra» contra la que era «su casa» y se ha vuelto «cueva de ladrones» (11.17). Cuando de tela se trata (ver 2.21), el «desgarrón» es irreparable; el viejo orden ha sido destruido. Los velos, tanto el muy vistoso a la entrada del santuario como el otro interior entre el Lugar Santo y el Lugar Santísimo,¹⁹⁵ pertenecen a la simbología que mantiene buenas distancias entre el Creador y sus criaturas. De modo que con este gesto divino tanto judíos como gentiles tendrán acceso a la *shekiná*, la gloriosa presencia de Dios, de ahora en adelante (He. 10.19-20). La primera ilustración de este nuevo camino de acceso la tenemos en el mismo centurión, como veremos a continuación.

¹⁹³Lane, pp. 572-573.

¹⁹⁴Según Mr. 9.13, Jesús «relee» a Elías como encarnado en Juan Bautista, que tampoco pudo «salvarse a sí mismo», mucho menos a algún otro.

¹⁹⁵Puesto que el velo entre el Lugar Santo y el Santísimo era visto por sólo un puñado de sacerdotes, muchos estudiosos opinan que el velo que se rasgó fue el que estaba a la entrada del templo, y que había sido colocado por Herodes el Grande. Taylor, pp. 722-723. Cp. Lane, pp. 574-575.

¹⁹¹T.J. Weeden, «The Cross as Power in Weakness», en Kelber (ed.), *The Passion...*, pp. 132-133.

¹⁹²Myers, p. 389.

Hasta el último momento, la tentación de huir de la cruz

A lo largo del Evangelio de Marcos, Jesús es sometido a la tentación de evadir la cruz, de llegar al Reino por una vía más fácil, más placentera. Este fue el contenido de las tentaciones satánicas en el desierto (1.12-13, con sus secuelas en 1.35-39, 6.45-46, y 14.32-42) y a través de los discípulos de Jesús en 8.31-33. Para los discípulos, la cruz era un escándalo. No lo pudieron comprender. Se durmieron, traicionaron y negaron a su Maestro y al fin se desbandaron porque no quisieron aceptar las implicaciones de la cruz. La cruz sigue siendo un escándalo hoy, y no solamente para los incrédulos, también para nosotros, también para la iglesia.

Las multitudes alrededor de la cruz, los escribas y sacerdotes, la soldadesca, nadie comprendía en realidad cómo un «rey» podía morir. Por eso le invitan burlonamente a bajar de la cruz para demostrar su realeza. «De este modo se evidencia todavía con toda crudeza en el momento supremo la *incomprensión radical de la misión y del mensaje de Cristo, la incompatibilidad* entre los pensamientos de Dios y los pensamientos de los hombres».

El equívoco alcanza su punto álgido en la pretensión de que Jesús les haga una demostración de su poder para poder creer. Pero esto es precisamente lo que imposibilita la fe... A esto habría que añadir que bajar de la cruz hubiera sido un milagro prodigioso pero, a lo más, habría mostrado a Jesús como un superhombre y no como «mesías y rey de Israel». Dios se distingue del hombre y del superhombre precisamente porque no tiene necesidad de imponerse, ni de justificarse, ni de destruir a sus enemigos. Este es el mensaje de la pasión de Jesús.¹⁹⁶

Muchos cristianos hoy adoramos más a un Jesús superhombre que al Hijo de Dios que se dejó crucificar por nosotros. Aunque predicamos la cruz, no la practicamos: no la experimentamos en nuestra forma de vivir la fe cristiana. ¡Es como si Jesús se hubiese bajado de la cruz antes de morir! Como consecuencia de esto, tenemos un evangelio militante (de las cruzadas), impositivo, que busca hacer prosélitos a la fuerza, intolerante de las críticas y hasta deseoso de destruir a los enemigos del

¹⁹⁶Pronzato, vol. iii, p. 108. El énfasis es del autor. Cita a E. Schweizer sin notas bibliográficas.

evangelio. Que Dios nos perdone y nos ayude a aprender del Hijo del hombre cuya práctica fue la del Siervo Sufriente de Yahvé.

f. Jesús es sepultado (15.40-47)

Tres nuevos «actores» aparecen después de la muerte de Jesús para reaccionar al cuerpo que permanece en el centro del relato, aun siendo cadáver, hasta 16.5. Cada uno aparece dos veces, en el siguiente orden:

(A) centurión como testigo de la muerte de Jesús y su significado (v. 39).

(B) las seguidoras de Jesús observan su muerte (vv. 40-41).

(C) José ruega el cuerpo de Jesús (vv. 42-43).

(A') centurión como testigo de la muerte de Jesús (vv. 44-45).

(C') José entierra a Jesús (v. 46).

(B') las seguidoras observan el entierro (v. 47).

La interpretación tradicional de estas reacciones ha sido positiva, y en parte con razón, pero cabe aquí una observación: la iglesia primitiva usa a menudo el Salmo 2 para explicar la Pasión del Señor (ver Hch. 4.25-28 y el libro de Apocalipsis), porque habla del consorcio de poder judío con el poder gentil en un proyecto anti-Dios:

¿Por qué se amotinan las naciones [el imperio romano] y los pueblos planean fracasos [el estado judío]? Se alían los reyes del mundo [Herodes Antipas], los príncipes conspiran contra el Señor y su Mesías [Poncio Pilato]... Voy a proclamar el decreto del Señor. El me ha dicho: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal. 2. 1, 2, 7, NBE; cp. Hch. 4.24-28).

