



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 8

CB 116 SEMINARIO EN BIBLIA II

Schmid, Josef. "El precursor del Mesías". En *El Evangelio según San Marcos*, 25-109. Barcelona: Herder, 1967.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

PRELIMINARES

1,1-13

El precursor del Mesías
1,1-8 (= Mt 3,1-6.11s; Lc 3,1-6.15s)

¹ *Comienzo de la buena nueva de Jesucristo, Hijo de Dios.* ² *Conforme está escrito en el profeta Isaías:*

He aquí que yo envío ante ti mi mensajero,
el cual preparará tu camino (Éx 23,20; Mal 3,1);

³ *pregón del que clama en el desierto:*

Preparad el camino del Señor,
rectificad sus sendas (Is 40,3),

⁴ *se presentó Juan Bautista en el desierto, predicando un bautismo de conversión para remisión de los pecados.* ⁵ *Y acudían a él de toda la región de Judea y todos los de Jerusalén para ser bautizados por él en el río Jordán, después de confesar sus pecados.* ⁶ *Llevaba Juan un vestido tejido de pelos de camello y un ceñidor de cuero a la cintura, sustentándose de langostas y de miel silvestre.* ⁷ *Y predicaba así: «Viene detrás de mí el que es más fuerte que yo, ante quien no soy digno de postrarme para desatar la correa de sus sandalias.* ⁸ *Yo os he bautizado con agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo.»*

El versículo inicial, cuya conexión lógica con lo siguiente es **1** equívoca, encuentra su mejor interpretación como una especie de encabezamiento, no como título del libro; porque el evangelista queda completamente oculto detrás de su obra y la expresión «buena nueva» (o evangelio) no se usa nunca en el NT como designación de un libro. Los evangelios, lo mismo que los demás libros del NT,

recibieron un título sólo cuando se los agrupó en una colección, los libros canónicos, ya que fue precisamente por esto, por lo que cada uno de ellos necesitó un nombre (Evangelio según Mateo, según Marcos). El contenido propio del Evangelio lo forma el anuncio de la venida del reino de Dios, y Jesús mismo hizo del reino de Dios tema fundamental de su predicación¹, de modo que la frase «Comienzo de la buena nueva de Jesucristo» puede ser doblemente entendida: como comienzo del hecho mismo de la predicación de Jesús o como comienzo de la feliz nueva que trae Jesucristo, portador de la salud. Esta segunda interpretación es preferible, porque Marcos comienza su narración con la actividad del precursor, quien alude a Jesucristo como al «más poderoso». También es decisivo el hecho de que en la época en que Marcos escribió su Evangelio estaba muy difundida la idea de que Jesucristo formaba el tema central del «evangelio», de la predicación apostólica².

El encabezamiento «Comienzo de la buena nueva de Jesucristo» se refiere, pues, a los hechos que formaban el contenido de la predicación evangélica y el autor quiere decir que el evangelio, tal como se predicaba, sobre la persona de Jesucristo, comenzó con la predicación del Bautista, cuyo cometido era anunciar a Cristo y administrar su rito de bautismo en el Jordán³. La historia de la infancia de Jesús no formaba, evidentemente, parte de la primitiva predicación apostólica. Con la aparición del Bautista comienza un nuevo capítulo de la historia, con respecto a lo cual todo lo anterior es sólo preparación. El nombre de «Jesucristo», tan usado en los escritos del NT fuera de los evangelios, lo emplea Marcos sólo en este pasaje (lo mismo Mt 1,1); en cambio en la narración habla siempre de «Jesús». «Cristo», que originariamente es una traducción griega del término «Mesías» (= el ungido; cf. Jn 1,41), está aquí convertido ya (como en 9,41) en un simple nombre propio. La designación «Hijo de Dios» está dada por Marcos a Jesús no

1. Mc 1,14ss; Mt 4,23.

2. Cf. Act 5,42; 8,35; 11,20; Gál 1,16: «anunciar la buena nueva de Jesucristo»; Act 8,5; 9,20; 1Cor 1,23; 15,12; 2Cor 1,19; 4,5; 11,4, etc.: «predicar a Cristo»; v. también el exc. después de Rom 1,7.

3. Cf. Act 1,22; 10,37.

Evangelio

en un sentido amplio teocrático, equivalente a Mesías — porque entonces sería superfluo junto al término «Cristo» —, sino como designación de su filiación divina esencial. La persona de la que habla Marcos es el Hijo de Dios adorado por la comunidad de los fieles. La demostración de esta divinidad de Jesús es el propósito de Marcos al escribir su libro. Los milagros son una prueba de ello y el mismo Jesús manifiesta su conciencia de ser Hijo de Dios⁴.

Evangelio.

En el mundo helenístico pagano, εὐαγγέλιον significa todo lo que se refiere a un εὐάγγελος — portador de una buena noticia —, lo mismo la buena nueva recibida de él, que la recompensa que recibe en pago⁵. Sobre todo designa la noticia de una victoria. Sentido religioso toma la palabra en la terminología de los oráculos, en la que se usa para designar la sentencia de un dios, y en el culto imperial. El emperador es considerado como un ser divino y como un salvador (σωτήρ)⁶ del género humano y por esto es «evangelio» todo lo que está en relación con él, la noticia de su nacimiento, de su ascensión al trono, de su visita a una ciudad y también sus decretos son buenas nuevas, «evangelios».

Pero, en el NT, el uso de la palabra evangelio (y de su correspondiente verbo εὐαγγελίζομαι) no enlaza con el de la lengua helenística, sino con el AT y el judaísmo tardío, donde el verbo correspondiente *bissar* ganó una significación fundamental en el segundo Isaías, y se incorporó, desde entonces, al léxico de la espera de la salvación del AT. Su significación lo mismo en este escrito que en la literatura por él influida⁷, es anunciar el mensaje de la época de la salvación que se acerca. El portador de la buena nueva es el heraldo que se adelanta a la marcha triunfal de Dios, a través del desierto, anunciando su victoria a los pueblos y diciendo a Sión: «Tu Dios reina» (Is 52,7). Y esto con el sentido de que ese

4. Cf. com. a Mc 8,33 y el exc. *Jesús, Hijo de Dios*, p. 29-33.

5. Cf. HOMERO, *Od.* XIV, 152s.166s.

6. Cf. com. a Lc 2,11. 7. Nah 2,1; Sal 96(95)2; SalSl 11,2

Evangelio

mismo anuncio del advenimiento de la época de la salvación es ya su comienzo. La nueva de la salvación no es sólo anuncio de algo futuro, sino eficiente palabra divina, por la que Dios prepara su venida y en la que al mismo tiempo, como en la venida misma, se encierra un contenido escatológico.

Jesús ha reclamado para sí esta dignidad de mensajero escatológico de la salvación⁸ y, por esto, el tema de su predicación se refiere al comienzo del reino de Dios, comienzo constituido por su misma predicación (cf. Mc 1,14ss). Mateo ha aclarado el sentido del término «evangelio» añadiendo siempre «del reino (de Dios)»⁹, y ésta es también la significación de la palabra en Lucas, quien ciñéndose muy de cerca al AT, evita la expresión en forma de sustantivo, pero emplea con frecuencia el verbo¹⁰, porque también él designa, con este término, el contenido característico de la predicación de Jesús.

Pero en el cristianismo primitivo se había extendido también, a partir de la resurrección, la idea de que Jesús no era sólo el herald del reino de Dios, sino que él mismo, por el conjunto de su obra redentora, era motivo central del evangelio. Con ello varía su contenido el término «evangelio», que de anuncio de algo futuro pasó a significar noticia de cosa ya sucedida, y se utilizó para designar la predicación apostólica, cuyo contenido central era Jesucristo y su obra de redención¹¹. El uso absoluto de la palabra (sin ninguna clase de determinación)¹² hace ver el fuerte arraigo que el término «evangelio» había alcanzado ya. Este empleo absoluto de la palabra en el sentido de predicación misional se encuentra también en Marcos¹³.

8. Cf. Lc 4,16-21 (= Is 61,1); Mt 11,5 = Lc 7,22

9. Mt 4,23; 9,35; 24,14.

10. Cf., por una parte, 4,14s y, por otra, 4,43; 9,6; 20,1 y los par. de Marcos, además 16,16 junto a Mt 11,12s.

11. Cf. Act 5,42; 8,35; 11,20, y especialmente san Pablo, que es, entre los autores del NT, quien, con mucho, utiliza la palabra «evangelio» con mayor frecuencia, por ejemplo Rom 1,9; 15,19; 1Cor 9,12.18; 2Cor 2,12; Gál 1,7, etc.; cf. exc. después de Rom 1,7.

12. Cf., por ejemplo, Rom 1,16; 11,28; 1Cor 9,14, etc.

13. No sólo en Mc 1,1; 13,10; 14,9, sino también en 8,35 y 10,29, donde

Jesús, hijo de Dios

En todo el NT en general, «evangelio» significa la palabra viva, hablada, de la predicación o el contenido de la misma. Los misioneros ambulantes reciben por ello, cuando no se les llama apóstoles, el nombre de «evangelistas»¹⁴. A partir del siglo II¹⁵ se usa la palabra para designar un libro, un «evangelio» escrito, y desde el siglo III¹⁶ es «evangelista» el autor de uno de ellos.

Jesús, hijo de Dios, según la tradición de los sinópticos.

Entre las designaciones que Jesús recibe en los sinópticos, la más importante es la de «Hijo de Dios». No puede dudarse de que la intención de la Iglesia primitiva, al designar a Jesús como «hijo de Dios», era expresar la fe en su verdadera divinidad (cf. Heb 1,5), fe que viene expresada de manera especialmente clara en el mandato de la predicación y el bautismo trinitario del Resucitado (Mt 28, 19), que es en su formulación expresión del credo cristológico de la Iglesia primitiva en la época en que se compuso la versión griega del Evangelio de Mateo. En el mismo sentido hay que comprender indudablemente la designación de Jesús como Hijo de Dios de Mc 1,1. Con esto no queremos decir que esta expresión posea la misma plenitud de sentido siempre o por lo general en todos los pasajes de los sinópticos en que aparece. Muy improbable es, desde luego, este sentido en los pasajes en que Jesús es designado por otros como Hijo de Dios. Ya el monoteísmo judío excluía el concepto de un Hijo de Dios sustancialmente igual a él. Pero el título «Hijo de Dios» no era desconocido en el judaísmo, como tampoco en el AT.

En el AT se designa algunas veces a los ángeles como hijos de Dios¹⁷, con lo que se expresa solamente la estrecha relación de estos seres celestiales con Dios, cuya corte forman. Pero también los hombres reciben esta designación. En especial Israel por ser el

se trata, en los dos casos, de adiciones de su propia mano, cf. com a 8,35

14. Cf. Act 21,8; Ef 4,11; 2Tim 4,5

15. Cf. JUSTINO *Apol.*, I, 66.

16. TERTULIANO, *adv. Prax.* 21 23; HIPÓLITO, *Antichr.* 56.

17. Sal 29(28)1; Job 1,6; 2,1; 38,7.

Jesús, hijo de Dios

pueblo elegido de Dios recibe el título «hijo de Dios»¹⁸ o también «primogénito de Dios» (Éx 4,22), con lo que igualmente queda expresada su estrecha relación con Dios. Israel es objeto de una especial predilección y cuidados por parte de Dios (Jer 31,9.20) y su filiación divina es sólo una filiación moral o adoptiva. En 2Sam 7,14 y Sal 89(88)27, el rey, como representante del pueblo, recibe este título honorífico. Especial interés ofrece el pasaje Sal 2,7, donde Dios se dirige al rey (al rey Mesías) con las siguientes palabras: «Tú eres hijo mío, yo te he engendrado en este día (esto es, en el día de tu ascensión al trono)», lo que, en un principio, no es más que una fórmula de adopción. Como miembro de la totalidad del pueblo, también el simple israelita como individuo participa de esta filiación divina.

Esta idea se expresa sobre todo en la época tardía — cuando, probablemente a causa del influjo helenístico, estaba en pleno desarrollo el individualismo religioso — y en dos formas: el hombre piadoso da a Dios el nombre de padre¹⁹ o, a la inversa, es llamado hijo de Dios²⁰. En el judaísmo tardío es importante la observación de que ni en la literatura apocalíptica, ni en la rabínica, recibe *el Mesías* el título de hijo de Dios. Los pasajes de la literatura apocalíptica que se suelen aducir como ejemplos, no sirven. La frase de 1Henoc 105,1 es una interpolación cristiana y en 4Esd, donde la traducción latina habla del Mesías como hijo de Dios²¹, se presupone la palabra griega παῖς, que es traducción del término semítico correspondiente a «siervo». Por otra parte, la interpretación mesiánica del salmo 2 es, en la literatura rabínica, rara y tardía, y el apócrifo SalSI 17,23ss, de época precristiana y que aplica el salmo 2 al Mesías, ha excluido de él precisamente la designación de hijo de Dios. De esto se desprende que no tenía precisamente este salmo una significación fundamental para la idea judía del Mesías y que *el título «hijo de Dios» no era en el judaísmo del tiempo de Jesús una designación corriente del Mesías*, sino que

18. Dt 1,31; 8,5; Os 11,1.37; Sab 18,13

19. Cf. Sal 73(72)15; Eclo 23,1; Sab 2,16.

20. Eclo 4,10; cf. com. a Lc 2,49 y los exc después de Mt 6,9 y Jn 3,21.

21. 4Esd 7,28s; 13,32 37.52; 14,9.

Jesús, hijo de Dios

más bien mantuvo, lo mismo en el judaísmo tardío que en el AT, su sentido puramente «ético».

Este resultado es significativo para la interpretación de los pasajes de los sinópticos referentes al Hijo de Dios. En la comunidad primitiva se dio, sin duda, una interpretación mesiánica al salmo 2, ya sea con referencia al Cristo glorioso (Act 4,28s) o, de modo especial, a su resurrección (Act 13,33), o a su filiación divina esencial (Heb 1,5). Con todo no se puede sacar de aquí ninguna conclusión para el sentido de la expresión «Hijo de Dios» en los sinópticos. Pero como la tradición evangélica se remonta a la primitiva predicación misional cristiana, hay que contar probablemente con la influencia de la lengua de esta predicación en determinados pasajes de los sinópticos en los que Jesús recibe el nombre de «Hijo de Dios». Esta influencia hay que aceptarla indudablemente en Mt 16, 15, donde a la frase de Mc 8,29 («Tú eres el Mesías»), ha añadido Mateo además «el hijo del Dios viviente». La misma consideración merece la expresión «el Mesías, el Hijo del Bendito» de la pregunta del sumo sacerdote, que, en este caso, aparece ya también en Mc 14,61. La mano de Mateo se reconoce claramente, comparándolo con el texto más antiguo de Mc 6,51s, en la confesión de la filiación divina del Señor por los discípulos cuando éste iba andando sobre las aguas (Mt 14,33).

Tampoco se puede discutir que en el cristianismo primitivo han sido conceptos muy próximos el del mesianismo y la filiación divina de Jesús, aunque, por otra parte, no sean en modo alguno equivalentes, lo cual puede verse todavía en un escrito tan tardío como 1Jn ²² y, entre los sinópticos, por lo menos en Lucas ²³. Lo mismo hay que entender también Lc 22,68.70, donde las expresiones «Mesías», «Hijo del hombre» e «Hijo de Dios» se encuentran equiparadas entre sí («¿Eres tú el Hijo de Dios?»). Una fuerte atenuación de la expresión introduce Lucas (23,47) en la confesión, a su juicio imposible en boca de un pagano, el centurión, junto a la cruz: en Mc 15,39: «Realmente este hombre era Hijo de Dios».

22. Cf. 1Jn 2,22s; 5,1.5.

23. Cf. Lc 4,41 y Act 9,20.22

Jesús, hijo de Dios

y en Lucas, en cambio: «Verdaderamente este hombre era justo.»

Difícil es determinar (a pesar de Lc 4,41) el sentido exacto en que los poseos designan a Jesús como el Hijo de Dios²⁴. Aunque el sentido de estos pasajes no pueda ser el de que los demonios reconocen el verdadero ser de Jesús, viene en ellos expresado un conocimiento de él superior al de los judíos; Jesús está en una relación especialísima con Dios²⁵, y ellos mismos se encuentran sometidos a él.

En dos pasajes, en el bautismo (Mc 1,11) y en la transfiguración (9,7), es Jesús proclamado por el mismo Dios como su «Hijo amado». Pero precisamente aquí, tanto la referencia expresa al Sal 2,7, como la situación histórica misma exigen la pura interpretación mesiánica de la filiación divina, aun en el caso de que se suponga que la Iglesia primitiva hubiera podido comprender estas palabras de Dios en un sentido sublimado como afirmación de su fe en la verdadera filiación divina de Jesús. Y por la clara relación entre la consagración mesiánica de Jesús en el bautismo y la tentación que sigue, hay también que comprender únicamente como designación mesiánica el «si eres Hijo de Dios», repetido dos veces por Satán²⁶. Esta interpretación queda además apoyada por el carácter mesiánico de las tentaciones, que difícilmente puede negarse.