Marcos, con su nítida presentación de dos procesos, uno judío y otro gentil, sigue esta pauta, y no la olvida en la escena bosquejada arriba. De manera que (A), el centurión representa todavía la opresión gentil y (C), José de Arimatea, la opresión judía. Pero ahora hay una diferencia; la muerte de Jesús comienza a abrir los ojos de los opresores.

Veamos al *capitán romano* (A). Es cierto que su llamada confesión, «Verdaderamente este hombre era hijo-de-dios», no constituye una cristología muy alta (ni «hijo» ni «dios» lleva artículo; casi se puede traducir «un hijo de un dios»). Lucas reproduce el dicho a otro nivel: «De veras, este hombre era inocente» (VP, o «justo», RVR, Lc. 23.47). En otras palabras, uno podría leer este comentario del militar como paralelo a las «confesiones» de los demonios (3.11, «Tú eres el Hijo de Dios», 5.7, etc.) que expresan un placer maligno en nombrar al enemigo retado o aun caído. Significaría entonces «Roma te ha vencido». ¿No corre el capitán

después a Pilato para informar sobre la muerte del reo? ¿Dónde está el seguimiento, que siempre caracteriza al discipulado? Pero otra lectura ofrece más posibilidades.

Si tomamos en cuenta la estructura del Evangelio y la colocación estratégica del título «Hijo de Dios», descubrimos que en los otros dos momentos apocalípticos (1.11 y 9.7) la voz del cielo lo pronuncia autoritativamente. Sería imposible que Marcos introdujera aquí en el desenlace de su Evangelio un título hostil. Más bien es el balbuceo de alguien que sin ver un milagro (ni oír una enseñanza del crucificado), ve simplemente *cómo muere* el reo y oye su grito. El espectador más dotado de poder político en el contorno tiene que admirarse de la muerte desprovista de poder de este prisionero. Es una confesión de principiante que crecerá; los lectores en Roma que son gentiles también están seguros de ello.¹⁹⁷ Irónicamente, Marcos ha transformado «Hijo de Dios», título que certificaba omnipotencia y poder milagroso entre muchos cristianos, en signo de debilidad total con miras a un futuro poderoso. Esta nueva lectura no la hacen al pie de la cruz ni los doctores de la ley ni los detentores de poder en el Sanedrín, sino que lo discierne un pagano, oficial del pelotón encargado de ejecutar a Jesús.

Algo parecido sucede con José de Arimatea (C), *miembro importante de la Junta Suprema*, que debe ser por definición contrincante de Jesús. El también está implicado en su muerte. ¿Qué motiva su acción aparentemente caritativa? Podríamos señalar su actitud de «esperar el reino de Dios» (v. 43, VP), a pesar de que Jesús dice que lo más cerca que pueden llegar los maestros de la ley al reino es «no muy lejos» (12.34). Por el momento, digamos que nuestro pasaje no necesariamente describe la conversión de José. Con todo, su osadía en pedir el cadáver a Pilato sugiere una práctica que se abre al discipulado.¹⁹⁸ «La víspera del día de reposo», v. 42 (6 pm. aproximadamente), el inicio del sábado, trae tinieblas que pueden llenar de miedo el corazón judío (v. 33); el cadáver del judío que Roma ha ejecutado debe bajarse de la cruz (lo que Elías no vino para hacer, José hará!) y recibir un entierro medio decente antes de esa hora. O la prisa se debe quizá al deseo del Sanedrín de finiquitar el asunto y esconder la evidencia (tapa la entrada del sepulcro con una piedra) antes de recibir una lluvia de protestas. Al menos a las dos Marías, que se fijan en el lugar donde echan el cuerpo, les parece insuficiente la atención al muerto, y ellas resuelven complementarla después del sábado. ¿No podemos decir que José, a pesar de pertenecer a las estructuras de poder del

judaísmo, ha despertado a las injusticias cometidas y quiere rectificar en lo posible su error? ¿No insinúa Marcos que la muerte de Jesús puede hablar del reino de tal forma a los jefes judíos que ellos también buscarán el discipulado?

Porque en efecto el grito inarticulado de Jesús es el punto bajo del relato entero, y al mismo tiempo su momento más glorioso y transformador. Desde esta hora el mundo y su relación con Dios cambiará, a lo menos en potencia. La cruz abre el camino al Abba; el capitán y José son peregrinos pichones, no caminantes expertos.

¿Y qué decir de las mujeres (B) que prometen todavía más? Cumplen un papel destacado en el plan del libro. Hasta el último versículo parecen ser las que salvarán de la ruina el proyecto del discipulado. Mantienen una vigilia, observando dos datos que serán clave en la apologética de la joven iglesia: la muerte de Jesús y el lugar del entierro (cp. 1 Co. 15.3-4, la enseñanza que Pablo recibió incluye el «que Cristo murió... y que lo sepultaron...»). Esta atención a los crucificados muchas veces corre a cuenta de mujeres piadosas de Jerusalén, pero Marcos especifica que estas son galileas. Es más, ellas han *seguido y servido* a Jesús durante su ministerio en el norte; ¡he ahí una definición del discipulado! Tanto al principio (1.31) como al fin de su Evangelio, Marcos insiste que este papel mesiánico del servicio (cp. 10.43-45) viene naturalmente a las mujeres,¹⁹⁹ debido en parte a la sociedad machista de la época en que los varones prefieren «ser servidos».