Los más importantes son los tres pasajes en que Jesús mismo se designa como Hijo de Dios. En la discusión sobre el deber de los tributos al templo (Mt 17,14-27), se distingue a sí mismo, como el Hijo, de todos los demás judíos y, de esta manera, reclama una situación frente a Dios que no posee ningún otro israelita. Donde más claramente viene a expresarse su propia conciencia de Hijo de Dios es en Mt 11,27 = Lc 10,20. Aquí no se sitúa solamente como «el Hijo» frente al Padre, o sea Dios, sino que se atribuye también un conocimiento del Padre que solamente queda igualado por el que el Padre tiene de él, esto es, un conocimiento que sobrepasa todo conocer humano. La historicidad de este testimonio de Jesús sobre sí mismo, único en toda la tradición sinóptica, queda confir-

24. Mc 3,11; 5,7

25. Cf. Mc 1,24: «el santo de Dios»

26. Mt 4,3 6 = Lc 4,3 9

Jesús, hijo de Dios

mada, al menos en parte, por Mc 13,32, donde Jesús se presenta de nuevo como «el Hijo» junto al Padre y sobre los ángeles, pero al mismo tiempo se subordina al Padre al manifestar que tampoco él conoce el día ni la hora del fin del mundo. Aun suponiendo que las palabras «ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo», sean solamente una aclaración de «nadie», es altamente inverosímil que esta aclaración sea sólo una adición posterior en lugar de proceder de Jesús mismo. Como confirmación de estas dos frases en que Jesús se presenta como «el Hijo» junto a Dios y se atribuye una filiación divina que le es propia, hay que considerar todos los pasajes en los que habla de Dios como Padre. Porque nunca dice entonces «nuestro Padre», situándose a la par con otros hijos de Dios, sino siempre «mi Padre» o «vuestro Padre»²⁷. Desde luego reconoce también a los demás una filiación divina «ética», pero no como una posesión actual, sino como un don escatológico²⁸. Él es quien única y exclusivamente es ya entonces «el Hijo» de Dios, y su relación a Dios es de naturaleza distinta de la que tienen todos los demás hombres. Se trata de algo esencialmente superior a la simple relación ética religiosa con Dios que poseen los demás hombres o, al menos, pudieran y debieran poseer.

La posición y la significación del Bautista en el hecho de la redención queda expresada por medio de una frase de la Escritura: él es quien prepara el camino del Mesías anunciado ya en el AT y como tal le reconoce también Jesús²⁹. Esto es lo único que interesa a Marcos en su exposición. La figura del Bautista no le importa por sí misma, sino sólo por su misión de anunciar y preparar la venida del Mesías. Por esto, Marcos no presenta una descripción exacta de Juan y su actividad, sino que destaca sólo lo más importante, la forma de su presentación, la conmoción que produce en el pueblo y su referencia a la llegada del Mesías, como idea central de su predicación. La forma de la cita —compuesta de dos pasajes proféticos distintos, pero presentada en la forma de uno solo—

27. Cf. el exc. *El testimonio de Jesús sobre sí mismo*, p 162ss.

28. Cf. el exc. después de Mt 6,9.

29. Mt 11,7-15 = Lc 7,24-28; Mt 21,32.

está adaptada a la situación cuyo significado pretende aclarar. En el AT es Dios mismo (Yahveh), quien —según Malaquías— envía un heraldo ante su llegada y quien —según Isaías— camina delante de su pueblo por el desierto a su vuelta de la cautividad babilónica. En el evangelio, por el contrario, es la voz, la voz de la predicación del Bautista que resuena en el desierto, de modo que el texto profético recibe una interpretación mesiánica. Los rabinos referían el pasaje Mal 3,1 a Elías, esperado como precursor del Mesías³⁰, y lo mismo lo entiende Marcos: el Bautista es Elías en su nueva venida³¹. La preparación del camino para la llegada del Mesías consiste en la desaparición del estado de pecado del pueblo.

- 4 Con esto queda parafraseada la misión de Juan en el hecho de la redención. Y a continuación sigue la descripción de su actividad y los resultados de ella. Los vers. 4-8 no son sino una aclaración de las palabras proféticas citadas. Con esto queda ya claramente dicho que es Dios mismo quien, por medio del Bautista, prepara al pueblo para la llegada del Mesías. De la actividad del Bautista se dice solamente lo que está en relación con el cumplimiento de las palabras proféticas citadas. Marcos empieza con lo más importante (de manera diferente Mt 3,4-6): Juan predicaba en el desierto, esto es (según se desprende del vers. 5), en el valle bajo deshabitado del Jordán, llamado Gor, un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados. En esta actuación es enviado de Dios, pregonero de su voluntad. «Sus palabras no son sus palabras y su propia sabiduría, sino sabiduría y palabras de Dios» (Lohmeyer). Y esto es lo que presta a su predicación su penetrante gravedad y la fuerza de su autoridad capaz de sacudir las conciencias. El bautismo que Juan administraba y a cuya recepción exhortaba debía ser un acto de penitencia, o sea, de conversión total de la mente a Dios y, como tal, efectuar la remisión de los pecados. Con este llamamiento a la conversión, que luego es continuado por Jesús (cf. 1,15), enlaza Juan con la predicación de los profetas del AT, que ya habían dirigido esta exhortación al pueblo y, por lo general, al pueblo como colectividad. El motivo para la conversión es

30. Cf. com. a Mc 9,11.

31. Cf. com. a Mc 9,11-13 y Lc 1,16s.

ahora la cercanía del juicio mesiánico. El Mesías debe encontrar a su llegada un pueblo santo, purificado por el arrepentimiento. Con esto se sitúa el Bautista — como después Jesús mismo — en viva oposición con el concepto popular sobre la llegada del Mesías y su reino.

5

La poderosa sugestión de su personalidad, cuya áspera austeridad recordaba a Elías³², y de su predicación, se deja ver por la gran afluencia de gente que a él acude. Que «todos» los habitantes de Judea — o sea, la parte sur de Palestina — se hacían bautizar por él, no se puede tomar demasiado al pie de la letra, aun teniendo en cuenta la limitación que apunta 9,13; 11,31; Mt 21,32 = Lc 7,29s, según la cual los fariseos y saduceos rechazaban rotundamente la predicación y el bautismo de penitencia de Juan. ¿Por qué no se presenta Juan, como Jesús, en las sinagogas, por qué hace salir al pueblo al desierto? Es problemático si el bautismo en el Jordán era el único y verdadero motivo para ello. Por la transmisión rabínica puede verse que la época en la que Israel, entre la salida de Egipto y la entrada en la tierra prometida, vivió en el desierto, estaba considerada de manera especial como la época de gracia del pueblo elegido, en la que Dios estuvo especialmente cerca de su pueblo. De aquí surgió la creencia del judaísmo tardío de que también el reino de Dios tendría en el desierto su punto de partida y que allí había de aparecer el Mesías (cf. Mt 24,26). Éste es también el motivo por el que movimientos revolucionarios mesiánicos, como los del profeta egipcio en tiempos de Nerón, llevaron sus partidarios al desierto (Act 21,38), y, en la toma de Jerusalén en el año 70, los zelotas solicitaron como última concesión libre retirada al desierto³³. La elección de este escenario por el Bautista para su predicación era, pues, especialmente apropiada para atraerle las masas; no necesitó él ir a su encuentro, las mismas gentes vinieron a él.

También su apariencia externa y su forma de vida convienen 6 con la áspera severidad de su predicación y constituyen, en cierto

32. Cf. Mc 9,13; Mt 11,14; Lc 1,17.

33. Cf. FLAVIO JOSEFO, BI VI, 6,3; § 351.

modo, una parte de ella. Su vestido de pelo de camello significa la renuncia a toda molición³⁴, la faja de piel a su cintura le asemeja a Elías (4Re 1,8). Juan negaba expresamente ser Elías en persona (Jn 1,21), cuya vuelta como predecesor del Mesías esperaba el judaísmo³⁵. Su escasa alimentación — de la que las langostas y la miel silvestre son nombradas probablemente sólo como una muestra — le hace independiente de apoyo extraño y la constituyen los productos del desierto³⁶. Y su estancia en el desierto mismo significa su total aislamiento de todo tráfico mundano y sus intereses, pero además también su separación de la piedad tradicional judía.

7s También el relato sobre el mensaje del Bautista es en Marcos de gran concisión; nombra sólo lo esencial: la predicación mesiánica, no la predicación de la penitencia que con ello va unida³⁷. Juan no nombra expresamente a Jesús — a quien en un principio no conoce como Mesías (cf. Jn 1,29-34) —, sino que habla en general de uno más poderoso que viene tras él, ante el cual no se siente digno del último de los servicios. Con esto rechaza el Bautista también toda posible interpretación mesiánica errónea de su propia persona y misión; él sólo es el enviado de Dios como preparador del camino del Mesías, pero no el Mesías mismo (cf. Jn 1,19s). Por esto, el bautismo que él administra es esencialmente distinto del de Jesús. El bautismo con agua de Juan tiene solamente el fin de purificar a los hombres preparándolos para la venida del Mesías por medio de la «conversión» que a él va unida y que él simboliza. El Mesías comunica en cambio con su bautismo, cumpliendo la profecía de Joel³⁸, el Espíritu y, con ello, nueva vida. Pero Juan al hablar del bautismo con el espíritu no se refiere al rito cristiano del bautismo, sino a la misión escatológica del Espíritu, que coincide temporalmente con el juicio, visto por él en inmediata cercanía³⁹. No es un hecho casual que Juan no emplee el término

34. Cf. Mt 11,8 = Lc 7,25.

35. Cf. Mc 9,11-13; Mt 11,14.

36. Cf. Mt 11,18 = Lc 7,33.

37. Mt 3,7-10 = Lc 3,7-9.

38. Jl 3,1; cf. también Is 44,3; Ez 11,19; 18,31; 36,25ss; Zac 12,10.

39. Cf. com. a Mt 3,11.

El bautismo de Juan

«Mesías» para el que viene tras él, lo mismo que tampoco Jesús se designaba a sí mismo Mesías ante el pueblo. Porque el Mesías, al que Juan debe preparar el camino, era totalmente diferente del libertador político y restaurador del reino de David esperado por el pueblo. El Bautista no es un revolucionario contra el dominio extranjero, no da a los judíos esperanzas de una próxima variación de su situación exterior ni los exhorta a la acción política, no quiere restaurar el reino de Dios en el país con la espada en la mano, como los zelotas creían necesario. Todo esto era, por una parte, utópico y, por otra, sin importancia alguna frente a lo que él tenía que decirles. Lo que Juan les exige — y también a las gentes piadosas — es única y exclusivamente una radical conversión. Para él, pues, no es la dominación de los romanos y los herodianos el obstáculo para la venida del Mesías, sino el estado de pecado y de alejamiento de Dios en que se halla el pueblo. En este carácter totalmente apolítico, exclusivamente moral y religioso de su predicación, coincide Juan exactamente con el mismo Jesús. Y precisamente por esto se muestra como un verdadero profeta. Pero al contemplar juntos, en el escorzo de su visión profética, la venida del Espíritu y el juicio final mesiánicos ⁴⁰, sin distinguirlos todavía temporalmente uno del otro y al poner el acento precisamente en el juicio, resulta su profecía más bien una descripción de este último que de la inmediata venida del Mesías. Este límite de su conocimiento profético coloca a Juan todavía — como el último de ellos — en el número de los profetas del AT (cf. Lc 16,16).

El bautismo de Juan.

El bautismo de agua por la inmersión en el Jordán es el rasgo de la actuación de Juan, que ha servido, sobre todo, para la formación de su imagen en la tradición y ha dado origen a su sobrenombre de «Bautista» ⁴¹. También el historiador judío Flavio Josefo le nombra con esta designación ⁴², de lo que se deduce que, al menos

40 Cf. Mt 3,7-12 = Lc 3,7-9.15-18.

41. Cf. Mc 11,30; Act 13,24; 19,3s.

42. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII, 5,2; § 116s.

El bautismo de Juan

en parte, se vio algo nuevo en su bautismo y que no fue la tradición cristiana la primera en darle el sobrenombre de Bautista.

Sin duda hay una relación entre el bautismo de Juan y los usos judíos de los lavatorios rituales. Pero de los lavados de los fariseos⁴³ y del baño diario de los esenios — una secta judía ascética —, se distinguía por el carácter único de su recepción. Del bautismo de los prosélitos — esto es, los no judíos —, al que externamente más se asemejaba y al que tenían que someterse los que querían ser admitidos en la comunidad religiosa judía, se distinguía por ser precisamente judíos sus receptores. Y de estas dos clases de bautismo se diferenciaba: primero, porque no era administrado por sí mismo, sino por otro; y además porque debía ser un acto de penitencia, o sea, de conversión moral y religiosa, y porque, como acto de confesión de los pecados, debía tener como efecto una pureza no simplemente ritual, sino moral; y además por su carácter mesiánico.

Con esto quedaba la piedad judía totalmente superada y puesta en cuestión. Porque este bautismo no fue administrado porque fuera Israel entonces especialmente impío; significaba que la ley y todos los esfuerzos por cumplirla no eran bastantes para superar el pecado del pueblo (Schlatter). Y del bautismo cristiano posterior se distinguía el de Juan por su carácter no sacramental y porque no comunicaba como éste el «Espíritu». El bautismo de Juan debía, pues, solamente como acto de conversión, conseguir la purificación del pueblo al comienzo de la época de la salvación profetizada por Is 1,16; Ez 36,25 y Zac 13,1.

Además, por este acto del bautismo, o mejor por la persona de su ministro, fue instituida una comunidad de discípulos de Juan, que continuó existiendo aun después de la prisión y muerte del Bautista (cf. Act 19,1-4). La secta bautista de los mandeos «cristianos de Juan», que todavía hoy existe, no puede ser la continuación de esta comunidad de discípulos de Juan, porque la figura del Bautista ha sido en su credo y en su culto sólo una introducción posterior.

43. Cf. com. a Mc 7,3s.

El bautismo de Jesús
1,9-11 (= Mt 3,13-17; Lc 3,21s; cf. Jn 1,32-34)

⁹ *Por aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán.* ¹⁰ *Y en el momento de salir del agua, vio los cielos abiertos y al Espíritu que, como paloma, descendía sobre él.* ¹¹ *Y se oyó entonces una voz de los cielos: «Tú eres mi Hijo amado (Sal 2,7); en ti me he complacido» (Is 42,1).*

La significación, por cuyo motivo la tradición cristiana primitiva conservó esta escena, no fue el bautismo de Jesús, hecho que fue sentido más bien como un problema ⁴⁴, sino precisamente lo que sigue al bautismo.

También Jesús, aunque no tenía pecado y era el Mesías, para **9** cuya venida debía precisamente preparar el bautismo de Juan, se dirige desde su ciudad, Nazaret, a donde está Juan y se hace bautizar por él. El motivo verdadero de esta venida está en la voluntad de su Padre ⁴⁵. Pero con ello reconoce también al Bautista como un profeta enviado de Dios y su bautismo y su predicación como preparación de la época mesiánica dispuesta por Dios (cf. 11,30).

Si nos atenemos al texto de Marcos como el más antiguo y **10s** originario, hay que distinguir los hechos que siguen al bautismo de los hechos similares que tienen lugar en la transfiguración de Jesús (Mc 9,2ss). En la transfiguración tenemos claramente una teofanía, una manifestación divina cuyos testigos son los tres discípulos presentes, a los cuales se dirige expresamente la voz del cielo («éste es mi Hijo amado, escuchadle»). En cambio aquí, a excepción del Bautista, no se habla de testigos del proceso. Jesús y únicamente él es quien «ve» abrirse el cielo ⁴⁶ y descender el Espíritu Santo sobre él en forma de paloma, y también el v. 11, aunque comienza con una nueva frase independiente, tiene que ser entendido de la

44. Cf. com a Mt 3,14s.

45. Cf. com. a Mt 3,15

46. Cf. Ez 1,1; Act 7,55; 10,1.

misma manera, como algo que únicamente a Jesús atañe; porque las palabras de la voz del cielo se dirigen exclusivamente a él («Tú eres mi Hijo amado, *en ti* me he complacido»). De Mateo (3,17) proviene la sustitución de la segunda persona por la tercera, por asimilación a las palabras semejantes de la transfiguración («Éste es mi Hijo amado, *en él...*»); pero también expone el abrirse el cielo por lo menos como visto únicamente por Jesús. Sólo Lucas describe el suceso como verdadera teofanía, porque no habla ya de que Jesús viera algo, y en lugar de ello añade que el Espíritu Santo descendió sobre él en «figura corporal». No es la proclamación divina de Jesús como Mesías lo que se describe aquí, sino su consagración como tal, que consistía en la unción «con Espíritu Santo y con poder»⁴⁷.

En el AT, con la venida del Espíritu de Dios sobre una persona se da a entender el impulso especial para una obra encomendada⁴⁸. Según Is 11,2ss, el Mesías recibe en especial la plenitud del Espíritu de Dios y según 42,1, también la recibe el siervo de Yahveh. Según esto, también aquí hay que entender la venida del Espíritu Santo sobre Jesús, como un dotarle realmente con la fuerza del Espíritu. El Espíritu es también quien lo encamina después al desierto, para sostener allí la lucha con el demonio (1,13). Pero no es por medio del bautismo por lo que Jesús recibe el Espíritu, sino inmediatamente después, al salir del agua. Sobre la paloma como símbolo del Espíritu Santo en el judaísmo, sólo tenemos un testimonio tardío, en el *targum* sobre Cant 2,12. El empleo absoluto del término «el Espíritu»⁴⁹, como designación del Espíritu Santo o del «Espíritu de Dios»⁵⁰, es desconocido en suelo judío, pero no por esto hay que ver en ello un argumento decisivo contra la antigüedad del relato. Con arreglo a la situación — inmediatamente antes del comienzo de la actividad mesiánica de Jesús — y al sentido de la venida del Espíritu Santo sobre él, tienen que ser comprendidas

47. Act 10,38; cf. Lc 4,18; Act 4,27.

48. Jue 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 1Sam 10,6; 11,6; 19,20 23

49. También en v. 12 y en Mt 4,1; 12,31; cf., por el contrario, v 32; 22,43, frente a Mc 12,36.

50. Cf. los par Mt 3,16; Lc 3,22.

también las palabras de la voz celestial, esto es, divina. Estas palabras se apoyan en dos pasajes del AT, pero sin ser una cita estricta de ellos. En su primera parte designan a Jesús, en conexión con el Sal 2,7, como hijo «amado» (esto es, único) de Dios (cf. 12,6), y en su segunda parte, están tomadas de Is 42,1, donde se habla del siervo de Yahveh. Dios ha puesto en él sus complacencias, esto es, le ha elegido (para Mesías), con lo cual, no obstante, no se dice nada sobre el momento de esta elección, que no tiene que coincidir necesariamente con la investidura real de la función mesiánica misma, sino que puede muy bien precederla. La teología judía, tanto la apocalíptica (1Henoc 48,6), como la rabínica, enseñaba la preexistencia ideal del Mesías, su elección en el eterno plan redentor divino, antes de la creación del mundo.