Por la misma razón (el rol secundario y restringido de la mujer en asuntos públicos) ellas se ponen en menos peligro que los discípulos varones al seguir de cerca el camino de la cruz. Pero el otro lado de la moneda es que en las cortes judías la palabra de la mujer, por más testigo ocular que sea, no vale legalmente como testimonio. En este grupo de observadoras Marcos destaca tres (dos Marías, 15.47 y 16.1, y una Salomé, 16.1, cuya identificación se discute) que sustituyen al triunvirato de hombres que se dieron a la fuga. «Las últimas», socialmente hablando, «han llegado a ser las primeras» y serán pregoneras del mensaje de la resurrección. ¿O no lo serán? Marcos deja en la ambigüedad el retrato de ellas.

Las mujeres en Marcos y en nuestras iglesias

Con sólo tres excepciones (3.31-35, 6.16-29 y 16.8), Marcos pinta a las mujeres con colores brillantes, positivos. No así a los hombres. Los líderes políticos y religiosos, y aún los discípulos, generalmente salen mal parados. Recordemos a la suegra de Pedro que sirvió a Jesús (1.30-31), la mujer que tocó su manto (5.24-34), la hija de Jairo (5.23 y 35-43), la mujer

¹⁹⁷Lane, pp. 575-576.

¹⁹⁸Para los once, la vergüenza de su negligencia y abandono queda en pie. Estas tareas cumplidas por José de Arimatea debían haber sido responsabilidad de ellos (cp. 6. 29). Sobre las costumbres de sepultura en los tiempos de Jesús, ver Taylor, pp. 728-729 y Lane, pp. 577-579.

¹⁹⁹Myers, pp. 393-397.

sirofenicia (y su hijita, 7.24-30), las mujeres abandonadas por sus maridos (10.2-12), la mujer que ungió la cabeza de Jesús (14.3-9) y las mujeres que van a la tumba a ungir a Jesús (15.40-41 y 47). ¡La comunidad de Marcos debe haber tenido a muchas mujeres las cuales acogerían su mensaje doblemente como una Buena Nueva de liberación!

Frente a este testimonio (que Lucas avala, particularmente con referencia a las mujeres con deficiencias físicas) debemos preguntarnos sobre el papel y lugar de la mujer en nuestras iglesias. Las acciones de Jesús y el mensaje de Marcos se dieron en un contexto de extremo machismo. Después de dos mil años la sociedad en que vivimos ha avanzado hasta el punto de reconocer (aunque la práctica ha quedado bien atrás) la igualdad de la mujer. Mientras tanto, ¿dónde están nuestras iglesias? ¿Con la misma mentalidad que los fariseos? Si es así, ojalá que los que somos varones aprendamos de nuestro Señor a valorizar plenamente a nuestras esposas e hijas y a todas las mujeres, tanto en la sociedad como en nuestras iglesias.

C. De Jerusalén a Galilea: La resurrección de Jesús (16.1-8)

Llegamos al último episodio del Evangelio (sobre la cuestión textual del final de Marcos, ver a continuación) con el cadáver de Jesús bien metido en un sepulcro y una gran piedra que cierra la entrada. ¿Cómo puede la VIDA salir de una tumba tal? A decir verdad, Marcos no nos saca de dudas, y el relato levanta más preguntas que las que contesta. No es un «desenlace feliz» en que todo se resuelve, sino una reapertura del proyecto del discipulado. Las tres creyentes se preguntan quién les abrirá el sepulcro (v. 3) para poder hacer su obra caritativa de ungir el cadáver y darle un entierro digno. Pero para su sorpresa descubren que la piedra ha sido rodada (no se nos dice cómo, pero la mera intervención despierta esperanza). Cambia ligeramente aquí el género literario, y con el v. 5 comienzan a proliferar los términos simbólicos, dificultando así la tarea del intérprete pero elevando la tonalidad del relato. Evidentemente el *sepulcro* es «el lugar donde el cuerpo fue echado pero que está vacío». Las mujeres, al entrar con cierta valentía (porque creen que el cadáver todavía está allí y que ellas deben cumplir con su tarea triste), penetran en una esfera que resulta extraña. El hombre que está presente no es Jesús sino *un joven*. Este hecho y la vestidura del mismo, *una larga ropa blanca*, asustan a las visitantes, dando inicio a un proceso de terror que las paraliza. ¿Quién es este joven que instruye desde el más allá? Las indirectas en el texto son varias:

1) *Sentado al lado derecho* sugiere el lugar predilecto que pedían los

dos hermanos en el reino presidido por Jesús (10.37). La respuesta en esa ocasión mencionó «el cáliz» y «el bautismo» del mártir como requisitos para ocupar el lugar. Además, Marcos nos recuerda que el salmista atribuye al Mesías (12.36) este puesto a la diestra de Yahvé, y que Jesús lo atribuye al Hijo del hombre (14.62).

2) El joven está «envuelto» en una larga ropa blanca, tal como el joven de Getsemaní (14.51) está envuelto en una *sábana de lino*, la misma palabra que Marcos usa en 15.46 para describir el lienzo en que José envolvió el cuerpo de Jesús. ¡Y el cuerpo de Jesús ya no se halla en la tumba! Pero el joven mensajero ahora se viste de una túnica *blanca*, cuyo color es el mismo de la ropa de Jesús en el momento de la Transfiguración (9.3). «Túnica blanca» describe también el premio regalado a los mártires de Ap. 6.11 y la vestidura de los mártires de Ap. 7.9 y 13.

Cuadro L

A. EL JOVEN DE GETSEMANÍ (Mr. 14.51-52)	B. EL JOVEN DE LA TUMBA VACÍA (Mr. 16.5-7)
Seguidor, pero no de cerca.	Sentado al lado de Jesús ausente, en el lugar de privilegio.
Envuelto en una sábana de lino, como Jesús en la tumba.	Envuelto en una túnica larga, blanca, símbolo de martirio y galardón.
Desvestido por las autoridades; fugitivo avergonzado.	Comunicador del reinicio de la comunidad (vuelta a Galilea).

3) En último lugar, las mujeres *se asustan* (16.5-6). Marcos usa el mismo verbo en dos ocasiones más: en 9.15 describe la reacción de la multitud a Jesús que recién ha sido transfigurado y que acaba de enseñar públicamente el camino de la cruz; y en 14.33 describe la lucha de Jesús mismo con su propia sentencia de muerte. En conjunto, estos símbolos apocalípticos señalan que las mujeres se dan cuenta de estar en la presencia de una figura martirizada que ha entrado en la gloria. Es importante coordinar la aparición inesperada de estos dos jóvenes (ver sobre 14:51-52): cada uno representa a la comunidad cristiana en diferentes coyunturas.

En resumen, la comunidad del jueves santo (A) abandona al Señor y repudia el camino de la cruz, en tanto que la comunidad ideal del domingo de resurrección (B) ha aceptado dicho camino y entrado con él en su galardón. Hasta los lienzos del sepulcro se han permutado en la túnica blanca de la victoria. Pero hay una condición ineludible para entrar en esta comunidad (v. 7): volver al «comienzo de la Buena Nueva» (1.1) en Galilea y caminar de nuevo con Jesús, esta vez en aras del servicio. De modo que el joven de la tumba no es exactamente un ángel, ni mucho

más un vicario del cuerpo horadado de Jesús (si se quiere, es el cuerpo místico, la iglesia, o sea, «el templo no hecho por hombres»). Con razón las mujeres intuyen que se han metido en una situación comprometida. Aunque oyen las mejores noticias del Evangelio: «*el que fue crucificado ha resucitado*; no está [en la tumba]» (v. 6), deciden no hacer nada con la comisión que reciben del Joven: «Vayan y digan a sus discípulos, y a Pedro: 'El va a ir a Galilea, antes que ustedes; allí lo verán, tal como les dijo'» (v. 7; cp. 14.28). Este mensaje abre la perspectiva de rescatar el proyecto del discipulado, tan tristemente abortado por los doce y demás seguidores. Si la comunidad se destruyó en dos etapas (primero huyen los discípulos y luego Pedro niega a Jesús), ahora se reconstruye en las mismas etapas: «*digán a sus discípulos y a Pedro*» (¿y especialmente a Pedro?).²⁰⁰ Luego de reconstituirse la comunidad, tiene que emprender una vez más el viaje de hace algunos años, y en el mismo «lugar» simbólico, la Galilea que ejemplifica las andanzas, la predicación, la enseñanza, en fin, la misión de Jesús-y-los-suyos, hombres y mujeres. El mismo Señor que hace no muchos días los condujo de Galilea a Jerusalén, será su guía en la dirección contraria. «*Allí lo verán*» (v. 8, VP) ¡Qué responsabilidad!

La crucifixión, que para las mujeres era el fin del mundo tal y como lo conocían, conlleva una nueva obra de Dios, la creación de un mundo prístino. Hasta ahora en solo dos ocasiones Marcos ha hablado de esta experiencia: «ustedes lo verán», y en ambas Jesús mismo predice su advenimiento como Hijo del hombre (13.26; 14.62). ¿Se refiere ahora el Joven a una aparición del Resucitado en Galilea, o es que la parusía ocurrirá allí en los próximos días? Sobre esta promesa tendremos unas observaciones más adelante. Las hermanas, el remanente fiel de la banda de discípulos, oyen con pavor las hermosas palabras del Joven. El susto solo comparable al de ver a un muerto que vuelve a la vida (cp. 9.15) se apodera de ellas, inmovilizándolas. La hermosa apertura (v. 7) se clausura precipitadamente (v. 8); se suma una *huida* más a la de los discípulos varones. *Temblando* y fuera de sí, ellas corren tumba afuera y *no dicen nada a nadie*, porque tienen miedo. Con esta nota ambigua y desesperante, ¡Marcos pone fin a su escrito, que supuestamente es una Buena Nueva!

Las Buenas Nuevas inconclusas

A todos nos gustan los finales felices. Queremos que nuestro equipo gane (perder no es bonito y los empates no satisfacen). Las novelas más populares terminan con el misterio dilucidado y con todos los problemas resueltos. Nos gustan los protagonistas que rebotan de un fracaso a una victoria clara. No nos gustan las ambigüedades. Por eso, tal vez, muchos

²⁰⁰R.E. Brown. K. P. Donfried y J. Reumann, Pedro en el Nuevo Testamento, Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 72-75.

creyentes han preferido los otros evangelios, porque comienzan y terminan «a toda regla». Ya nos habíamos acostumbrado al inicio abrupto de Marcos (en fin, es el Evangelio para la persona apurada), pero poco nos agrada un final tan abrupto. La idea de dejar a las heroínas de este drama evangélico huyendo de la tumba de alguna manera nos es repugnante. Así pensaron muchos cristianos durante el siglo y medio que siguió a la publicación del Evangelio. Más de uno intentó añadirle un fin más respetable, más triunfante (ver la sección siguiente).

Pero no nos olvidemos del mensaje central de Marcos: «*No hay reino sin cruz; no hay triunfo sin sacrificio*». Y aún después de confirmar la resurrección el evangelista no nos deja olvidar este mensaje. Por eso es que el relato queda abierto para que cada generación de iglesias y creyentes completemos la historia, pero sin triunfalismos, recordando todas las veces que hemos huído de la cruz y de la tumba vacía. Hasta que no hayamos emprendido el camino de la cruz, no tenemos derecho a escribir nuestra propia conclusión al mensaje del evangelio. Aunque, pensándolo bien, ¿será posible concluir? No mientras haya a quienes y a donde evangelizar; mientras haya pobres y ricos, mujeres, niños y hombres («sin Cristo y sin esperanza»), a quienes anunciar el evangelio de Jesucristo el Hijo de Dios e Hijo del hombre.