La relación entre las dos partes de las palabras de la voz celestial y la reminiscencia en la primera del Sal 2,7, sugiere en seguida la hipótesis de la equivalencia, en este pasaje, de la designación «Hijo de Dios» y Mesías. Pero la Iglesia primitiva vio en Jesús algo más que simplemente el Mesías, y entendió estas palabras como un testimonio divino de su singular filiación divina, motivo por el que esta escena debió tener para ella particular interés, ya que, en ella, encontraba confirmado, por el testimonio del mismo Dios, el contenido de su fe sobre la persona del Señor.

Tentación de Jesús

1,12s (= Mt 4,1-11; Lc 4,1-13)

¹² *Luego el Espíritu lo encaminó al desierto.* ¹³ *Permaneció en el desierto cuarenta días entre animales salvajes, siendo tentado por Satan; pero los ángeles le servían.*

En Marcos, el relato sobre la tentación de Jesús es de la mayor concisión, a diferencia de la detallada historia ofrecida por Mateo y Lucas, cuyo punto central lo forma la discusión entre Jesús y el tentador, de gran importancia desde el punto de vista teológico. Sólo se hace referencia al hecho y a su duración, pero no se dice

nada sobre su contenido y su carácter. Llevado por el poderoso impulso del Espíritu Santo se dirige Jesús al desierto⁵¹, donde queda sustraído a toda relación humana. Cuarenta días — cifra que, como en el AT⁵², hay que entender como número redondo — dura esta soledad, así como Israel vivió cuarenta años en el desierto, época que se mantenía en el recuerdo judío como un período de especial cercanía y protección divinas (cf. Dt 27); también Moisés⁵³ y Elías (1Re 19,8) pasaron cuarenta días en la soledad. Que Jesús vivía con los animales salvajes no parece hacer referencia a que éstos no pudieran hacerle ningún mal (cf. Sal 91[90]13), ni por el contrario que Jesús se encontrase allí de manera especial bajo el poder de Satán⁵⁴, sino sólo su alejamiento de todo contacto humano. Del ayuno de Jesús no dice Marcos nada. El verdadero motivo, por el que el Espíritu encamina a Jesús hacia el desierto es la tentación de Satán. Jesús, como Mesías y portador del reino de Dios, debe ser también el vencedor del poder de Satán, «el príncipe de este mundo»⁵⁵ y una lucha con Satán tiene que constituir, por ello, el comienzo de su actividad mesiánica. Satán es el que comienza, pretendiendo — según el relato de Mateo y Lucas — inducir a Jesús al abandono de la misión mesiánica, encomendada por Dios, aun antes de haberla comenzado. Pero en el mismo hecho de darse a la lucha con Satán impulsado por el Espíritu, descansa la seguridad de su victoria. Según Marcos, la tentación dura todo el tiempo de la estancia de Jesús en el desierto⁵⁶. Jesús es servido por los ángeles, esto es, probablemente abastecido de comida, lo mismo que Elías durante su viaje de cuarenta días al monte Horeb (1Re 19,8).

51. Véase com. a Mc 1,4.

52. Cf. Jon 3,4; también Act 7,23.30.

53. Éx 24,18; 34,28.

54. Cf. com. a Mc 5,10.

55. Jn 12,31; 14,30; 16,11.

56. Cf., en cambio, Mt 4,1ss.

Parte primera

ACTIVIDAD DE JESÚS EN GALILEA

1,14-6,6a

El relato de los tres más antiguos evangelios sobre la actuación pública de Jesús comienza con su presencia en Galilea, su patria, en oposición a Juan, que le antepone unos meses de actividad en Judea y Jerusalén y un viaje a través de Samaría (1,29-4,43). Sólo el último de los viajes de Jesús a Jerusalén narrado por Juan es recogido también por los sinópticos. Esta limitación a Galilea de entre un material mucho más amplio y rico en discursos y hechos de Jesús (cf. Jn 20,30), es característica para la forma de exposición de los tres primeros evangelios y de una importancia fundamental para la comprensión del problema sinóptico.

Sección primera: COMIENZOS DE LA ACTIVIDAD

PÚBLICA DE JESÚS

1,14-45

Programa de la predicación de Jesús

1,14s (= Mt 4,12-17; Lc 4,14s)

¹⁴ Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea, donde proclamaba la buena nueva de Dios, ¹⁵ diciendo: «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva.»

14 El espacio de tiempo transcurrido entre la tentación y el comienzo de la predicación de Jesús en Galilea queda totalmente indeterminado. Nada se dice de lo que Jesús hizo a continuación, dónde estuvo o por qué se volvió a Galilea. Tampoco el escenario de su primera presentación pública queda determinado con más detalle. Nada de esto ofrece interés para Marcos. En cambio le resulta interesante la cronología de la redención. Sólo cuando el precursor ha terminado su obra, sale Jesús de la vida oculta.

Los v. 14s tienen el carácter de un relato sumario; también las frases de Jesús que se citan tienen que ser comprendidas como un resumen de su predicación. La noticia de la prisión del Bautista no viene dada sólo como una simple determinación temporal para la marcha de Jesús a Galilea, sino también precisamente como su motivo. El precursor «ha terminado su carrera» (cf. Act 13,25) después que Herodes Antipas, tetrarca de Galilea¹ le hizo encarcelar (cf. 6,17-29). Marcos emplea el término «entregar»; Dios es quien le entrega y le abandona al poder de sus enemigos, sus designios se cumplen en él como después en Jesús².

Entonces es cuando comienza Jesús, el «más poderoso», su actividad mesiánica. Este hecho no se contradice con la afirmación de Jn 3,22-4,1, según la cual Jesús predicó con anterioridad durante varios meses lo mismo que Juan y junto a él, el bautismo de penitencia, haciéndolo administrar por sus discípulos. Juan 4,1-3 expone también el motivo por el que Jesús comienza su predicación mesiánica en la «Galilea de los gentiles» (Mt 4,15) y no en la capital judía. En Jerusalén tenía que chocar desde un principio por su origen («de Galilea no viene ningún profeta» Jn 7,52) con la oposición de los círculos dirigentes judíos. En cambio, en Galilea, separada políticamente de Judea, era menos fuerte el influjo del sanedrín y de los escribas fariseos.

Allí comienza, pues, Jesús su predicación, que Marcos llama «buena nueva de Dios»³; «buena nueva» (= evangelio), porque con ella se anuncia la llegada de la salvación; «de Dios», por-

1. Cf. com. a Lc 3,1.

2. Cf. com. a Mc 9,31.

3. Cf. Rom 1,1; 15,16; 2Cor 11,7; 2Tes 2,2 8s

Galilea, patria del evangelio

que es Dios quien entonces hace dar comienzo a nuestra salvación.

El v. 15 describe, como en programa, todo el contenido de este «evangelio» de Jesús. El reino de Dios, su llegada y lo que para los hombres trae consigo formaban el tema fundamental, el único tema de la predicación de Jesús. Y porque entonces, cuando Jesús empieza su predicación, está allí el momento en el que apunta el reino de Dios, por eso es ese momento, determinado con antelación por Dios, de una magnitud única en la historia de la redención; para los hombres, a los que el reino de Dios llega, es una hora de decisión. El pecado y la tragedia de Jerusalén fue no haber sabido conocer esta hora de la gracia (Lc 19,44). El mensaje de la llegada del reino de Dios exige de los hombres penitencia, esto es, una conversión total del pensar y el querer⁴, y fe. Conversión y fe forman en conjunto un solo acto, una determinada posición religiosa del hombre. Por eso la fe no es consecuencia de la conversión, sino que capacita y dispone al hombre para la conversión a Dios.

Galilea, patria del evangelio.

El nombre de Galilea, atestiguado por primera vez en Is 8,23, LXX, es la transcripción griega del hebreo *galil* (= «distrito», «comarca») ⁵. Galilea era la más nórdica de las tres regiones que formaban Palestina. Su conquista y colonización por las tribus de Aser, Isacar, Zabulón y Neftalí, después de la entrada de los israelitas en Palestina, se consiguió sólo lenta y trabajosamente. Esta región tenía, pues, desde un principio, una mezcla mucho más fuerte de elementos de población no israelita que las otras comarcas de Judea y Samaría; en el antiguo reino de Israel tuvo siempre la función de un dominio periférico. En el año 734 sufrió la conquista asiria y la deportación de una parte de sus habitantes (2Re 15,29). A la vuelta de los judíos de la cautividad babilónica (536), no fue incluida oficialmente en el territorio que debían repoblar.

4. Cf. exc. después de Lc 7,50

5. Cf. com. a Mt 4,16.

Galilea, patria del evangelio

El príncipe hasmoneo Aristóbulo I (104/3 a. de JC) fue el primero en conquistarla y en obligar también a la parte gentil de la población a la adopción de la ley judía⁶. Esto ha dado motivo a la suposición, mantenida hasta la actualidad, de que Galilea haya sido desde la época de la conquista asiria hasta la de los Macabeos, un país habitado predominantemente por población pagana. Los asirios habrían deportado la población israelita y sustituido por otra, cuyos descendientes fueron obligados, más tarde, por Aristóbulo, a aceptar la religión judía. Sus habitantes habrían sido, pues, también en la época de Jesús, en su mayoría un pueblo de raza no judía, de prosélitos forzados. Según las investigaciones de A. Alt, estas hipótesis no coinciden con la realidad histórica. La deportación, según los procedimientos usuales (cf. 2Re 24,14-16), atañió solamente al estrato social más elevado, mientras que la gran masa del pueblo siguió permaneciendo en el país. Y de un establecimiento de colonias extranjeras, como por ejemplo tuvo lugar en Samaría (cf. 2Re 17,24), no existe noticia alguna. Así, pues, 1Mac 5,15ss sólo puede ser entendido en un sentido muy restringido y la judaización impuesta por Aristóbulo I alcanzó únicamente a los habitantes de las ciudades y los dominios parcialmente helenizados del oeste de Galilea, mientras que la población de las aldeas en el interior del país era auténticamente judía.

Pero si Galilea no fue nunca desde la inmigración de Israel en Palestina un país predominantemente gentil, tampoco puede negarse que estaba más expuesta que las demás regiones de Palestina al influjo helenístico, como lo prueban entre otros datos, los nombres griegos (Andrés, Felipe) de varios discípulos de Jesús. Para la extensión de la cultura helenística eran de una especial importancia las grandes posesiones extranjeras, esto es, helenísticas, las ciudades helenísticas, la cercanía de los territorios paganos o semipaganos, que rodeaban por todas partes como a una isla la pequeña región galilea, y además la consciente y enérgica política helenizante de Herodes el Grande y sus hijos (fundación de Tiberíades y su elección como ciudad residencial por Herodes Antipas). Pero

⁶ FLAVIO JOSEFO, *Ant.*, XIII, 11,3; § 319.

Galilea, patria del evangelio

la población rural no debió sufrir más que un influjo muy superficial.

De Jerusalén, centro religioso del judaísmo, estaba Galilea separada por la lejanía geográfica y por la semipagana Samaría. Y desde la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.) había también una separación política con Judea. Por todos estos motivos la influencia de los escribas y su severo ideal de piedad legal era allí muy pequeña. De todos modos había sinagogas, como en todas partes donde vivían judíos, y tampoco era total la ausencia de fariseos. En las grandes fiestas también los galileos peregrinaban en gran número al templo en Jerusalén.

Económicamente era Galilea la parte más rica y fértil de Palestina; no había suelo inculto y la agricultura era floreciente⁷, aunque también una gran parte del suelo estaba en manos de los latifundistas extranjeros.

En los evangelios sinópticos Galilea es el verdadero escenario de la vida y la actividad de Jesús. Con razón se le llama, pues, galileo (Mt 26,69). En Nazaret, pequeña ciudad de Galilea, vivía su madre cuando la visita del ángel (Lc 1,26). De allí partió José, después de haberla recibido en su casa, junto con ella en dirección a Belén (Lc 2,4) y allí volvió a su retorno de Egipto⁸. Allí pasó Jesús también la mayor parte de su vida, hasta que la aparición del Bautista le hizo también a él dirigirse hacia el sur, hacia Judea, junto al Jordán (Mc 1,9). Nazaret se llama, pues, con razón, su patria (Mc 6,1), aunque Belén de Judea fuera su ciudad natal. Cuando el Bautista ha terminado su obra, vuelve Jesús a Galilea y empieza allí su actividad pública⁹.

Dentro de Galilea elige como centro de su actividad de predicación y taumaturgia, en primer lugar Cafarnaúm, ciudad situada junto al mar de Galilea (Mc 4,13), desde donde se extiende su fama por toda Galilea (Mc 1,28), cuyas aldeas recorre (Mc 1,38s) y donde el pueblo acude a él en masa (Mc 3,7). Allí encuentra sus primeros discípulos (Mc 1,16-20; 2,13s). Sólo de uno del círculo de los doce,

7. Cf. FLAVIO JOSEFO, BI III, 3,1; § 42s; 10,8; § 516-20.

8 Mt 2,22; cf Lc 2,39

9. Mc 1,14s; cf Jn 2,1; 4,43.

Galilea, patria del evangelio

Judas Iscariote, sabemos que probablemente no era galileo (cf. com. a 3,19). También le siguen mujeres galileas¹⁰. Peregrinos galileos son también los que le saludan como Mesías a la entrada de Jerusalén (Mc 11,1ss). A Galilea encamina sus discípulos para el encuentro después de la resurrección¹¹. Otras regiones, como la herética Samaria, sólo las toca de paso¹². Tampoco se sabe nada de una predicación en Judea, fuera de Jerusalén. Los sinópticos dan la impresión de que Jesús se hubiera limitado casi exclusivamente a Galilea (y al territorio este del lago de Genesaret), y su marcha a Jerusalén hubiera sido sólo para encontrar allí la muerte¹³. Sólo una vez se hace una alusión a su repetida presencia en Jerusalén¹⁴. En cambio Juan habla con detalle de los repetidos viajes de Jesús a Jerusalén en las grandes fiestas y de su actividad pública en la ciudad, que, también según Juan, abandona siempre pronto, demasiado dominada por la influencia de sus mayores adversarios. Galilea fue siempre, pues, el verdadero escenario de su actividad mesiánica. Allí fue donde actuó más largo tiempo.

Pero tampoco parece haber recorrido *todo* el territorio en su predicación, sino haber preferido la región circundante del lago de Genesaret. La parte este de Galilea, la región junto al lago de Genesaret, es la verdadera patria del evangelio. De los lugares que Jesús recorrió predicando y curando, pocos se nombran en los evangelios —hecho comprensible dado el carácter de la tradición evangélica—, fuera de Cafarnaúm: Corazaín, Betsaida, perteneciente al territorio de Filipo¹⁵, Nazaret (Mc 6,1-6) Naím (Lc 7,11); también la llanura de Genesar, situada en la ribera oeste del lago (Mc 6,53-56); probablemente también la región de Magdala (= Dalmanuta)¹⁶, en Juan además Caná¹⁷.

Un hecho notable y seguramente no casual es que nunca se

10. Lc 8,1-3; Mc 15,41 = Mt 27,55.

11. Mc 15,41; 16,7.

12. Lc 9,51-56; Jn 4,1-43.

13. Mc 10,1; Lc 13,33.

14. Mt 23,37 = Lc 13,34.

15. Mt 11,21-23 = Lc 10,13-17.

16. Mc 8,10 = Mt 15,38. 17. Jn 2,1; 4,16.

El reino de Dios

nombra ninguna de las ciudades galileas más importantes, las que, junto a los habitantes judíos, tenían también población helenística en número considerable, como Séforis y Tiberíades, residencia del tetrarca de Galilea. Jesús parece haberlas evitado intencionadamente, porque se sabía enviado sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 15,24). Sólo Magdala, que tenía también una parte considerable de población helenística, podría constituir una excepción. Pero tampoco en este caso se dice que Jesús hubiera estado en la ciudad misma.

Después del primer Pentecostés, desaparece Galilea. Galileos eran los apóstoles¹⁸, y se habla también, una vez, de cristianos en Galilea (Act 9,31). Pero entonces es Jerusalén la que aparece en primer plano como sede de la comunidad primitiva y punto de partida de la misión cristiana.

El reino de Dios.

Las palabras de Jesús sobre la llegada del reino de Dios, no eran algo del todo nuevo para sus oyentes judíos, porque ya desde el AT era ésta una idea familiar al judaísmo. «La suma de las esperanzas de Israel para el futuro se compendia en la idea del reino de Dios» (Bousset). Reino de Dios significa, en primer lugar, el reinado, la realeza de Dios, sólo secundariamente el reino de Dios como espacio bajo su dominio. Una separación estricta entre los dos sentidos no es posible, porque el reino de Dios lo forman todos aquellos que están sujetos a su dominio. En la doctrina de Jesús se encuentran los dos sentidos indistintamente¹⁹.

En Marcos y Lucas habla Jesús siempre de «reino de Dios», en cambio en Mateo aparece generalmente la expresión semítica «reino de los cielos»²⁰. De la sola comparación de estos pasajes

18. Cf. Act 1,11; 2,7.

19. Cf. Mt 6,10; 12,28; Lc 17,20, junto a Mt 5,20; 7,21; 18,3; 21,31; Mc 10,14s.23s.

20. Cf., por ejemplo, Mt 4,17 = Mc 1,15; Mt 13,11 par; Mt 5,3 = Lc 6, 20; excepciones, sólo Mt 12,28; 19,24; 21,31.43; cf. además 6,33; 13,43; 26,29, donde se dice «el reino de mi Padre».

El reino de Dios

se deduce ya que ambas expresiones tienen idéntico valor y que «cielos» se usa sólo como sustitución del nombre de Dios. En el judaísmo estaba prohibido el empleo del santo nombre de Dios ²¹ y sabemos que también Jesús, siguiendo este uso, empleaba perífrasis para el nombre de Dios ²² y procedía con reserva en la expresión al hablar de Dios ²³. Todo esto hace, pues, pensar que Jesús usó siempre la expresión «reino de los cielos» y no «reino de Dios». El reino de los cielos no es, pues, un reino que está o estará en los cielos, sino el reino, o mejor, el reinado del que está en el cielo; supraterráneo por su origen, no por el lugar de su erección.