D. Epílogo: Final canónico (16.9-11)

¿Cómo y dónde termina Marcos su Evangelio?

No es evidente a los usuarios de versiones como Reina-Valera,²⁰¹ pero según la gran mayoría de estudiosos de los textos originales, Marcos efectivamente no escribió los vv. 9-20; estos son más bien un agregado posterior. Tanto la evidencia de manuscritos griegos como la de las versiones antiguas y de los padres de la iglesia sostienen esta conclusión. En el siglo IV, por ejemplo, Eusebio observó que las copias fidedignas que él conocía terminaban con Marcos 16.8. Podemos afirmar categóricamente que desde un principio este Evangelio circuló con su fin abrupto del v. 8. Algunos lectores —quizá desde el siglo primero— hallaron demasiado indeterminada esta forma de concluir un Evangelio acerca del Hijo de Dios. De alguna manera se escribió, pues, un final más «apropiado» que llamaremos «Suplemento A»; algunos manuscritos lo colocan después del v. 8:

²⁰¹Los manuscritos que Casiodoro de Reina (1569) y Cipriano de Valera (1602) tenían a su disposición fueron de origen tardío, del siglo VI o VII. Desde entonces se han hallado códices que remontan hasta el año 325, y papiros fragmentarios todavía más antiguos. Desde luego, ya que no tenemos autógrafos de libro alguno del Nuevo Testamento, nos interesa echar mano de las copias más antiguas. Mientras más viejo el documento, menos probabilidad hay de error de parte de los copistas.

En pocas palabras, las mujeres contaron a Pedro y a sus compañeros todo lo que el ángel les había dicho. Después de esto, Jesús mismo, por medio de sus discípulos, envió de oriente a occidente el mensaje santo e incorruptible de la salvación eterna. Así sea (VP, nota).

Por el lenguaje usado, es evidente que Marcos no lo escribió. El suplemento es simplemente un esfuerzo un tanto inhábil de redondear el v. 8a y probar que las mujeres sí acataron el mandato del v. 7. Pero aun así, contradice sin explicación el v. 8b, «no dijeron nada a nadie»; y más importante, no relata cumplimiento alguno en Galilea del v. 7, «Allí lo verán». El Suplemento A se copia, junto con el «Suplemento B» (nuestros vv. 9-20), en varios manuscritos de los siglos VI, VIII y IX; pero obviamente no deben aparecer juntos, porque cubren el mismo terreno. B es un agregado un poco más tardío (digamos, 125 d.C.) que suplantó rápidamente al más breve (A), y entró en circulación desde 175 aproximadamente. Por tanto, en el proceso de canonización de los evangelios (de 95-395) en algunos sectores de la iglesia, el Suplemento B se incluía como el fin originario del Evangelio. A pesar de ciertos problemas (que veremos en breve), los vv. 9-20 fueron declarados canónicos, y para nosotros eso implica que son Palabra de Dios que hemos de predicar y explicar en las iglesias. A diferencia del Suplemento A, B tiene la dificultad de no haberse compuesto en particular para continuar el relato de Marcos. El v. 9 más bien interrumpe el flujo del pensamiento del v. 8,²⁰² y, como en el caso de A, el Suplemento B omite mencionar aparición alguna en Galilea del Señor resucitado. En vez de adelantar la narración de los vv. 1-8, los vv. 9-16 proveen una lista de apariciones, tomadas en su mayoría de los informes consagrados en Mateo, Lucas y Juan. Además, el tema principal de la fe y la incredulidad es tratado muy diferentemente de como lo trata Marcos mismo (cp. 9.24). El Suplemento B, pues, fue compilado en el siglo II por un desconocido que utilizó fragmentos de tradición de varias fuentes; no sabemos con qué fin lo escribió. Luego un tercero agregó este «parche» al Evangelio de Marcos, con el que la conexión es muy tenue.²⁰³ Con todo, tenemos que respetar el proceso de reconocimiento canónico

²⁰²El sujeto del v. 8 es «las mujeres», en tanto que el sujeto del v. 9 (no mencionado) tiene que ser «Jesús».

²⁰³Lane, pp. 601-605. Para un resumen de la evidencia, ver «El llamado final de Marcos 16,9-20», en A. Wikenhauser - J. Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento: Edición totalmente renovada*, Herder, Barcelona, 1978, pp. 341-346.

²⁰⁴El proceso de canonización de los libros del Nuevo Testamento se dio a través de un consenso gradual que fue tomando cuerpo, al principio localmente (Efeso, Roma, Alejandría, etc.), y que eventualmente fue ratificado por los concilios de la iglesia. Ver, HIC, Vol. I, pp. 112-114. Ver Wilton Nelson, *Diccionario de Historia de la Iglesia*, Editorial Caribe, Miami, 1989, pp. 181 y 206. Curiosamente, las decisiones sobre el canon se hicieron, a veces, sobre bases teóricas no muy sólidas (el origen apostólico de ciertos libros, por ejemplo), pero con mucha intuición acerca del valor espiritual de los libros.

que declaró «Escritura» este fragmento.²⁰⁴ En la voluntad de Dios, una nueva situación, muy cambiada de la de Marcos, puede haber hecho necesaria esta aclaración sobre la resurrección histórica o sobre la misión, aclaración que resultaría útil para las generaciones sucesivas.

Hasta 1960, el consenso de los estudiosos era que el verdadero final de Marcos «se había perdido». Ahora entendemos que 16.1-8 es precisamente el desenlace deseado por el evangelista, que apela por su medio a nuestras conciencias. Al continuar nuestra lectura rápida del Suplemento B, sin embargo, es menester reconocer una óptica, no solo divergente de, sino a veces contraria a la de Marcos.

El propósito, entonces, que Marcos tiene en darnos un vistazo (v. 7) del futuro halagador que se abre en Galilea en torno a Jesús resucitado, y luego en echar abajo tal visión con la desobediencia de las discípulas (v. 8) es el de despertar en el lector el deseo de continuar el peregrinaje con Jesús. La resurrección del Señor no se comprueba por medio de apariciones, sino por la actividad, la práctica de la iglesia que emprende de nuevo con el Maestro la tarea inconclusa. Este «verlo en Galilea» no es todavía la parusía (que según 13.34-36 involucra un período más o menos extenso de espera). Pero sí es un requisito que abre la puerta a una Venida tal (cp. 13.10, «el evangelio tiene que anunciarse primero a todas las naciones»). No nos cuesta imaginar que este final abrupto pero retador del Evangelio no cayera muy bien en ciertos sectores de la iglesia. ¿Por qué terminar la obra preguntando quién es Jesús cuando sabemos muy bien que es Dios venido en carne (Juan) y el Hijo de Dios exaltado a la diestra del Padre (Lucas-Hechos)? ¿Por qué no mencionar una media docena de apariciones cuyas relatos circulan entre todas las iglesias, y las gloriosas palabras de comisión evangelística? Marcos, que no vivió muchas décadas más para defender su documento, hubiera dado respuestas claras, y quejas quizá contra el creciente triunfalismo de la iglesia. Pero los tiempos cambian, y hoy aceptamos la decisión de prestar autoridad canónica a las respuestas posteriores de la iglesia en plena expansión.

Deben haber habido razones históricas que no vemos con claridad para que los cristianos que custodiaban el Evangelio en el año 125 quisieran modificar el fin que Marcos les había dejado. A ver si podemos discernir en el Suplemento B algunas razones. Se reconocen dos secciones: la primera (vv. 9-14) menciona telegráficamente las apariciones de Jesús a María Magdalena, a los dos discípulos de Emaús y a los once. Como hemos visto, recurre el tema de la fe y la incredulidad, especialmente en relación con el testimonio de los testigos oculares del Resucitado. En el caso de María, (cp. Jn. 20.11-18), los que habían andado con Jesús podrían alegar dos pretextos por no creerle: 1) la palabra de una mujer no valía nada en una corte judía; y 2) no convence el testimonio de una persona de la que Jesús había expulsado siete demonios. Pero pretextos siguen siendo,

porque 1) el Evangelio de Marcos ha gastado ya mucha tinta en comprobar la idoneidad de las mujeres creyentes para el papel de seguidoras; y 2) el exorcismo de una persona (tomado en este caso de la descripción de María en Lc. 8.2) no nos dice nada de su condición psicológica o moral. Particularmente gratuita ha sido la tradición medioeval sobre la Magdalena: que había sido prostituta o algo por el estilo.

En el segundo caso, la aparición en otra forma a los caminantes de Emaús (cp. Lc. 24.13-35) motiva el testimonio a los demás, pero los caminantes, como María, encuentran una muralla de incredulidad. En el tercer caso, tomado principalmente de Lc. 24.36-43, Jesús mismo se aparece a los once discípulos mientras ellos estaban sentados a la mesa, para reprenderlos «por su falta de fe y su terquedad» (v. 14, VP), ya que los seguidores y seguidoras en cuestión lo habían visto resucitado. Evidentemente, se trata aquí de una situación en la iglesia del siglo II en que hacía falta una nueva aproximación apologética. De los dos pilares de la prueba de la resurrección de Jesús, 1) la tumba vacía y 2) las apariciones a los creyentes, el Nuevo Testamento tiende a enfatizar más, con el correr de los tiempos, las apariciones. El dato de la tumba vacía no produce fe en nadie.²⁰⁵ Por tanto, para completar la defensa de la fe, hace falta mencionar algunas ocasiones específicas en que el Señor crucificado sorprenda con su presencia audible y palpable a los discípulos descorazonados. Seguramente en 125 d.C., en medio de controversias doctrinales y la incursión de la herejía, las iglesias encargadas de la propagación de este Evangelio vieron como inadecuado el fin de Marcos y su presentación parca y metafórica del sepulcro vacío y punto final.²⁰⁶ Amonestan, por medio de este agregado, a los creyentes que vendrán después a creer a los testigos del Resucitado, aunque personalmente no hayan visto al Señor (cp. Jn. 20.29).²⁰⁷

La segunda sección del Suplemento B (vv. 15-20) refiere palabras de instrucción misional a los once y un relato de la ascensión del Señor. A la Gran Comisión (vv. 15-16) el compilador le ha dado una forma especial: *la acción evangelizadora será universal y abarcará la creación entera*;²⁰⁸ y explora brevemente la relación entre creer y ser bautizado. Insiste en la penetración triunfal del mensaje evangélico (cp. el himno a Cristo en 1 Ti. 3.16: [Cristo] «fue predicado a los gentiles, creído en el mundo, recibido arriba en gloria») y en los prodigios que adornarán el ministerio de la iglesia evangelizadora.

²⁰⁵La única excepción es un creyente excepcional, el discípulo amado (Jn. 20.8).