La idea del reinado, de la realeza de Dios, venía ya dada en el AT con el mismo concepto de Dios. Como creador del mundo y único Dios verdadero, Yahveh es también su Señor y su rey ²⁴. Al mismo tiempo, Dios es, de manera especial, rey de Israel, su pueblo escogido ²⁵, porque los pueblos gentiles no reconocen su realeza. El reino establecido en Sión es sólo figura visible de este reinado de Dios. En este concepto del reinado de Dios iba además incluida la idea de su extensión posterior — real, no sólo teórica — por todos los pueblos de la tierra ²⁶.

Este reino de Dios universal y eterno ²⁷, que incluiría toda clase de bienes sobrenaturales y terrenos, es una realidad *escatológica* — del fin de los tiempos —, que establecerá Dios mismo sin intervención humana alguna ²⁸. Los justos no tienen otra posibilidad que esperar, con paciencia y confianza, la venida del día de Yahveh (Dan 11,32.35), cuando Dios dará comienzo a su reinado en sentido pleno, destruyendo todas las fuerzas que le resistan.

Esta esperanza contenía sin embargo características totalmente nacionalistas. Era precisamente en las épocas sin rey, bajo el yugo de pueblos extraños, cuando se mantenía viva la fe en lo pasajero

21. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* II, 12,4; § 275.

22. Cf. Mc 8,11 par; 11,30 par; Lc 10,20; 15,7.18.21

23. Cf. com. a Mc 10,40; 14,62; Mt 7,7s = Lc 11,9s.

24. Éx 15,18; Jer 10,10-16; Sal 95(94)3; 103(102)19; 145, etc.

25. Is 33,22; 41,21; 43,15; Sof 3,15.

26. Is 24,23; Miq 4,7; Abd 21; Zac 14,9; Sal 2; Sal 93-99.

27. Is 4,2-6; 11,1s; 65,17-26; Jer 50,20; Ez 36,25-27; Jl 2,26s.

28. Dan 2,34s 44; 7,27.

El reino de Dios

de aquella situación y en el surgir de un nuevo rey de la casa de David (cf. Act 15,16), lo que significa además que la idea de la realeza de Yahveh estaba sometida a limitaciones nacionales, y precisamente el yugo de la dominación extranjera tenía por consecuencia la fuerte matización política de las esperanzas religiosas para el futuro. El dominio del mundo «será entregado al pueblo de los santos del Altísimo» (Dan 7,27).

Hay, pues, en el AT dos direcciones diferentes sobre el reino de Dios. En una de ellas, el reino de Dios es una realidad actual y siempre presente, que no puede, con todo, ofrecer un estado de plenitud, porque Yahveh no ha implantado aún totalmente su voluntad en el mundo. Según la otra, el reino de Dios es todavía una realidad futura, cuya llegada no puede ser sino objeto de ansiosa espera.

El judaísmo tardío desarrolló en distintas direcciones la doctrina del AT sobre el reino de Dios. Por una parte se hablaba de la *actualidad interior del reino de Dios*, consistente en el libre reconocimiento de un Dios verdadero y en la observancia de la ley. La existencia del judaísmo como tal se presentaba como una prueba real de la actualidad del reino de Dios. Este reino visible de Dios estaba, pues, todavía sometido a una limitación nacional, porque se extendía solamente a Israel. Su establecimiento había tenido lugar en la alianza del Siná, en la que Dios manifestó su voluntad a Israel dándole la *torá*, que Israel aceptó por libre decisión de su voluntad. Y para cada judío en particular la aceptación de este reinado de Dios se hacía por la observancia de la ley. En este sentido la expresión «tomar sobre sí el yugo del reino de Dios» significaba en la teología rabínica la observancia exacta de la ley o también simplemente el rezo del *šemá*, la oración fundamental judía²⁹.

Esto significaba, al mismo tiempo — porque la aceptación del reino de Dios está basada en la libre decisión de voluntad del hombre como individuo —, que el reino de Dios no es algo manifiesto, sino escondido, cuya revelación, consistente en la sumisión de todos a la voluntad divina, constituía una petición continua en la oración judía. Tres veces al día rogaba cada judío por la pronta venida del

29. Cf com. a Mc 12,29s.

El reino de Dios

reino de Dios: «Apresura tu reinado sobre nosotros» (dieciocho bendiciones, 11); y en el *qaddiš* recitado en el culto de la sinagoga se decía: «Lleve Dios a efecto su reinado en vuestra vida y en vuestros días y en vida de toda la casa de Israel, con prontitud y en tiempo próximo.» El «día de Yahveh», el día del juicio, era el que traería el reino de Dios. El judaísmo tardío no dudaba que la situación de entonces no podía representar aún el estado de salvación prometido por los profetas. Porque, por una parte, el reconocimiento del reinado de Dios estaba limitado a Israel (los pueblos gentiles lo habían sacudido en los días del diluvio), y por otra, la sumisión del pueblo de Dios a los pueblos gentiles contradecía la justicia y el poder de Dios.

Bajo la opresión de la esclavitud política, la idea judía del reino de Dios sufrió una fuerte matización política. Los rasgos terrenales, materiales, de la imagen profética del futuro fueron acentuados y aumentados fuertemente, los rasgos religiosos y morales, aunque no totalmente suprimidos, pasaron a segundo término. El «día de Yahveh» fue siendo cada vez más en la conciencia popular exclusivamente el día de la venganza que aniquilaría a los enemigos de Israel, sobre todo a Roma, y traería consigo la inversión de las circunstancias políticas existentes. Aunque en último término se trataba realmente del restablecimiento del reino de David (cf. Mt 11,10) y su transformación en imperio universal, el conjunto se mantenía como reino de *Dios*, por ser Dios solo quien, sin ninguna colaboración humana, debía implantar la situación esperada.

Junto a esta opinión popular general, que formaba la esencia de la escatología nacionalista del judaísmo tardío (cuyo documento clásico es el Sa1Sl 17), de la que también participaban los discípulos de Jesús³⁰, se desarrollaba en determinados círculos, originada en la desesperación de las circunstancias, una escatología trascendente y universal, que volvía sus miradas de este eón, del tiempo de este mundo actual, al tiempo futuro. En ella se abandonan las esperanzas nacionalistas de Israel. La salvación no se espera ya de una maravillosa variación de las circunstancias actuales por la inter-

30. Cf. Mc 10,35ss; Lc 24,21; Act 1,6.

El reino de Dios

vención divina, sino de una catástrofe cósmica que pondrá fin al curso actual del mundo.

Esta concepción presupone un juicio totalmente pesimista del *mundo actual*, en el que no es Dios, sino Satán con los demonios quien domina. Pero la llegada del reino de Dios traerá el aniquilamiento de todo mal, y para los justos, el retorno de las condiciones paradisíacas sobre una nueva tierra. El juicio unido con el día de Yahveh se extenderá a todos los hombres, también a los ya muertos desde hacía tiempo. Esta concepción trascendente — esto es, trans-terrena — del reino de Dios, no ejerció influjo alguno en los amplios estratos del pueblo y tampoco en la teología rabínica. El equivalente del reino trascendente de Dios presentado por la apocalíptica ³¹ es, en la doctrina de los rabinos, el «mundo futuro». Y el reino de Dios según la escatología nacionalista corriente debía, en cambio, preceder al «día de Yahveh» con la resurrección de los muertos y el juicio. Estaba, por lo tanto, sometido a limitaciones terrenas y temporales.

La doctrina de Jesús sobre el reino de Dios sólo puede comprenderse sobre este fondo ideológico judío y del AT. El reino de Dios es también, en la mayor parte de sus afirmaciones, un *concepto escatológico*, futuro, pero al mismo tiempo — en oposición a la escatología nacionalista del judaísmo —, ultraterreno, lo último, tras de lo cual ya no sigue nada; corresponde al «mundo futuro» de la teología rabínica ³². Es — como aparece ya en Juan Bautista — una ordenación de las cosas futuras, opuesta a la del mundo actual, en la que dominará exclusivamente la voluntad de Dios, en la que «Dios lo sea todo en todos» (1Cor 15,28). Dios solo es quien hará llegar este estado de salvación. Con la predicación de Jesús sobre el reino de Dios va unida la exhortación a la moralidad del actuar humano; pero esto no significa que sean los hombres quienes así consigan, «edifiquen», el reino de Dios, sino sólo la condición bajo la cual pueden ellos «entrar en el reino». Para los hombres el reino de Dios significa la «vida eterna» ³³. La expresión «eterno» es aquí

31. Cf. com. a Mc 13,32.

32. Cf. Mt 6,9; Mc 14,25.

33. Cf. Mc 9,43-47; 10,17 24s; Mt 25,34.46.

El reino de Dios

más bien concepto de cualidad, que no temporal (= sin fin). Y como el reino de Dios es la suma de la bienaventuranza, de la «salvación» o de la «vida», por eso su mensaje se llama «evangelio». Pero por significar también sumisión de la voluntad humana a la divina, no es para los hombres solamente don, gracia ³⁴, sino también quehacer, y por eso comienza el anuncio del mensaje con una llamada a la conversión.

En algunos pasajes, el reino de Dios se describe realmente con alegorías terrenas, materiales ³⁵. Pero estas imágenes, sobre todo la del banquete, tomadas del lenguaje simbólico del AT, no llegan nunca a una descripción más detallada y no pretenden, de ningún modo, ser comprendidas como descripciones reales del reino de Dios, sino que están más bien condicionadas por el hecho de que sólo puede hablarse de las cosas eternas en símbolos tomados de la realidad terrena. Pero según Mc 12,24s, las formas de vida en el reino de Dios son distintas de las terrenas. Y aquí hay una decidida distinción entre la doctrina de Jesús y la concepción judía, tanto de la apocalíptica, como de la teología rabínica, para los que la vida en el «mundo futuro», después de la resurrección, significaba el retorno a las mismas circunstancias aproximadamente, sólo perfeccionadas y elevadas, de «este eón» ³⁶.

Tampoco de la idea popular judía de limitación nacionalista en el reino de Dios hay nada en la doctrina de Jesús, lo mismo que están también suprimidos todos los rasgos políticos o los fuertemente eudemonistas que destacan el bienestar material de los hombres. Es verdad que Jesús llama repetidas veces al reino de Dios una paga. Pero de otra naturaleza que la de las ideas judías corrientes. Tampoco una paga en el sentido de la justicia de las obras farisea ³⁷. El reino de Dios saciará la nostalgia humana de felicidad y, sobre todo, toda ansia verdaderamente piadosa (Mt 5,3ss). Totalmente excluido queda el odio hacia el mundo gentil, tan característico de la ideología

34. Cf. Mc 10,15; Lc 12,32.

35. Mc 10,40; 14,25 = Lc 22,18; Mt 8,11 = Lc 13,28s; Mt 22,1ss = Lc 14,16ss; Lc 22,30.

36. Cf. com. a Mc 12,25.

37. Cf. el exc. después de Mt 20,16.

El reino de Dios

judía sobre el reino de Dios. En la doctrina de Jesús no hay ya ningún lugar para un castigo de parte de Dios o de su Mesías sobre los enemigos políticos de Israel. El juicio con el que el reino de Dios da comienzo, tiene más bien lugar sobre cada uno en particular y exclusivamente con relación a su cualidad moral. En el reino de Dios entrarán también muchos gentiles, mientras que, por el contrario, precisamente «los hijos del reino», los incrédulos judíos, serán excluidos de él³⁸.

La pertenencia al «pueblo elegido», la descendencia de Abraham, no ofrece garantía alguna para la participación en el futuro reino de Dios — en fuerte oposición con la idea judía corriente de que «todo Israel tiene participación en el mundo futuro» — pero en consonancia con los profetas del AT, según los cuales sólo un «resto santo» escapará al juicio airado del «día de Yahveh»³⁹ y con la predicación del Bautista⁴⁰.

El hecho de que Jesús haga depender la entrada en el reino de Dios del cumplimiento de la divina voluntad y de una determinada posición y merecimientos por parte del hombre en cuanto individuo⁴¹, da a su doctrina un carácter individualista (valorador de la persona humana como individuo) y expresamente moral. Aquí está el verdadero motivo para la supresión de la limitación nacionalista del reino de Dios y la total desaparición de todo rasgo político. El reino de Dios predicado por Jesús está menos en contradicción con los reinos paganos de este mundo (en el evangelio se habla solamente de la oposición existente entre sus principios fundamentales: Mc 10,42-44; el pago de los tributos al emperador no significa menoscabo para el reino de Dios: Mc 12,16s), como en Daniel y luego de nuevo en el Apocalipsis de Juan, que con el reino de Satán⁴².

Los discípulos deben pedir en la oración «la liberación del mal» (Mt 6,13), no la libertad política frente al imperio romano. La doc-

38. Mt 8,11ss = Lc 13,28s; Mc 2,17; 4,10-12; 12,9; Lc 22,24.

39. Is 7,3; 10,10s; Miq 2,12s; 4,6s; Sof 3,12ss.

40. Mt 3,7-10 = Lc 3,7-9.

41. Mt 7,21-23; 25,31-40.

42. Mt 12,25-28 = Lc 11,17-20.

El reino de Dios

trina de Jesús sobre el reino de Dios priva de sus fundamentos religiosos a la conciencia nacional judía. Jesús habla expresamente de supuestos religiosos y morales para la entrada en el reino. Los «pobres» y los afligidos, desengañados de este mundo, los que tienen hambre de justicia, los de corazón recto y los que hacen la paz (Mt 5,3-10), los «pequeños»⁴³ son los que entrarán en el reino. Sólo quien como un niño acoge el reino de Dios (Mc 10,14ss), lo conseguirá. Se exige el bien obrar (Mt 10,16) y la observancia de los mandamientos⁴⁴.

En el día del juicio serán las obras de amor que el hombre haya realizado o haya omitido, las que decidirán si entrará en el reino o será excluido de él para caer en la perdición eterna (Mt 25,31-46). Como condiciones fundamentales se exigen la conversión (Lc 13,1-4) y la fe (Mc 1,15). Y esta exhortación a la conversión se refiere al pueblo judío en su totalidad, no sólo a los «recaudadores de impuestos y los pecadores». Con esta exhortación general a la conversión, Jesús declara que la piedad farisea, a pesar de su posible sinceridad, es insuficiente e inválida (Mt 5,20), y simple engaño propio la seguridad en sí misma (Lc 18,9-14) que la caracteriza. Los publicanos y las prostitutas que sigan el llamamiento a la conversión, entrarán en el reino de Dios antes que los fariseos⁴⁵.

Un rasgo que destaca especialmente en la predicación de Jesús sobre el reino de Dios es, además de su carácter puramente espiritual, o sea, religioso y moral, su inexorable seriedad. Los hombres quedan, al oír este mensaje, ante la necesidad de una decisión, de un sí o un no, que no tolera ni aplazamiento⁴⁶, ni — el signo de las cosas a medias — compromisos⁴⁷, sino que trae la exigencia de una entrega total, sin reservas. Toda consideración de tipo humano, aun los más elementales deberes del amor y la piedad natural tienen que quedar en segundo término a su lado, y hasta los mismos lazos de familia, rotos (Mc 10,29). Quien una vez se ha decidido por ello,

43 Mt 11,25 = Lc 10,21

44 Mt 19,17; Lc 10,28.

45 Mt 21,31s; Lc 7,29s.

46 Mt 8,21s = Lc 9,59s.

47 Mt 6,24 = Lc 16,13.

El reino de Dios

no debe volver ni un momento la vista atrás (Lc 9,62). Todo cuidado humano debe ceder ante éste, el único importante⁴⁸, y todos los demás bienes y valores que por el hombre puedan ser ambicionados, carecen de valor, no tienen importancia en su comparación, porque son pasajeros⁴⁹. Por conseguir el reino, debe el hombre estar dispuesto a perderlo todo (Mt 13,44-46), a desprenderse de la riqueza, impedimento enorme para la consecución del reino (Mc 10,23-27), y, en lucha con las malas inclinaciones, que traen por consecuencia la pérdida del reino de Dios, a sacarse los ojos, a la propia mutilación, y al sufrimiento por seguir a Jesús y a la negación del propio yo (Mc 8,34-38).

De especial significación es el puesto que Jesús mismo se asigna en el reino de Dios. El puesto de Jesús en el reino de Dios es mucho más alto que el del Mesías judío. El Mesías de la ideología nacionalista sobre el reino de Dios tenía sólo la tarea, como simple vástago humano de David, de restablecer su reino, o como celestial Hijo del hombre en la escatología trascendente, la dignidad de juez vengador, dada por Dios, sobre los enemigos. Jesús en cambio es el heraldo y el portador del reino de Dios, entonces y luego como futuro juez del mundo. El reino de Dios está presente ya con su persona y su obra, aunque escatológicamente según su esencia. Igual importancia tiene el hecho de que Jesús une la entrada en el reino de Dios a la relación con su persona⁵⁰.

El reino de Dios aparece, pues, claramente en la mayoría de las manifestaciones de Jesús como algo futuro y ultraterreno (escatológico y trascendente), un objeto de espera. Pero también se habla algunas veces de su actualidad⁵¹, sin que sea posible ver en estas manifestaciones sólo una actualización de tipo profético. Este doble carácter del reino de Dios corresponde también a la concepción judía, de la que Jesús parte, pero con la diferencia de que en la doctrina de Jesús la presencia del reino de Dios no está solamente

48 Mt 6,25-34 = Lc 12,22-30

49 Mt 6,19-21 = Lc 12,33s

50. Cf. com. a Mc 8,33.

51. Cf. Mc 4,26-29; 4,30-32; Mt 13,24-30; 13,33 = Lc 13,20s; Mt 13,47-50

El reino de Dios

en lo escondido, sino que es también algo manifiesto en la persona y en la obra de Jesús, aunque sólo para los ojos creyentes. Porque se trata esencialmente de un misterio que sólo comprenden aquellos a quienes él se lo revela (Mc 4,10-12).

Con la persona y la obra de Jesús como hijo de Dios y Mesías, se ha hecho presente el mundo futuro, la vida eterna con su vigor divino, el eón futuro se introduce con él en «este eón». Esta presencia del reino de Dios se actualiza en forma pública en las expulsiones de demonios de Jesús y sus discípulos, en la lucha victoriosa contra Satán, «príncipe de este mundo»⁵². También en los pasajes Mt 11,12 = Lc 16,16 y Mt 21,43 se designa el reino de Dios como presente. Jesús afirma que, con su presencia, ha dado comienzo el reino de Dios anunciado por los profetas del AT⁵³.

Pero Jesús no hace distinción alguna entre el reino de Dios presente y el futuro. Aun en su presencia sigue siendo un único reino escatológico. Sólo su revelación y el despliegue de su poder están al presente limitados, porque el eón presente y las condiciones que consigo lleva (muerte y tentación al pecado, a cuyo poder están expuestos los mismos discípulos), todavía siguen existiendo. Será el juicio final, que precederá a su segunda venida, el que dará fin a este eón, con el aniquilamiento definitivo del mal y llevará el reino de Dios a su plena y definitiva revelación. También las parábolas de Mc 4 describen el reino de Dios como algo presente. Pero no pueden interpretarse como referidas al desarrollo natural del reino de Dios como una comunidad visible o a la progresiva cristianización del mundo, sino que pretenden más bien poner de manifiesto que el reino de Dios se impondrá, sin intervención humana alguna, por su propia fuerza vital.

Puesto que el reino de Dios es, según la doctrina de Jesús, una entidad escatológica (futura) y ultraterrena, no puede ser identificado con la Iglesia, en cuanto ésta está vinculada al mundo presente. La Iglesia no es, desde luego, una organización simplemente

52. Mt 12,28 = Lc 11,20; Lc 10,17s; Mc 3,23-27; cf. el exc. *Jesús y la curación de los endemoniados*, hacia el final; cf., además, la contestación de Jesús a la pregunta del Bautista: Mt 11,2-6 = Lc 7,22s

53. Lc 4,17-21; Mt 13,16s = Lc 10,23s.

humana, surgida de la libre unión de los creyentes, hecha de abajo hacia arriba, sino que está fundada por Jesús mismo, Mesías y portador del reino de Dios (Mt 16,17-19), para la propagación del reino de Dios en el mundo, para predicar su mensaje, armada además con las fuerzas del reino de Dios. La Iglesia es la sede donde actúan las fuerzas y los dones del reino de Dios que se acerca. Pedro, destinado a ser piedra fundamental de la Iglesia, recibe también de Jesús «las llaves del reino de los cielos». La Iglesia es, como nuevo Israel, la comunidad de los llamados por Dios a heredar un día «el reino» (Lc 12,32). Tiene la garantía de no ser vencida por el poder de la muerte, sin quedar por esto excluida de la exposición continua al influjo de este eón y su príncipe Satán. Por eso la pertenencia a ella no garantiza todavía la futura posesión del reino⁵⁴.

Mientras la doctrina de la llegada del reino de Dios forma el tema fundamental de toda la predicación de Jesús, en los demás escritos del NT queda notablemente en segundo término. Después de la resurrección de Jesús, el interés del cristianismo se centra en la persona de Jesús y su obra redentora, y la espera de la venida del reino de Dios queda sustituida por la de la nueva venida del Señor en su gloria.

Llamamiento de los primeros discípulos
1,16-20 (= Mt 4,18-22; cf. Lc 5,1-11)

¹⁶ Caminando a lo largo del mar de Galilea, vio a Simón y a su hermano Andrés, que estaban echando las redes en el mar, pues eran pescadores. ¹⁷ Y Jesús les dijo: «Venid en pos de mí, y yo haré que seáis pescadores de hombres.» ¹⁸ Ellos, al instante, dejaron las redes y se fueron tras él. ¹⁹ Pasando un poco más adelante, vio a Santiago, hijo de Zebedeo, y a su hermano Juan, que estaban remendando las redes dentro de la barca. ²⁰ Los llamó en seguida. Y ellos, dejando en la barca a su padre Zebedeo con los jornaleros, se fueron en pos de él.

54. Mt 7,21-23; 25,11-13.30.45.

Marcos no pretende transmitirnos una descripción por estricto orden histórico y, aún menos, totalmente completa, sino que se limita a la narración de diferentes sucesos aislados importantes («perícopas»), entre los que sólo en muy pocos casos existe una relación temporal inmediata. El episodio que antecede no sólo interesa a Marcos como ineludible supuesto para 1,29-31 y 1,35-39, sino también por sí mismo. Se trata de mostrar la manera como Jesús ganó a sus discípulos. Supuesto para la posibilidad de esta escena es que la predicación de Jesús ha dado ya comienzo, por el momento *con Cafarnaúm como centro* (cf. Mt 4,12). Pero el tiempo transcurrido desde entonces no interesa al evangelista.

- 16** Es evidente, sin embargo, que al llamamiento a los dos grupos de discípulos no viene de un desconocido para ellos. El lago de Genesaret, famoso por su riqueza en pesca, llamado también «lago de Tiberíades» (Jn 21,1), o, como en los evangelios, «mar de Galilea», debe su nombre a la llanura situada en su ribera noroeste (cf. 6,53). Tiene una longitud de 21 km y hasta 11 de ancho y está casi totalmente rodeado de montes. Su nivel está 208 m bajo el Mediterráneo.
- 17** El llamamiento de Jesús, realizado mientras los cuatro hombres están dedicados a su trabajo, significa al mismo tiempo la exhortación al abandono de su profesión habitual. No se trata de una compañía temporal, sino de que le sigan para toda la vida. La imagen de pescadores de hombres, aunque aquí está empleada con referencia al trabajo habitual de los llamados, está atestiguada ya en otras ocasiones⁵⁵, pero en este caso sin sentido peyorativo.
- 19** El v. 19 quiere decir, probablemente, que el llamamiento a los dos segundos hermanos tuvo lugar inmediatamente después que el de los primeros. Según Lc 5,1-11 (que solamente puede ser un relato paralelo procedente de otra fuente), los dos grupos de hermanos eran compañeros de trabajo, no sólo de profesión, y el llamamiento de Jesús va precedido de un milagro. En cambio en Marcos aparecen el llamamiento de los cuatro y su inmediata aceptación inmotivados

55. Cf. Jer 16,16; Prov 6,26.

psicológicamente. El relato deja ver, pues, más de lo que dice. No puede tratarse de un primer encuentro entre Jesús y estos cuatro hombres. Los cuatro saben quién es Jesús y lo que se exige de ellos; no es que procedan irreflexivamente (cf. Lc 14,28-33). El silencio de Marcos sobre estas circunstancias muestra que lo que le interesa únicamente es el hecho del llamamiento. La escena nos deja ver la grandeza de sus personajes; Jesús puede exigir un sacrificio semejante y toca con su palabra inmediatamente el corazón de los cuatro hombres y ellos perciben en esta vocación la voz de Dios y sin necesidad de larga meditación, aunque no irreflexivamente, la siguen. Del proceso interior no dice nada el relato evangélico, que refiere solamente las circunstancias exteriores. Pero precisamente en esto es característica la perícopa para la forma de transmisión evangélica, narración de diferentes sucesos aislados, sin pretensión de un estricto orden histórico en el tiempo. Sólo una frase posterior de Pedro (Mc 10,28), atestigua todavía la magnitud moral de su decisión. Sobre la diferencia entre la vocación de los discípulos de Jesús y la forma en que los rabinos ganaban los suyos, cf. com. a 3,13.

La mención expresa de los jornaleros, no quiere hacer notar **20** la cuantía de las riquezas que abandonan, sino el hecho de que la decisión de los hijos no deja al padre en situación apurada o de necesidad. Según Jn 1,35-42, Pedro y Andrés eran ya antes seguidores de Jesús⁵⁶. Marcos narra solamente la vocación de estos cuatro discípulos y luego la de Leví (2,13ss).

Un sábado en Cafarnaúm

1,21-39 (= Mt 4,23-25; 7,28s; 8,14-17; Lc 4,31-44)

Las cuatro escenas que siguen están reunidas formando cierta unidad espacial y temporal y ofrecen un cuadro gráfico de la actuación de Jesús en su primera época y de la impresión que produce en el pueblo.

56. Cf. el exc. después de Jn 1,35-51.

Jesús se presenta, por primera vez, en la sinagoga de Cafarnaúm 1,21-28 (= Lc 4,31-37; cf. Mt 7,28s)

²¹ Llegan a Cafarnaúm; y luego, en sábado, entró en la sinagoga y enseñaba. ²² Todos se maravillaban de su manera de enseñar, pues les enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas.

²³ Había entonces en aquella sinagoga un hombre poseído de un espíritu impuro que comenzó a gritar: ²⁴ «¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido a acabar con nosotros? Yo sé bien quién eres: ¡el Santo de Dios!» ²⁵ Pero Jesús le increpó con imperio: «Enmudece y sal de este hombre.» ²⁶ Entonces el Espíritu impuro, agitándolo con violentas convulsiones a la vez que le hacía dar grandes alaridos, salió de él. ²⁷ Quedaron todos llenos de estupor, tanto que se preguntaban unos a otros: «¿Qué es esto? ¿Qué doctrina tan nueva y con qué autoridad! Incluso manda a los espíritus impuros, y ellos le obedecen.» ²⁸ Con ello se extendió rápidamente su fama por todas partes a todos los confines de Galilea.

21 Es precisamente un sábado cuando Jesús, según parece, por primera vez, como muestra lo que sigue, visita la pequeña ciudad de Cafarnaúm (= «aldea de Nahúm» o «aldea de la consolación», situada probablemente una hora al oeste de la desembocadura del Jordán en el lago, hoy Tell Hum). No está claro qué relación guarda esta visita de la ciudad con la de Jn 2,12. Según Mt 4,13, Jesús estableció aquí su residencia, quizá en casa de Pedro, cuando abandonó su ciudad Nazaret ⁵⁷. El motivo por el que Jesús escogió precisamente esta ciudad como punto de partida de su actividad mesiánica, podemos sólo suponerlo. Cafarnaúm estaba situada en la importante y antiquísima vía comercial de Damasco al mar Mediterráneo («el camino del mar» ⁵⁸), tenía una estación aduanera (Mc 2,14) y una guarnición (Mt 8,5). Entre este relato y el anterior no existe relación inmediata alguna. Jesús llamó a los cuatro discípulos cuando se encontraban en el trabajo, circunstancia que indica que el hecho no tuvo lugar en sábado. Hay que pensar, pues, en un intermedio de

57. Cf. Mt 9,1; 11,23.

58. Cf. Is 8,23 = Mt 4,15.

tiempo o antes o después del v. 21a. Esto muestra que Marcos no sigue en su narración un estricto orden cronológico, sino que va enlazando relatos distintos transmitidos aisladamente. La partícula «luego», empleada con tanta frecuencia, no puede, pues, ni aquí ni en otras ocasiones, ser entendida demasiado literalmente; se trata sólo de un giro de enlace, que Mateo y Lucas omiten casi siempre en los relatos paralelos. Los v. 21b-22 podrían también entenderse como relato sumario («los sábados iba a la sinagoga»), para caracterizar la forma de la actividad doctrinal de Jesús. El v. 22, sobre la impresión producida por la predicación de Jesús, lo ha colocado Mateo como nota final de su sermón de la montaña. Pero el v. 23 y sobre todo el 27a, que se refiere al 22, hablan en favor de que también hay que interpretar como referidos a un hecho único los v. 21s, aunque sin duda de carácter típico. El v. 21b tiene una transmisión muy varia. Quizá el texto original era simplemente: «Y después, el sábado estuvo predicando en la sinagoga.» Jesús predica su nuevo mensaje en el marco del culto divino de la sinagoga ⁵⁹, donde todo varón israelita adulto tenía derecho a tomar la palabra para un discurso religioso después de la lectura del texto sagrado ⁶⁰. Jesús no escoge como escenario de su predicación el desierto como el Bautista, ni hace venir al pueblo hacia sí, sino que es él quien va en busca del pueblo.

Es característica de la forma de exposición de Marcos la referencia a la poderosa impresión que las palabras de Jesús producen ⁶¹, pero limitándose, sin más detalles, a hacer constar el hecho simplemente. Una excepción es 1,14s. La impresión producida en el pueblo queda doblemente caracterizada: Jesús habla «como quien tiene autoridad (de Dios)», frase que no puede referirse a la impresionante forma de su elocuencia, sino al contenido mismo de su predicación; «y no como los escribas», quienes como teólogos debían limitarse a discutir los preceptos reconocidos de la ley oral o escrita y exponer su interpretación de la tradición (*halaka*) con referencia

59. Cf. Mc 1,39; 3,1; 6,2; Mt 9,35.

60. Cf. com. a Lc 4,16ss.

61. Cf. Mc 6,2; 7,37; 10,26; 11,18.

Mc 1,21-28 Jesús se presenta por primera vez

expresa a las autoridades de la erudición antigua ⁶². Jesús, cuando tomaba la palabra en el culto divino de la sinagoga, se atenía sin duda a la práctica tradicional, refiriendo su predicación a lo que se acababa de leer en la Escritura (cf. Lc 4,16ss); Jesús reconoció siempre la Escritura como contenido de la revelación de Dios y solía remitir a ella muchas veces en su predicación ⁶³. Sin embargo, su predicación es algo más que simple interpretación de las Escrituras; y cuando lo es, se distingue totalmente de la forma de exposición casuística de los rabinos. Sobre todo, hablaba Jesús en virtud de autoridad propia, fundada en la conciencia de su misión y de su filiación divina ⁶⁴. También el pueblo sentía en su personalidad algo más que la de un simple teólogo. En cambio, en la *forma externa*, su manera de enseñar era muy semejante a la de los escribas. La forma concisa y gráfica de sus distintas sentencias y sus parábolas con imágenes tomadas de la naturaleza y de la vida del pueblo, tienen también muchos paralelos rabínicos, aunque éstos carezcan, por lo general, de la viva fuerza impresionante, de la belleza poética y la profundidad de las palabras de Jesús. Mateo, en quien esta escena falta, ha colocado este v., en forma muy apropiada, al final del sermón de la montaña.

23s La impresión producida sobre los oyentes se aumenta aún más por el inmediato encuentro de Jesús con un poseso, que trae consigo una nueva revelación de su poder. Las palabras del poseso — con resonancias de 1Re 17,18 —, no son en realidad de él, sino del «espíritu impuro» que le posee y le trata como instrumento sin voluntad (cf. 5,1-20). Estas palabras prueban un saber sobrehumano. El demonio habla tan pronto en singular como en plural (en nombre de toda su especie). Reconoce en Jesús al «santo de Dios» (cf. Jn 6,69). Esta expresión no es ni un nombre judío del Mesías, ni una forma corriente en el cristianismo primitivo. Designa a Jesús como un ser en especial relación con Dios, que ha venido con «espíritu santo», es decir, provisto de poder divino, a aniquilar el poder del demonio sobre los hombres y a destruir con ello su rei-

62. Cf. com. a Mc 2,1-12.

63. Cf. exc. después de Mt 5,20.

64. Cf. com. a Mc 1,38 y 8,33.

Jesús y la curación de los endemoniados

nado (cf. 3,27). Al sentirse amenazado por Jesús, busca el demonio protegerse contra él llamándole por su verdadero nombre.

Sus palabras no son, pues, una confesión, sino una fórmula de **25s** defensa. Jesús no vence a los demonios por medio de prolijas fórmulas de conjuro, sino por el solo poder de su palabra soberana. El demonio es obligado a abandonar su víctima, sin serle tampoco permitido que sea él quien descubra el misterio ⁶⁵ de la mesianidad de Jesús ⁶⁶.

La impresión en los presentes es de horror y sorpresa ⁶⁷, y la **27** consecuencia, una viva discusión sobre la personalidad de Jesús. Esta impresión la producen la predicación y el milagro a un tiempo. Pero como Mesías y como hijo de Dios no es reconocido Jesús por el pueblo. Ni en aquella ocasión —lo que es todavía disculpable—, ni tampoco más tarde.

La «confesión» del demonio vencido no hace la menor impresión. **28** Pero la noticia de este hombre poderoso y enigmático se extiende de boca en boca por toda Galilea. Sobre el proceder del poseso después de su curación, no se dice nada. Porque evidentemente el relato pretende sólo presentar a Jesús como Señor sobre los demonios, y esto es lo único que interesa.

Jesús y la curación de los endemoniados.

La creencia en los demonios y en su actuación dañosa en el mundo desempeña un papel secundario en la religión del AT. En un principio tampoco existe relación alguna entre ellos y Satán. También de éste se hace mención sólo en muy contadas ocasiones. En Zac 3,1s y Job 1-2, se le sitúa en la corte de Dios, donde se le asigna el papel de un fiscal o acusador celestial. En el libro de Job es también Satán el causante de todas las desgracias que sobre él vienen. En 1Par 21,1, clara modificación de una afirmación referida originariamente a Dios (2Sam 24,1), aparece como tentador. La manifestación más importante del AT sobre Satán se encuentra en

65. Cf. com. a Mc 8,30.

66. Cf. Mc 1,34; 3,11s.

67. Cf. Mc 4,41; 5,42.

Jesús y la curación de los endemoniados

Sab 2,24, que atribuye a la envidia del demonio el hecho de la venida de la muerte al mundo. Sin duda se trata de una referencia a la narración de la caída de los primeros padres (Gén 3), equiparándose a Satán con la serpiente del paraíso. La escasa significación que la creencia en el diablo y en los demonios tiene en la religión israelita, frente a su fuerte desarrollo en todos los pueblos circundantes (egipcios, babilonios, asirios, persas), prueba la fuerza del monoteísmo israelita. Yahveh es no sólo el único Dios, sino también la causa de todo; de Él nos viene tanto la salud como la desgracia (cf. Am 3,6); Yahveh no tolera junto a sí ni otros dioses, ni clase alguna de ser demoníaco.