²⁰⁶Se recomienda la consulta frecuente de X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca, 1973, especialmente las pp. 191-202.

²⁰⁷Schnackenburg, Vol. II, Herder, Barcelona, 1973, pp. 343-344.

²⁰⁸San Francisco de Asís (siglo XIII) entendió a «toda criatura» como una autorización de predicar a los pájaros y los animales, pero no tomó en cuenta el contexto de la fe, que solo los seres humanos podemos ejercer en este sentido salvífico.

Las señales que acompañarán a los que creen (vv. 17-18 y 20) sugieren un valor probativo en los milagros que Marcos mismo combate (ver sobre 8.11-12). ¿Implica el ser cristiano el uso visible de poderes extraordinarios? La única señal para Marcos es el Hijo sufriente del hombre. Nada de peculiar tienen las señales (para la idea, cp. Jn. 14.12); son las actividades de que leemos en los sinópticos y en Hechos: expulsar demonios en el nombre de Cristo, hablar nuevas lenguas (Hch. 2.3-4, 10.46, 19.6; 1 Co. 12.28), tomar en las manos serpientes sin sufrir daño (cp. Lc. 10.19; Hch. 28.3-4; Is. 11.8) en el transcurso normal de las tareas misionales, y sanar a los enfermos (Mr. 6.13). Pero el punto de vista aquí es más tardío que el de los textos mencionados. La cuestión de beber algo venenoso no se menciona en el resto del Nuevo Testamento. Si Marcos pudiera «comentar» esta perícopa, hubiera insistido más en el aspecto de servicio abnegado como señal que acompaña a los que creen. Tampoco le habría gustado una ascensión al cielo para el Jesús que al final de su Evangelio auténtico tiene los pies firmemente plantados en «Galilea» donde los discípulos pueden verlo. Marcos sabe muy bien que, aun en el año 69, el cuadro del monarca celestial que ha distorsionado la teología y especialmente la práctica de la iglesia necesita la corrección y el ancla que el Evangelio provee.

En última instancia, el poder de este Evangelio no reside en lo que informa a los lectores sino en lo que nos pide: seguirle y entenderle. El imperativo «¡Sígueme!» (1.17) nos remite a la pregunta «¿Todavía no entienden?» (8.21). En el centro del libro, el «Yo soy» del Antiguo Testamento (Ex. 3.14) se convierte en «¿Quién soy yo?» (8.29), y el final nos invita una vez más a seguirle: «El va a ir a Galilea antes que ustedes» (16.7).²⁰⁹

El Jesús de Marcos aún nos espera en Galilea: en todos aquellos lugares marginados de nuestra América. ¿Le seguiremos, o nos quedaremos en Jerusalén con la religiosidad del templo que nuestro Señor ha rechazado (y que le crucificó)?

²⁰⁹Myers, pp. 402-403.

Conclusión: Marcos y la misión de la iglesia

La convicción del evangelista sobre el amor de Dios por los marginados le conduce a una teología de la evangelización que para su tiempo era radical: *Dios quiere salvar a todos, por medio de la cruz de Jesús, sin tomar en cuenta quiénes son, judíos o gentiles, ricos o pobres*. Esta misionología no nos suena radical en teoría (porque es muy paulina), pero en la práctica hoy no nos acostumbramos a tomarla muy en serio. «¿Solidarizamos nosotros con los ‘pecadores’ y con las clases ‘bajas’ de nuestra sociedad?» preguntan muchas iglesias, porque estiman demasiado su nuevo status de respetabilidad en muchos lugares como para sentirse cómodas con las costumbres de Jesús. Es cierto, el nuevo interés por las misiones transculturales (que toma el lugar del «iglecrecimiento» de hace algunos años), parecería estar en la línea de la evangelización que Marcos propugna. Pero lo será sólo en la medida en que tome en serio el mensaje de Jesús que Marcos destaca.

La perspectiva marcana sobre la misión se presenta desde varias ópticas:

A. La verbalización de la Buena Noticia. Con esta práctica, por cierto, sentimos mucha empatía. Nos parece normal que el Hijo de Dios anuncie el mensaje de salvación (1.14-15) y pida arrepentimiento y fe, o que proponga una gira evangelística (1.38-39) que incluya *toda* Galilea y no sólo las aldeas más cercanas a su sede en Capernaum, donde todo el mundo lo busca afanosamente. Sin embargo, la evangelización no se agota con la proclamación verbal del mensaje. De hecho, en Marcos conocemos a un Jesús que actúa mucho más de lo que habla o, más bien, que enseña a partir de sus acciones.

B. La ejemplificación de la Buena Noticia

1. Entre los judíos. Jesús tiene un concepto claro de su auditorio y de su campo y misión, los marginados de Israel. Nacido él mismo en un hogar humilde (a juzgar por 6.2-3), llama a sí discípulos que no son ni ricos ni muy pobres (cp. 1.20: «...y dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros...») y opta, sin fanatismos, por la pobreza como su propio estilo

de vida (Mt. 8.20 y Lc. 9.58) En sus andanzas tiene que aceptar la ayuda voluntaria de muchas personas, incluso de mujeres (15.41; cp. Lc. 8.2-3) y recomienda que sus discípulos hagan lo mismo en sus viajes de evangelización. El cristiano se despidió, como dijo Lutero, de todo tipo de seguridad. En el caso particular de un rico, el Señor le pide que venda todas sus posesiones y que distribuya el producto entre los pobres como primer paso en su discipulado, y cuando el rico se va triste, Jesús reflexiona sobre la atadura que puede significar la afluencia (10.17-31). En efecto, el único rico alabado en los evangelios es Zaqueo, que acaba de deshacerse de su fortuna (Lc. 19.8-10).