Mucho más fuerte es la creencia en demonios y en Satán en la religión del judaísmo tardío, favorecida sin duda por la influencia del parsismo. Por eso el papel de Satán es también distinto. Su residencia deja de ser la corte divina, y aparece como el adversario absoluto de Dios y de los hombres, cuyo intento es la destrucción de los planes salvadores divinos y la reducción de Israel al apartamiento de Dios y al pecado en todas sus formas, para presentarse luego de nuevo en el papel de acusador. Si Dios es el bueno, Satán es el Malo por antonomasia. Pero la fuerza del monoteísmo judío no dejó llegar a la formación de un dualismo, como el que se encuentra, por ejemplo, en el parsismo. Satán sigue siendo criatura de Dios, aunque su más encarnizado adversario. Al problema de su origen se contesta considerándole como un ángel caído, siendo la soberbia la causa de su caída de la cercanía de Dios. Los demás espíritus malos, los demonios, forman un reino bajo su dominio. El mundo entero se considera poblado de demonios, que encuentran su habitación por todas partes, en la tierra y en los aires, y pueden también apoderarse de los hombres y habitar en ellos. Su actividad se reduce a atormentar y destruir. Les son atribuidas toda clase de calamidades posibles, en especial enfermedades (cf. Lc 13,10-17), catástrofes naturales, necesidad, pobreza y la muerte. Su actuación también como inductores de los hombres al mal, se encuentra mencionada solamente en el libro de los Jubileos⁶⁸ y en los TestXII⁶⁹.

68. Jub 7,27; 10,1; 11,4; 12,20

69. TestZab 9; TestAser 6.

Jesús y la curación de los endemoniados

Son de naturaleza espiritual y el nombre de espíritus impuros o espíritus malos lo reciben porque están al servicio de Satán y forman su reino. Pero aunque, por su carácter de servidores de Satán, son enemigos tanto de Dios como de los hombres, están, sin embargo, según la doctrina judía, al servicio de Dios, en cuanto son una especie de ángeles vengadores divinos, cuando Dios «les da poder para cumplir en la tierra los castigos que por el pecado son impuestos a los hombres» (Billerbeck). Por esto, en su actividad, dependen de la voluntad de Dios y no pueden dañar a los hombres libre y arbitrariamente.

Pero esta concepción no está mantenida consecuentemente en la teología judía; porque los demonios pueden dañar no solamente a los malos, de modo que su actuación fuera siempre un castigo impuesto por Dios, sino también a los justos. Y por otra parte el judaísmo conocía también toda clase de medios defensivos contra ellos, por ejemplo las filacterias, que servían como amuletos (cf. Mt 23,5), especialmente el exorcismo, la expulsión de los demonios de sus víctimas por medio de conjuros o también por magia ⁷⁰. La destrucción definitiva de su poder era esperada de la época mesiánica (cf. 1Henoc 69,27). Esta doctrina sobre los demonios es la que encontramos de nuevo, con ciertas variaciones, en los sinópticos (pero no en Juan, que no habla nunca de expulsiones de demonios; sólo se encuentra en varias ocasiones la expresión «tienes un demonio» con el sentido de «estás loco») ⁷¹. La misma es también la doctrina de Jesús.

Los evangelios sinópticos hablan de «espíritus impuros», «espíritus malos» o «demonios», que (a veces en gran número) ⁷² se han posesionado de determinadas personas y que son expulsados de ellas por Jesús y sus discípulos ⁷³. Con esta posesión demoníaca van unidas regularmente graves perturbaciones corporales y psíquicas del poseso, como mudez ⁷⁴, sordera (Mt 9,32), ceguera (Mt 12,22),

70. Cf. Mt 12,27 = Lc 11,9; Mc 9,38.

71. Cf. Jn 7,20; 8,48s.52; 10,20.

72. Cf. Mc 5,9.11; Mt 12,45; Lc 8,2.

73. Mc 6,13; Lc 10,17-20; cf. también Act 16,16-18; 19,13-16.

74. Mc 9,17; Lc 11,14.

Jesús y la curación de los endemoniados

graves parálisis (Lc 13,11), epilepsia (Mc 9,14-29), locura (Mc 5,1ss). Todas estas enfermedades son descritas como consecuencia de la posesión demoníaca, distinguiéndose claramente entre la posesión misma y la enfermedad ⁷⁵. Tampoco son reducidas todas las enfermedades a influjo demoníaco. Nunca son además los posesos descritos como hombres moralmente malos, sino más bien como víctimas indefensas o involuntarias de poderes satánicos. Nunca se dice, ni se da a entender siquiera, que la posesión demoníaca sea un castigo a pecados anteriores. Por otra parte, tampoco se habla nunca de que los demonios induzcan sus víctimas a cometer acciones inmorales o que pretendan lanzarlas a la perdición eterna, que hacer que se atribuye única y exclusivamente a Satán mismo. Los demonios, aunque operarios suyos, pretenden únicamente atormentar a los hombres. La lucha de Jesús contra ellos no es, por tanto, una lucha contra el pecado. Judas, cuya traición a Jesús se realizó bajo el influjo del demonio ⁷⁶, no es presentado, sin embargo, como un poseso. Los demonios como operarios de Satán, son enemigos de Dios y de los hombres, y la desgracia que ocasionan contradice la voluntad de Dios. No son ya, como en el judaísmo, ángeles vengadores divinos, y las expulsiones de demonios obradas por Jesús y sus discípulos forman parte de su lucha contra el poderío de Satán. Lo más sorprendente en los casos de posesión demoníaca narrados en los evangelios sinópticos es su gran frecuencia ⁷⁷.

La crítica negadora, por sistema, de los milagros evangélicos ha visto en ello desde J.S. Semler (1779) solamente diversas formas de enfermedades nerviosas o mentales, en especial histeria, locura maníaco-depresiva, desdoblamiento de la personalidad. Esta crítica llama la atención sobre el innegable hecho de que en todas las religiones del ámbito del cristianismo primitivo — egipcios, babilonios, iranos, griegos y en el judaísmo — tenía un importante papel la creencia en los demonios y, en consecuencia, la magia, que dio origen a un determinado método para la defensa contra ellos. Según esta teoría, no sólo la tradición evangélica, sino también el

75. Mt 4,24; Mc 1,34; 3,10s; 6,13; Lc 7,21; 13,32; cf también Jn 10,20

76. Lc 22,3; Jn 13,27.

77. Cf Mc 1,32; 3,11; Lc 8,2s

Jesús y la curación de los endemoniados

mismo Jesús, habría participado de la concepción limitada de su época y visto acción demoníaca, donde sólo había estados naturales de enfermedad, puesto que al faltarle los conocimientos de la psiquiatría moderna no tenía tampoco la posibilidad para una recta comprensión de estos casos, de cuya historicidad no puede, en general, dudarse. Pero, en realidad, la explicación psiquiátrica de los relatos evangélicos sobre posesión demoníaca no facilita apenas la comprensión de su extraordinaria frecuencia. Asimismo se hacen difícilmente comprensibles, sin la presencia del milagro, las numerosas «curaciones» de los posesos. Es, sobre todo, el proceder de los posesos frente a Jesús lo que habla en contra de esta explicación psiquiátrica de los casos de posesión. No hay ni un solo caso de desdoblamiento de la personalidad, ningún ejemplo de que un poseso actúe en contra de la voluntad del demonio que en él habita. La actuación de los posesos, lo mismo que sus palabras, son presentadas más bien siempre como manifestaciones del demonio, cuyo instrumento son. De aquí su resistencia a la cercanía de Jesús ⁷⁸.

Llama especialmente la atención el hecho de que son ellos quienes única y exclusivamente reconocen y confiesan a Jesús como el Mesías ⁷⁹, demostrando así un conocimiento sobre la persona de Jesús superior a todo su ambiente. Jesús, al «curarlos», no apela nunca a su voluntad, sino al demonio que los posee y les ata la voluntad haciéndoles imposible toda libre decisión. El relato de la curación del poseso de Gerasa (Mc 5,1-20) se resiste especialmente a una explicación natural satisfactoria. Pero no sería lógico rechazar como «una estilización tardía de la tradición» aquellos rasgos del relato evangélico que se resisten a una explicación psiquiátrica, y precisamente por esto. En la forma en que Jesús trata a los posesos faltan en absoluto las fórmulas y las prácticas mágicas generalmente usuales. La expulsión de los demonios tiene lugar única y exclusivamente por el «dedo» o el «espíritu de Dios» ⁸⁰, por la palabra soberana de Jesús, que nada tiene que ver con fórmulas determinadas, incondicionada en sus resultados. En la

78. Mc 1,23s; 5,10

79. Mc 1,34; 3,11; 5,7

80. Lc 11,20 = Mt 12,28

Jesús y la curación de los endemoniados

curación de la hija posesa de la sirofenicia, que ocurre a distancia (Mc 7,24-30), es además imposible todo influjo psíquico inmediato. Tampoco es la pregunta por el nombre, como en el caso del poseo de Gerasa (Mc 5,9), lo que concede a Jesús su poder sobre los demonios, como lo muestra el contexto. Pues las expulsiones de demonios, junto a los demás hechos milagrosos, citados por los evangelistas, se aducen como pruebas del poder divino de Jesús.

El hecho de su impugnación por los fariseos y de su atribución a un pacto con el mismo Satán, lo declara Jesús como el más grave e imperdonable pecado contra el Espíritu Santo (Mc 3,28s). Las expulsiones de demonios, según el testimonio del mismo Jesús, no están hechas en primer término como un beneficio para los hombres, sino que constituyen una parte de su lucha contra el «príncipe de este mundo» (Jn 12,31), Satán o Beelcebul (Mc 3,22s), príncipe de los demonios⁸¹. Por esto sólo pueden comprenderse exactamente en relación con las ideas expuestas en los evangelios sobre la lucha entre Satán y el reino de Dios. No se trata de una multitud de distintos demonios, que traigan su confusión al mundo, sino que todos juntos forman, según la doctrina de Jesús, un único reino, cuyo príncipe es Satán⁸².

Desde el relato de la tentación, que presenta a Satán tratando de inducir a Jesús a la apostasía de su función mesiánica (Mt 4,1-11), hasta la acción de Judas, que él también sugiere⁸³ y que debía conducir a la ruina de Jesús, es Satán, el adversario de Dios, el que arranca su palabra de los corazones humanos (Mc 4,15) y pone la semilla de la mala hierba entre la siembra del hijo del hombre (Mt 13,39). Pero Jesús es el más fuerte, capaz de vencer al fuerte, Satán (Mc 3,27). Su expulsión de los demonios por el dedo de Dios, debía ser para los judíos la prueba visible de la llegada del reino de Dios y la caída del de Satán⁸⁴.

Juan, que no cita en su evangelio ningún caso de curación de posesos, pero que presenta a Satán, «homicida desde el principio»

81. Mc 3,23s; Lc 6,17-19.

82. Mc 3,23ss; Lc 10,17-20; 13,11.18.

83. Lc 22,3; Jn 13,27.

84. Mt 12,28 = Lc 11,20; cf. Lc 10,18.

(8,44), atento sólo a la eterna perdición de los hombres, como el adversario de Dios, nos descubre, en cambio, el fondo sobre el que resulta comprensible la multitud de los casos de posesión que aparecen en los tres primeros evangelios: la actividad, en el mundo, del poder del Malo, que se ha convertido en el «príncipe de este mundo» y cuya sujeción constituye un punto fundamental en la obra salvadora de Jesús. Y las mismas palabras de los demonios dan a conocer que ellos también lo saben. En el último y decisivo ataque queda Jesús aparentemente derrotado. Aparente triunfo de Satán, que es, paradójicamente, su definitiva derrota ⁸⁵.

Jesús cura la suegra de Pedro
1,29-31 (= Mt 8,14s; Lc 4,38s)

²⁹ En seguida, después de salir de la sinagoga, se fueron a la casa de Simón y de Andrés con Santiago y Juan. ³⁰ La suegra de Simón estaba en cama con fiebre, y al momento le hablan de ella. ³¹ Él se acercó, la tomó de la mano y la hizo levantar; le desapareció la fiebre y ella se puso a servirlos.

La narración de esta curación milagrosa es de la mayor concisión y sobriedad imaginables. Pedro, que según Jn 1,44 procedía de Betsaida, se ha instalado en la casa de sus suegros y con él Andrés, su hermano y compañero de trabajo. Además de ellos acompañan a Jesús los dos hijos de Zebedeo. Quizás estos cuatro hombres, cuya vocación acaba de ser narrada (1,16-20), son todavía los únicos discípulos de Jesús.

Sólo cuando Jesús está ya en la casa se habla de la enferma, **30** no se dice que Jesús fuera llevado allí precisamente para que la curara. La curación tiene lugar sin los métodos mágicos usuales entre los judíos. El hecho de tomarla de la mano ⁸⁶ no debe ser

⁸⁵ Jn 12,31; 16,11; cf. Heb 2,4.

⁸⁶ Lo mismo en Mc 5,41; 9,27.

comprendido como un gesto mágico por medio del cual se transmitiera la fuerza curativa a la enferma.

- 31 La curación se presenta, como en todos los milagros de Jesús, en el acto, no de manera progresiva, de manera que la mujer puede ponerse a servir a sus huéspedes.

Curaciones en la tarde del sábado
1,32-34 (= Mt 8,16; Lc 4,40s)

³² *Llegada la tarde, después de ponerse el sol, le presentaron todos los enfermos y endemoniados.* ³³ *Toda la ciudad estaba reunida ante la puerta.* ³⁴ *Entonces curó a muchos pacientes de diversas enfermedades; lanzó a muchos demonios, pero sin dejarles hablar, porque ellos sabían quién era.*

- 32 Según el cómputo judío del tiempo, a la puesta del sol empezaba un nuevo día. Con ello se ponía fin al descanso del sábado, que prohibía el transporte de cargas (camillas en este caso). Entonces son llevados a Jesús «todos» los enfermos y los endemoniados del contorno. Tan de prisa ha actuado la noticia del milagro obrado en la sinagoga.
- 33 Una gran aglomeración se produce ante la casa de Pedro, donde se encuentra Jesús.
- 34 Todos quieren ser sanados o contemplar un milagro. Junto a los enfermos son nombrados expresamente los posesos. Con éstos se repite el hecho de la sinagoga (v. 25). Jesús, con su palabra soberana, ordena silencio absoluto sobre su persona a los demonios «que sabían quién era» ⁸⁷.

Jesús sale de Cafarnaúm
1,35-39 (= Mt 4,23-25; Lc 4,42-44)

³⁵ *Por la mañana muy temprano, antes de amanecer, se levantó, salió y se fue a un lugar solitario. Allí se quedó orando.* ³⁶ *Simón y*

87. Cf. Mc 1,24; lo mismo en 3,11s.

*los que con él estaban salieron a buscarle;*⁸⁷ *y cuando lo encontraron, le dicen: «Todos te andan buscando.»*⁸⁸ *Entonces él les responde: «Vámonos a otra parte, a las aldeas vecinas, para predicar también en ellas; pues para eso he venido.»*⁸⁹ *Y marchó por toda Galilea predicando en las sinagogas y lanzando a los demonios.*

Esta salida de Jesús, a modo de huida, de Cafarnaúm, antes **35** de amanecer, cuya sugestiva descripción se remonta a un testigo de vista, Pedro, que participó de manera inmediata en ella, está todavía en relación temporal con lo precedente. El fin de la «huida» de Jesús es, en primer lugar, la oración solitaria, de la que los evangelios hablan repetidamente⁸⁸, pero también el deseo de sus- traerse, sin ser notado, al pueblo de Cafarnaúm.

Pero las masas se presentan de nuevo al amanecer, bajo la impresi- **36s** ón del día anterior, de modo que los discípulos se creen obligados a buscarle y traerle de nuevo.

Pero Jesús no puede quedarse; porque él ha «venido», esto es, **38** ha sido enviado por su Padre (Lc 4,43), para anunciar por doquier el mensaje de salvación, no para establecerse en un lugar como médico milagrero.

La expresión «Simón y los que con él estaban», como designación de los discípulos, prueba que nos encontramos todavía en los comienzos de la actividad de Jesús; se refiere evidentemente a los dos pares de hermanos. Jesús habla aquí, por primera vez, de su misión. Jesús está en su actuar totalmente unido a la voluntad de su Padre: ha sido «enviado» por él⁸⁹, ha «venido» a buscar lo que estaba perdido (Lc 19,10), a llamar a los pecadores (Mc 2,17), a traer fuego a la tierra (Lc 12,49), no paz, sino espada⁹⁰, no a anular la ley, sino a darle cumplimiento (Mt 5,17), a dar su vida como rescate por muchos (Mc 10,45). También los demonios saben que ha venido a perderlos y a acabar con su poderío sobre los hombres (Mc 1,24).

88. Cf. Mc 6,46; 14,32; Lc 5,16; 6,12; 9,18; 11,1

89. Mc 9,37; Mt 10,40 = Lc 10,16; Mt 15,24.

90. Mt 10,34-36 = Lc 12,51-53.

De manera clara y terminante pone aquí Jesús en primer plano la «predicación», la predicación ambulante, sin descanso, como su misión propia. Los milagros forman también parte de su misión (como después de la de los apóstoles)⁹¹, pero están subordinados a la predicación, porque su fin primero es la confirmación de sus palabras. El pueblo, por el contrario, ve en él, sobre todo, al taumaturgo, al hombre que puede ayudarlos en la necesidad material. Ya entonces se hace visible el abismo que separa a Jesús y al pueblo y que hará fracasar su misión en Israel.

- 39 El pasaje termina con una anotación de carácter general, un «relato sumario» sobre la realización del programa descrito en el v. 38. El círculo de actuación de Jesús es toda Galilea, con una limitación a esta región en un principio, buscando allí sobre todo el escenario de la sinagoga. De una oposición de sus adversarios no se dice todavía nada por el momento.

La curación de un leproso
1,40-45 (= Mt 8,1-4; Lc 5,12-16)

⁴⁰ *Llégase a él un leproso que, suplicándole y puesto de rodillas, le dice: «Si tú quieres, puedes dejarme limpio.»* ⁴¹ *Compadecido de él (o enojado), extendió la mano, lo tocó y le dice: «Lo quiero; queda limpio.»* ⁴² *Inmediatamente desapareció de él la lepra y quedó limpio.* ⁴³ *Luego lo despidió, y con severa advertencia* ⁴⁴ *le dice: «Mira, no digas nada a nadie; sino ve a presentarte al sacerdote y a ofrecer por tu purificación lo que mandó Moisés, para que les sirva de testimonio.»* ⁴⁵ *Pero él, apenas salió, comenzó a pregonar a voces y a divulgar lo ocurrido, de manera que Jesús ya no podía entrar a la vista de todos en ciudad alguna, sino que se quedaba fuera de poblado, en lugares solitarios; y allí acudían a él de todas partes.*

El relato de la curación que precede, no lleva en Marcos (tampoco en Lucas) ninguna determinación de lugar o tiempo. Aparece

⁹¹. Cf. Mt 10,1; Mc 3,14s; 6,12s.

aislado entre 1,21-39, que forma una unidad histórica, y el grupo siguiente de cinco discusiones (2,1-3,6). Tampoco su relación con el final del sermón de la montaña en Mateo puede comprenderse como fijación temporal exacta. Constituye solamente un nuevo ejemplo para poner de manifiesto la actividad de Jesús.

Un leproso que ha tenido noticia del poder milagroso de Jesús, **40** se atreve, dejando a un lado los severos preceptos de aislamiento, a presentarse delante de él. Suplica, del poder y de la misericordia de Jesús, que le deje «limpio», es decir, que lo cure de su enfermedad (v. 42). La declaración de estar purificado según la ley, era cometido del sacerdote (v. 44).

El v. 41 contiene un problema textual para el que se han pro- **41** puesto soluciones diversas. En lugar de «compadecido», la lectura de algunos importantes manuscritos es «enojado», que tiene que ser considerada como la originaria; «compadecido» puede explicarse como una corrección posterior (cf. 6,34), pero no «enojado». También se comprende así más fácilmente por qué Mateo (8,3) y Lucas (5,13) han suprimido la palabra en cuestión (lo mismo que Mc 10, 14 par). Compadecerse del leproso parece, por otra parte, ser aquí lo más propio, mientras que no se comprende a primera vista por qué Jesús iba a estar enojado con él, siendo así que extiende al mismo tiempo su mano para curarle y lo toca. Su enojo no puede, pues, dirigirse contra el hecho de que el leproso se atreve, en contra de la ley (Lev 13,45s), a acercarse a él sin reparos (cf., por el contrario, Lc 17,12), sino contra el poder del demonio que se manifiesta en la situación del enfermo. El gesto de extender la mano es la expresión del poder de Jesús sobre la enfermedad (cf. Act 4,30). Su contacto con el enfermo deja a un lado la determinación legal, según la cual este hecho deja impurificado al que lo realiza. La curación se efectúa por medio de la palabra omnipotente de Jesús, de actuación inmediata.

Con un gesto serio, de amenaza (cf. Mt 9,30), para dar mayor **42-44** insistencia a su orden de silencio, despide Jesús al curado, imponiéndole absoluto silencio sobre su curación⁹², pero exigiéndole, al

92. Cf. Mc 1,34; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26.

La lepra en la Biblia

mismo tiempo, el cumplimiento de las disposiciones legales (Lev 14,1-32) de presentarse al sacerdote de turno en el servicio divino (cf. Lc 17,14), quien debía, tras una prolija ceremonia, declararle sano y recoger la ofrenda prescrita por su curación. «Para que les sirva de testimonio»⁹³: de testimonio ante las demás personas, de que realmente está sano. No es el milagro de Jesús, que debía quedar oculto, lo que tiene que ser testimoniado, sino la salud del curado, que volvía así a ser acogido de nuevo en la comunidad humana.

- 45 El precepto de silencio impuesto por Jesús resulta ineficaz. En el desbordamiento de su gratitud, el curado da a conocer por todas partes la acción de Jesús (cf. 7,36), quien, para sustraerse a la afluencia del pueblo, tiene que buscar lugares solitarios (cf. 1,35), donde persiste, con todo, la concurrencia de las masas⁹⁴.

La lepra en la Biblia.

Es hasta hoy objeto de discusión, si entre las diversas formas de lepra mencionadas en la Biblia⁹⁵, está comprendida también la verdadera lepra (*lepra tuberosa*, la *elephantiasis* de los griegos). De los síntomas de la enfermedad mencionados en Lev 13, se desprende que en el concepto de lepra se incluyen diversas enfermedades de la piel. También la lepra de los vestidos (Lev 13,47-59) y la lepra de las casas (14,33-57) son nombradas en este conjunto. Según Núm 12,10 y 2Re 5,27, los atacados por la lepra se ponen «blancos como la nieve», mientras que la verdadera lepra se manifiesta más bien en un color tostado de la piel. También llama la atención, el hecho de que en los preceptos sobre el tratamiento de los leprosos (Lev 13-14), se prevé en casi todos los casos allí mencionados la posibilidad de la curación (cf. también Mc 14,3), siendo así que la verdadera lepra ha estado considerada como incurable

93. Cf. Mc 6,11; 13,9.

94. Sobre el precepto de silencio impuesto por Jesús, cf. exc. después de Mc 8,30.

95. Lev 13-14; Núm 5,2; 12,10-15; Dt 28,35; 2Re 5,7; 7,3; 15,5; 2Par 26,19; Job 2,7.

La lepra en la Biblia

hasta en los últimos tiempos, incluso por la medicina moderna.

Pero frente a esto hay también una serie de pasajes en los que la lepra aparece como una enfermedad muy temida⁹⁶ y, al parecer, también incurable⁹⁷. También el hecho de que se veía en ella un castigo, especialmente duro, del cielo⁹⁸ y que entre las bendiciones de la época mesiánica se menciona expresamente la desaparición de este azote⁹⁹, así como las duras expresiones con que los rabinos hablan de la lepra — su curación es tan difícil como la resurrección de un muerto —, se opone a la suposición de que se haga referencia exclusivamente a inofensivas enfermedades de la época.

También sorprende la severidad de los preceptos sobre el aislamiento de los leprosos. Aunque en realidad no tienen el fin de evitar el peligro de contagio, sino un sentido puramente ritual: la lepra hace levíticamente impuro¹⁰⁰, y el atacado por esta enfermedad transmite la impureza no sólo a todas las personas y los objetos que toca, sino también a la casa donde entra. Por esto tiene que vivir aislado¹⁰¹, avisar que no se acerque a todo el que se encuentre, llevar trajes desgarrados y los cabellos sueltos con la cabeza descubierta y la barba tapada (cf. Ez 24,17); o sea, el leproso es un expulsado de la sociedad, un muerto, y lleva en sí todas las señales del duelo por los difuntos.

Los preceptos de Lev 13,45s, válidos en un principio para la época del paso por el desierto, fueron interpretados para la época sedentaria posterior según la tradición rabínica en el sentido de que sólo Jerusalén y las ciudades amuralladas desde antiguo estaban prohibidas a los leprosos, mientras que, por el contrario, no tenía limitaciones su derecho de permanencia en todos los demás lugares; sólo tenían que vivir aislados en la forma ordenada en Lev 13,46 (cf. 2Re 15,5). Tampoco debía estarles prohibida la participación en el culto de la sinagoga.

96. Cf. Núm 12,10-15; Dt 28,35; 2Par 26,19.

97. Cf. 2Re 5,7; 7,3; 15,5.

98. Cf. Núm. 12,10-15; 2Par 26,19.

99. Is 35,8; cf. Mt 11,5 = Lc 7,22.

100. Cf. com. a Mc 7,1ss.

101. Cf. Núm. 5,2; 12,14s; 2Re 7,3; 15,5.

Los milagros de Jesús

La declaración de purificación hecha por el sacerdote tenía lugar por medio de una ceremonia extraordinariamente complicada. Sólo en Mt 10,8 se nombra también el poder de curación de la lepra entre los demás poderes transmitidos por Jesús a los doce en su primera misión. En la respuesta de Jesús a la pregunta del Bautista ¹⁰², menciona Jesús las curaciones de leprosos entre los signos de la época mesiánica.

Los milagros de Jesús.

Los milagros de Jesús forman, según los cuatro evangelios y el NT en general, un componente tan esencial de su actividad pública, que resulta imposible pretender desvalorizarlos en su conjunto como creaciones de la fe de la comunidad cristiana primitiva o como productos del influjo de narraciones milagrosas judías o helenísticas. No puede haber habido nunca una tradición sobre Jesús sin milagros. «O conocemos a Jesús como taumaturgo, o no le conocemos en absoluto» (Jelke).

No puede ser casual el hecho de que los evangelios cuentan únicamente milagros de Jesús, pero no de Juan Bautista (cf. Jn 10, 41). Tampoco los grandes rabinos del judaísmo palestino del tiempo de Jesús fueron honrados como taumaturgos. Lo que la más antigua literatura rabínica (la *mišná*) cuenta como una gracia especial es sólo la obtención de favores conseguidos por medio de la oración. «Pero los milagros de Jesús son realizados por él mismo, no concedidos por nadie» (Schlatter). Su actividad doctrinal y sus milagros forman una unidad inseparable según toda la tradición evangélica: «Y recorría Jesús todas las ciudades y aldeas, enseñando en las sinagogas, predicando la buena nueva del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia» ¹⁰³.

También los discípulos reciben de Jesús, en su primera misión, el encargo y el poder de anunciar la buena nueva del reino de Dios, de sanar a los enfermos y expulsar los demonios ¹⁰⁴. Jesús

102. Mt 11,5 = Lc 7,22.

103. Mt 9,35; cf. Mc 1,39.

104. Mc 3,14s; 6,12s; Mt 10,7s.

Los milagros de Jesús

mismo, en sus discursos, remite siempre de nuevo a sus milagros como la confirmación, como el sello divino de su misión y su dignidad de Mesías, como un «testimonio de Dios sobre él, que obliga a la fe» (Zahn) ¹⁰⁵.

Desde este punto de vista (cf. Act 2,22) han sido acogidos los milagros en la predicación misional cristiana primitiva y sólo en segundo término como pruebas de la bondad y el humanitarismo de Jesús ¹⁰⁶. Desde este punto de vista los ha considerado también Mateo al colocar un ciclo entero de milagros de Jesús después del sermón de la montaña (8,1-9,34). Algunos discursos de Jesús, como el de Beelcebul (Mc 3,22-30 par), no son imaginables en absoluto sin la presencia anterior de un milagro. En relación con el hecho de que el milagro no puede ser negado en la vida de Jesús, hay que considerar también su nacimiento virginal y su resurrección y su testimonio sobre su misma persona, el cual vierte a su vez luz sobre sus milagros. En Marcos, que transmite muy pocos discursos de Jesús, resaltan los milagros con una fuerza especial, y como prueba precisamente de su mesianidad y de su filiación divina. Consisten en curaciones de todas clases, expulsiones de demonios, resurrección de muertos ¹⁰⁷ y milagros en la naturaleza ¹⁰⁸.

Los intentos de explicar estos prodigios naturalmente, esto es, por psicoterapia (métodos de curación por sugestión), por la influencia psíquica que Jesús con su personalidad extraordinaria ejercía sobre los enfermos, suprimiendo, como creación legendaria tardía, lo que no cabe dentro de estos moldes, fracasan ante el carácter de algunas de las enfermedades nombradas en el evangelio (lepra, parálisis), en las circunstancias externas de varias curaciones ¹⁰⁹, especialmente de las curaciones ocurridas a distancia ¹¹⁰. Si en

105. Mt 11,4-6 = Lc 7,22s; Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15; Mc 8,17-21; Lc 4,23-25; cf., además, Jn 3,2; 5,3; 10,25.37s; 14,11; 15,22-24; 20,30s.

106. Cf. Mc 8,1; Lc 7,13; Act 10,38.

107. Mc 5,35-43; Lc 7,11-17; Jn 11,1-44.

108. Mc 4,35-41 (la multiplicación de los panes); Mc 6,45-52 (camino de Jesús sobre las aguas); Lc 5,1-11; Mt 17,24-27; Mc 11,12-14; Jn 2,1-11.

109. Mc 2,1-12: el presupuesto del milagro es, no la fe del paralítico, sino la de los que lo llevan; lo mismo en 9,17ss.

110. Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10; Mc 7,24-30; Jn 4,46-53.

Los milagros de Jesús

algunos casos aparece la fe, la confianza del enfermo como condición previa para el milagro, no se trata, sin embargo, de un estado psíquico que haya de comprenderse como presupuesto necesario para el éxito del milagro, de modo que pudiera éste explicarse de una manera puramente psicógena. Esto se desprende claramente de los casos en los que en lugar de la fe del enfermo se encuentra la de otra persona y en los casos en los que no se habla en absoluto de la fe como condición previa para la intervención de Jesús ¹¹¹.

Sobre todo en las «curaciones» de los posesos, se ve claro que la fuerza milagrosa de Jesús es totalmente independiente de la situación anímica de aquellos en que el milagro se realiza. Por otra parte, Jesús no ha hecho uso nunca de métodos de curación sugestiva. No ha curado a los enfermos por medio de oraciones, ni pronunciando fórmulas mágicas, sino por su palabra soberana, por un simple acto de su voluntad ¹¹². Por esto tampoco el contacto ¹¹³, o la imposición de las manos ¹¹⁴, o el empleo, en algún caso excepcional, de medios externos semejantes a los usados en la medicina popular antigua ¹¹⁵, tienen el fin de actuar en forma sugestiva que consiga la curación.

Si los milagros de Jesús no pueden negarse como tales (esto es, como milagros), tampoco queda dañada su historicidad por las innumerables narraciones de prodigios de la literatura helenística de aquella época. Porque los milagros de Jesús se distinguen de estos prodigios helenísticos por la falta absoluta de medios mágicos, en virtud de los cuales se creía poner al servicio propio el poder de la divinidad o de los demonios, cosa que estaría en contradicción con el concepto bíblico de Dios. Los milagros de Jesús son producidos por la fuerza de su palabra poderosa, no por el uso de fórmulas mágicas establecidas. Su fin no es ni la satisfacción del afán de sensaciones del pueblo — de aquí el precepto de silencio — ¹¹⁶, ni la propia glorificación del taumaturgo (como en el caso

111. Cf. Mc 3,1-6; Lc 7,11-17; 13,10-17; 14,1-6.

112. Mc 1,41; 2,10s; 3,5; 4,39; 5,41 y passim.

113. Mc 1,41; 3,10; 5,28ss.41; 6,56; 7,33; 8,22; 9,27.

114. Mc 6,2.5; 7,32; 8,23.

115. Mc 7,31-37; 8,22-26; Jn 9,6s.

116. Cf. también Mc 5,37.40; 7,33; 8,23.

Los milagros de Jesús

de Simón Mago, Act 8,9ss, o Apolonio de Tiana), ni la supresión de la necesidad material.

Nunca se dice que Jesús pretendiera abarcar a todos los enfermos, ni aun de *una sola región*, o hacer desaparecer en absoluto las enfermedades. Nunca se dice en los evangelios que Jesús haya ido a la busca de los enfermos. Cuando se habla de su predicación, entonces es Jesús mismo quien se pone en camino¹¹⁷, porque se sabe enviado para esto (cf. 1,38). En cambio, cuando se narran curaciones de enfermos o expulsiones de demonios, son los enfermos quienes acuden a él en busca de curación, ya por sí mismos¹¹⁸, ya llevados por otros¹¹⁹, o bien se ruega a Jesús expresamente que acuda¹²⁰. Tampoco son hechos los milagros sólo por compasión con la desgracia humana, sino que pretenden, como manifestaciones del poder de Jesús (cf. Lc 5,17), despertar y aumentar la fe en su misión divina. Los profetas del AT mencionan curaciones de toda clase como signo de la futura época de salvación. A una de estas frases proféticas (Is 35,5s) se refiere Jesús en contestación a la pregunta del Bautista, de si es él el que ha de venir¹²¹.

Lo característico en los milagros de Jesús es su carácter de señales¹²². Son, lo mismo que su predicación, manifestaciones del reino de Dios que comienza. Dios es quien, en los unos como en la otra, llama a la fe. La llegada del reino de Dios significa al mismo tiempo el término del de Satán. Por esto los milagros de Jesús, como se ve sobre todo en sus expulsiones de demonios¹²³, forman parte de su lucha contra Satán, principio de toda desgracia en el mundo. Las curaciones de enfermos son, además, una protesta contra la creencia judía de la remuneración, según la cual, los sufrimientos de este mundo son merecidos, efectos de castigos divinos.

117 Cf. Mc 1,14 39; Mt 4,23 = 9,35; 11,1; Lc 4,44; 8,1 y passim.

118. Mc 1,40; 3,9ss; 5,2 25ss; 10,46ss; Mt 9,27; 9,32 = 12,22; Lc 14,2.

119. Mc 1,32; 2,3; 6,54-56; 7,24ss.32; 8,22; 9,17

120. Mc 1,30; 5,22; cf. también Mt 8,5s = Lc 7,3.

121 Mt 11,4s = Lc 7,22.

122 Cf. Jn 2,11; 20,30s; Act 2,22.

123. Cf. p. 65ss y Lc 13,10-17.

Los milagros de Jesús

Tampoco ha hecho nunca Jesús un milagro para sí mismo o en su propia defensa (cf. Mt 26,53), ni como espectáculo (cf. Mc 8,11s par).

Los milagros de Jesús presuponen la fe en su misión y en su poder absoluto ¹²⁴. Donde la fe falta, no «puede» Jesús hacer ningún milagro ¹²⁵. Jesús niega «una señal del cielo» (8,11-13) a los fariseos, que le rehúsan obstinadamente su fe y explican sus milagros como obra del diablo (Mc 3,22). Y cuando aparece el peligro de que una masa, deseosa de prodigios y preocupada sólo del beneficio material, les dé un sentido falso, donde el fin verdadero del milagro no puede ser conseguido en absoluto, Jesús se sustrae al pueblo ¹²⁶. Jesús exige fe para sus milagros como para su predicación. La taumaturgia de Jesús no es algo aparte, al lado de su actividad magistral; una y otra son aspectos diferentes de su actuación, que, formando una unidad inseparable, tienen como fin encaminar los hombres a Dios ¹²⁷. Los milagros de Jesús son «el testimonio» con que Dios (Heb 2,3s) confirma su misión y su dignidad divinas de una manera más tangible que con su predicación. Pero su fin no es *violentar* la fe de los incrédulos (cf. Lc 16,31).