En general, pues, Jesús se dirige en su misión a los desclasados. Muestra su solidaridad con la «multitud» y en particular con los minusválidos (2.1-12; 10.45), los declarados inmundos por la aristocracia religiosa (1.40-45) y los marginados socialmente (2.13-15), entre los cuales se destacan las mujeres y los niños (10.1-16). Al hablar de la multitud (*ójlos*, usado 38 veces), Marcos da a entender que este gentío no muy distinguido ni mucho menos organizado es el destinatario primordial de las obras hechas por el Mesías. Dios recibe a los tales («el reino de Dios es de quienes son como [estos niños]», 10.14, VP) y se muestra solidario con ellos, no por algún mérito que tengan, sino porque la gracia divina defiende por definición a los indefensos.

Según el entender de Marcos, los seguidores de Jesús necesitan participar activamente en esta tarea mesiánica que combina la prédica verbal con la ejemplificación del evangelio (6.6b-13 y 30). También el autor del «final canónico» (o epílogo, 16.9-20) capta esta nota urgente que llamamos la Gran Comisión: «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura» (16.15; cp. Mt. 28.16-20; Lc. 24.36-49; Hch. 1.6-8 y Jn.20.19-23) y espera la confirmación en la práctica del mensaje predicado (16.16-18 y 20).

2. Entre los gentiles. La receptividad de Jesús hacia la gente de la periferia no se acaba con los confines del judaísmo. Marcos siente un particular deleite en relatar los encuentros de Jesús con los no-judíos y los choques resultantes contra las leyes judaicas de la pureza y de la dieta. Todo un ciclo de incidentes (6.7-8.10) se dedica al tema del «pan» como elemento integrador; el partir del pan con Jesús trae la integración entre los pueblos del mundo. Es más, el sistema de redistribución de bienes basado en el templo ha fracasado, y Jesús promete una abundancia que se basa más bien en el compartir hermanable y voluntario (la cosecha escatológica, 4.8; la satisfacción de multitudes judías, 6.44 y gentiles, 8.8; la liberación de las cadenas dietéticas, 7.19; los restos abundantes, 8.19-20; y la comunidad repleta, 10.30).

La preocupación de Marcos por la evangelización de los gentiles se echa de ver de principio a fin. Desde 1.28 Marcos nos avisa que la fama

del nazareno llega a «toda la provincia alrededor de Galilea». Dice luego que se extiende a toda Palestina, Idumea, el lado oriental del Jordán y la región de Tiro y Sidón (3.7-8). Y cuando Jesús cruza el mar (4.35-41) entra por primera vez en territorio gentil, y la noticia de su actividad llena la Decápolis (5.19-20), aun cuando los pobladores lo devuelven a Galilea. Crece, por tanto, la polarización; el número de seguidores galileos aumenta, como también la hostilidad de los dirigentes judíos. Después de repudiar con denuedo las leyes de la purificación (7.1-13), Jesús sale de nuevo para territorio gentil y no regresa a tierras israelitas hasta casi el momento de su Pasión.

Este «volverse a los gentiles» se expresa programáticamente en 7.24-30, en que una gentil pide socorro a Jesús. La respuesta del Señor, «Deja primero que se sacien los hijos», ya implica un (pronto) retorno divino a los gentiles y una abundancia para ellos también. El relato del sordo y tartamudo (7.31-37) sugiere igualmente un favor hecho a un oriundo de Decápolis. Jesús se dedica a este pueblo extranjero «del otro lado del mar» para demostrar que de ellos es también la salvación. Además, es significativo que Marcos se preocupe por señalar que es en suelo gentil que Pedro pronuncia la gran confesión (8.27-29).

Cuadro LI

A. DIOS ENJUICIA EL TEMPLO	B. DIOS ACEPTA A LOS GENTILES
12.9 El Señor de la viña...vendrá... y destruirá y dará su viña a a otros.	
13.2 No quedará piedra sobre piedra.	13.10 Y es necesario que el evangelio sea predicado antes a todas las naciones.
14.58 Yo derribaré este templo...	... y en tres días edificaré otro sin mano.
15.29 Le injuriaban: «¡Bah! tú que derribas el templo y en tres días lo reedificas...»	
15.38 El velo del templo se rasgó en dos.	15.39 Y el centurión ... dijo: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios». (cp. 14.9, la muerte de Jesús posibilita que «dondequiera que se predique este evangelio... también se contará lo que ésta ha hecho»)

Pero en la historia de la Pasión el evangelista carga el acento más evidentemente en la salvación de los no-judíos. Comprende la purifica-

ción del templo, cuyo valor central es servir como «casa de oración para todas las naciones», a la luz del rechazo divino del santuario infructuoso (11.12-14). Con gran consecuencia Marcos sigue yuxtaponiendo estos dos temas (véase Cuadro LL).

Entonces, para Marcos el «primero» de 7.27 («Deja primero que se sacien los hijos») es un momento ya del pasado; los judíos tuvieron su gran oportunidad de oír el evangelio, pero aún ahora la puerta de salvación no se les cierra. Con todo, el «primero» que prevalece ahora se halla en 13.10 («Pero es necesario que primero el evangelio sea predicado a todas las naciones», VP); es aquella evangelización que hace posible el momento escatológico descrito en 14.62: «Y ustedes verán al Hijo del hombre sentado a la derecha del Todopoderoso y venir en las nubes del cielo», VP.

LA GEOGRAFIA DE MARCOS