La verdadera culpa de los judíos, su más grande pecado, fue que, casi en masa, negaron la fe a Jesús; el asombro del pueblo ante sus milagros ¹²⁸ no fue un preliminar para la fe ¹²⁹. El más fuerte apoyo para su historicidad y el fundamento para su exacta comprensión, lo reciben los milagros de Jesús de su propio testimonio: son hechos del Hijo de Dios y revelaciones que él hace acerca de sí mismo ¹³⁰.

124. Mc 2,5; 5,34; 10,52; Lc 17,19.

125. Véase com a Mc 6,5.

126. Mc 1,35-38; Jn 6,15.

127. Cf. exc. después de Mc 6,6a.

128. Mc 1,27; 2,12; 4,41; 5,20.42; 7,37; Lc 9,43b; 11,14.

129. Cf. Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15; Mt 12,38-42 = Lc 11,29-32; Mt 23, 37-39 = Lc 13,34s.

130. Sobre la interpretación de los milagros de Jesús como «señal» en Juan, véase com. a Jn 2,21.

Sección segunda: LOS ADVERSARIOS COMIENZAN LA LUCHA
CONTRA JESÚS
2,1-3,6

En todo lo que antecede, la actividad mesiánica de Jesús se ha podido desplegar en medio del pueblo galileo en un ambiente tranquilo y lleno de promesas. Ésta es la impresión de conjunto que nos dan los relatos de la sección que abarca 1,14-45. El pueblo está todavía muy lejos de una verdadera comprensión de Jesús y su misión, pero se encuentra dominado por la poderosa impresión de su palabra y de sus milagros y afluye en masa a él.

Ahora la situación cambia. De pronto aparecen los adversarios, que observan con recelo la creciente influencia del profeta galileo y, en seguida, se encuentra éste complicado con ellos en abierto conflicto. Si Jesús no encuentra creyentes para su misión entre los principales elementos directivos religiosos del judaísmo, una dura lucha inevitable le espera. Los cinco relatos siguientes de «discusiones en Galilea» entre Jesús y sus adversarios, que pretenden dar una imagen de este progresivo conflicto, se distinguen notablemente de los relatos anteriores; su núcleo central lo constituye, no un milagro de Jesús — o alguna otra circunstancia —, sino siempre un dicho aforístico de Jesús¹. Esta circunstancia condiciona también la construcción de cada relato. Su fin doctrinal, motivo por el cual están en el Evangelio, no está en el milagro, sino en las palabras de Jesús en cuestión.

De discusiones podemos hablar también en los casos en que

1. Mc 2,10s.17.19.27s; 3,4.

Mc 2,1-3,6 Los adversarios comienzan la lucha

los adversarios no expresan su oposición verbalmente, sino que se limitan a censurar en su interior (2,6s) o a estar al acecho (3,2). En el hecho de que, en cada relato, va aumentando la hostilidad de los adversarios, se manifiesta un cierto intento de ordenación con arreglo a un plan de toda esta sección. En el último, Jesús pasa de la defensa al ataque.

No se trata de una relación que reproduzca exactamente la sucesión temporal y la situación histórica dentro del curso total de la actividad pública de Jesús, sino solamente de una selección de escenas especialmente características, ordenadas desde un punto de vista puramente sistemático. Esto lo prueba 3,6, donde, por primera vez, se amenaza a Jesús con la muerte, expresión que Lucas (6,11) atenua, por quedar aquí en un pasaje demasiado temprano. Esta observación pudiera hablar en favor de que Marcos haya encontrado todo el pasaje como una serie completa en forma escrita. Su fin es poner de manifiesto la hondura de la oposición entre Jesús y los representantes de la religión legalista judía, oposición que produciría finalmente, con necesidad inevitable, la caída de Jesús.

En la primera discusión reclama Jesús para sí el poder de perdonar pecados; en la segunda declara su venida como médico para los enfermos; en la tercera anuncia una nueva ordenación de cosas en estrechísima unión con su persona; en la cuarta se declara como señor sobre el sábado y explica el verdadero sentido del mandato sabático; en la quinta, finalmente, declara el mandato del amor como superior al mandato del sábado. Precisamente en esta ocasión decisiva iba a convertirse en enemistad mortal el conflicto con los fariseos.

En la interpretación y la aplicación práctica de la ley se produce el choque entre dos formas diferentes de piedad que dejan un ancho abismo entre ellas. Un nuevo grupo de otras cinco discusiones ofrece Mc 11,27-12,37.

Curación de un paralítico
2,1-12 (= Mt 9,1-8; Lc 5,17-26)

¹ Pasados algunos días, entró de nuevo en Cafarnaúm, y corrió la voz de que estaba en casa. ² Y se reunió tanta gente, que ni siquiera cabían delante de la puerta; y él les dirigía la palabra. ³ Vienen a presentarle un paralítico, traído por cuatro hombres. ⁴ Pero no pudiendo ponerlo en su presencia por causa de la multitud, descubrieron el techo encima de donde él estaba y abriendo un boquete, descolgaron la camilla en que yacía el paralítico. ⁵ Al ver Jesús la fe de aquellos hombres, dice al paralítico: «Hijo, perdonados te son tus pecados.» ⁶ Estaban allí presentes algunos escribas que pensaban en su interior: ⁷ «¿Cómo este hombre habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino solo Dios?» ⁸ Pero, conociendo en seguida Jesús en su espíritu cómo discurrían aquéllos en su interior, les dice: «¿Por qué pensáis tales cosas en vuestros corazones? ⁹ ¿Qué es más fácil: decir al paralítico: “perdonados te son tus pecados”, o decirle: “Levántate, toma tu camilla y vete”? ¹⁰ Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar pecados —dice al paralítico—: ¹¹ Yo te lo mando, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa.» ¹² Y el hombre se levantó, inmediatamente cargó con su camilla y salió a la vista de todos, de manera que todos estaban maravillados y glorificaban a Dios diciendo: «Jamás habíamos visto cosa semejante.»

Este primer relato sólo puede llamarse discusión en cierto sentido, porque los adversarios de Jesús no expresan verbalmente sus objeciones contra él. Disputa hay sin embargo, porque Jesús conoce sus pensamientos y se los pone de manifiesto². Como punto central en la narración aparece, no la curación, sino el perdón de los pecados.

Es notable lo gráfico del relato. «Pasados algunos días», o sea, **1** tras un tiempo de duración indeterminada, vuelve Jesús «de nuevo»

2 Lo mismo en Mc 3,1-6

a Cafarnaúm (cf. 1,21), evitando la aparición en público (cf. 1,45)

2 Pero la noticia de que está «en casa», esto es, probablemente en casa de Pedro³, se extiende pronto y da lugar a una enorme afluencia de gente, hasta tal punto que ni el espacio ante la puerta (el patio interior de la casa o el espacio de calle ante la puerta de la casa) es bastante ya para contener la multitud. Jesús habla — probablemente sentado a la puerta, no en el interior de la casa — «la palabra» (cf. 4,33), o sea, predica el evangelio.

3s La aglomeración es tanta, que unos que llevan un paralítico en una camilla, se ven obligados a llegarse a Jesús simplemente por la violencia. Como el camino para la puerta está interceptado, suben con el enfermo por la escalera exterior que conduce a la azotea de la casa y hacen una abertura en el ligero tejado.

5 Este procedimiento, expeditivo en exceso, es la prueba de una fuerte fe, de la confianza en el poder de Jesús y su voluntad de ayudar. Y la fe es en tales casos la condición — la única condición — exigida por Jesús para su intervención⁴. Altamente sorprendentes son las palabras con que Jesús se dirige al paralítico. Estas palabras no pueden comprenderse sin el supuesto de que exista una relación entre enfermedad y pecado⁵. Sorprende el hecho de que en los sinópticos no se habla nunca en otros casos de esta relación entre enfermedad y pecado, nunca se dice que Jesús haya perdonado también los pecados a un enfermo. Las palabras de Jesús «perdonados te son tus pecados» no pueden entenderse sino como la garantía, dada con plena autoridad, de que Dios ha perdonado al enfermo sus pecados, cuya consecuencia es la enfermedad. El giro pasivo sirve aquí, como en otros muchos pasajes, como perífrasis para evitar el nombre de Dios⁶.

6s Pero los escribas, que aparecen aquí, por primera vez en Marcos,

3. Cf. Mc 1,29; 3,20; 9,33

4. Cf. especialmente Mc 5,36; 6,5; 9,23; Mt 8,10 y los exc. después de Mc 1,45 y Mc 6,6

5. Cf. Jn 5,14; 9,2 y las palabras del rabí Alexandrai, alrededor del 270: «El enfermo no se levanta de su enfermedad mientras no le sean perdonados (se entiende: por Dios) todos sus pecados»

6. Cf. com. a Mc 10,40 y a Lc 6,37s.

como observadores y adversarios de Jesús, no parecen haber comprendido sus palabras simplemente como una garantía dada con plena autoridad del perdón de los pecados por parte de Dios, sino en el sentido del v. 10, esto es, Jesús mismo es quien perdona los pecados. Y por esto provoca necesariamente su protesta la frase de Jesús. El hecho de que Jesús pretenda librar a un hombre señalado por Dios con la enfermedad, de aquello que para ellos es la causa de su padecimiento corporal, los llena de indignación. Ven en ello una insolencia inaudita, una intromisión en los planes divinos. Aparte de que, según las creencias judías, el perdón de los pecados es prerrogativa exclusiva de Dios⁷. Ni siquiera el Mesías posee autoridad para ello. El sacerdote judío podía, en efecto, perdonar pecados en nombre de Dios, principalmente faltas de carácter ritual, por medio de oración y sacrificios. Pero lo que aquí sucede es mucho más. Con todo, los adversarios de Jesús no expresan abiertamente su protesta contra la «blasfemia».

Jesús evidencia su poder absoluto a sus adversarios, que le acechan en silencio, al ponerles de manifiesto sus ocultos pensamientos, mostrando así su ciencia divina. Porque el conocer los corazones es, según los rabinos, lo mismo que el perdón de los pecados, privilegio exclusivo de Dios. Jesús hace su propia defensa en la forma de discusión de los rabinos, proponiendo a su vez una pregunta. **8**

En opinión de sus adversarios unas palabras de perdón de los pecados son más fáciles de decir que las de curación de una enfermedad, porque están sustraídas a toda comprobación, mientras que debe ser evidente su resultado en caso de curación. Pero Jesús les demuestra que las dos cosas son igualmente fáciles o difíciles de decir. Igualmente fáciles y posibles para quien tiene poder para ello. Y si entonces consigue lo que según la opinión de sus adversarios es lo más difícil y lo imposible para ellos, les queda así probado que también tiene poder para el hecho «más fácil» de perdonar los pecados. **9**

Para demostrar su poder divino pronuncia Jesús las palabras **10s**

⁷ Cf. Éx 34,6s; Is 43,25s; 44,22

de la curación. En su visible éxito se manifiesta que su frase de perdón de los pecados no era ninguna blasfemia, ni una usurpación de un poder divino, sino que Jesús, como «Hijo del hombre», cuya misión es la destrucción del poder de Satán (3,27), puede realmente perdonar pecados en la tierra. La denominación «Hijo del hombre», con la que Jesús se designa a sí mismo, aparece en Marcos por primera vez en este pasaje.

- 12** El éxito inmediato de sus palabras, pone fin a la discusión. El hecho de que el curado se marcha sano ante los ojos de todos, obliga a silenciar toda protesta. La glorificación de Dios es la expresión espontánea del asombro general, limitada sólo al milagro visible. Del perdón de los pecados no vuelve a hablarse más.

Este pasaje ofrece en su interpretación un problema muy difícil y, en la forma transmitida por Marcos, parece no constituir una unidad histórica. La importancia capital del relato descansa, evidentemente, no en el milagro de la curación, sino en el poder de perdonar los pecados y sólo por esto, y no como relato de un milagro, se justifica el lugar que Marcos, o la fuente de donde lo tomó, le asigna.

Pero no sólo las palabras del perdón de los pecados (v. 5b), que preceden a la curación, sino también el fin del relato (v. 11s) resultan inesperados; del efecto que el milagro de Jesús produce en sus adversarios, no se vuelve a decir nada (cf., en cambio, 3,4ss); con las palabras de que «todos estaban maravillados y glorificaban a Dios», no se hace referencia alguna a los adversarios ni a la controversia de los v. 6-10. Los v. 11s parecen más bien ser el final orgánico de un típico relato de milagro, lo que significaría que los v. 5b-10 son una adición secundaria en el relato.

Otra dificultad supone el hecho de que Jesús parece realizar en este caso un milagro espectacular para dar una prueba de su poder, mientras que, por otra parte, a la fe del parálítico y de quienes lo llevan, que según v. 3-5a era el motivo del milagro, no se le da ya importancia alguna.

Llama también la atención que Jesús (en el v. 10) se designe a sí mismo como «Hijo del hombre», expresión que, por lo demás,

Los escribas y los fariseos

sólo aparece o en manifestaciones sobre su pasión o sobre su majestad futura ⁸.

También el v. 10 va más allá de lo que Jesús dice realmente en v. 5b. La finalidad del relato en la forma transmitida es evidenciar la frase del v. 10, motivo al que va dirigida toda la discusión de los v. 6-9. Pero precisamente del enlace de esa frase con la historia del milagro surgen las dificultades que acabamos de mencionar. Una solución realmente satisfactoria apenas parece posible. Lucas ha disminuido las dificultades por medio de una mejor ordenación del texto. La hipótesis de muchos exegetas modernos, de que los v. 5b-10 sean una invención de la comunidad primitiva, para fundamentar su propio ejercicio del derecho del perdón de los pecados, no supone solución alguna; porque el acento del relato descansa precisamente en la prueba por medio del milagro de ese poder que Jesús se atribuye.

Los escribas y los fariseos.

Escribas y fariseos aparecen nombrados juntos repetidas veces en los evangelios sinópticos (en Juan no se habla nunca de los primeros), pero hay que distinguir claramente entre unos y otros ⁹.

Los escribas formaban una clase, mientras que los fariseos constituían una tendencia religiosa dentro del judaísmo. La mayoría de los escribas pertenecía, desde luego, a la tendencia farisaica, cuya única pretensión era la realización práctica del ideal de piedad legalista, formulada por los escribas. Los escribas (su nombre judío era «rabinos») eran los teólogos cultos y los doctores de la ley (designación que aparece con frecuencia en Lucas) del judaísmo tardío, mientras que los fariseos corrientes eran gentes sencillas, casi siempre de círculos de comerciantes, industriales y agricultores, unidos entre sí en comunidades estrechamente cerradas. Tales comunidades de fariseos existían en tiempo de Jesús no sólo en Jerusalén, sino también en otros lugares ¹⁰. Pero su número no debe sobre-

8 Cf. exc después de Mc 8,33.

9 Cf. Lc 11,39-52 junto a Mt 23,1-36

10 Cf. Mt 9,11 14; Lc 5,17.

Los escribas y los fariseos

valorarse. Si creemos a Flavio Josefo¹¹, en tiempo de Jesús ascendía solamente a unos 6000 (para una población total de Palestina de alrededor de medio millón). A pesar de esto, su influencia, sobre todo la de sus dirigentes, los escribas, era muy grande, aunque limitada por otra parte a Jerusalén, donde también habitaba el mayor número de fariseos. En Galilea había también seguramente adictos a esta tendencia, pero sin que tuvieran allí influjo considerable.

Los comienzos de la clase de los escribas se remontan al tiempo de Esdras, reorganizador de la comunidad judía a la vuelta de la cautividad babilónica (año 458).

El desarrollo de la secta farisaica — por obra de doctores de la ley —, hay que colocarla, en cambio, alrededor del año 200 a.C. Para defenderse contra la penetración de lo helenístico, esto es, de lo pagano, en el judaísmo, se unieron los partidarios de la dirección ortodoxa, los *hassidim* (= piadosos) frente a los «impíos» (1Mac 2,29ss). De sus círculos surgieron luego los fariseos (= separados), que supieron, en violenta lucha, hacer prevalecer sus ideales también en tiempo de los príncipes autóctonos, los Hasmoneos, hasta el punto de que la princesa Salomé Alejandra (78-69 a.C.) se vio obligada a hacer la paz con ellos y a acordar el acceso de sus dirigentes al sanedrín¹², con lo que su influencia aumentó de manera considerable. Solamente hay que cuidar de no atribuir a los fariseos de la época de los Hasmoneos todas las doctrinas representadas por sus descendientes, que encontraron después expresión escrita en la Mišná.

Siendo en su origen una tendencia religiosa, se convirtieron los fariseos más tarde, por la recepción de sus dirigentes en el sanedrín, en un poderoso partido político, que en oposición al partido de la nobleza saducea sacerdotal y seglar¹³, tenía sus adictos entre las gentes humildes. Sin duda había también entre los sacerdotes adictos al partido fariseo (por ejemplo Flavio Josefo, que procedía de una distinguida familia sacerdotal); como, al contrario, también escribas del partido saduceo. Frente a la gran masa del pueblo sen-

11. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* xvii, 2,4; § 42

12. Cf. com. a Act 4,5

13. Cf. com. a Mc 12,18-27

Los escribas y los fariseos

cillo (el *am haareš* = pueblo de la tierra), que no observaba los preceptos de pureza de los escribas y a los que éstos miraban con desprecio y repugnancia (cf. Jn 7,49), se consideraban los fariseos a sí mismos como el verdadero Israel. Querían realizar la idea de Israel como la «comunidad santa» y se apartaban por esto como «los santos» de los otros, apóstatas a sus ojos. Pretendían realizar este ideal por el cumplimiento exacto de la ley. Pero aquí se encerraba un grave error: Israel, según ellos, no es santo por haber sido santificado por Dios y elegido por él como su pueblo aliado o propio, sino por medio del cumplimiento de la ley. A su tendencia a aislarse de los apóstatas y los impíos, correspondía también la del aislamiento del mundo pagano y su recusación de la misión entre los infieles. La convicción fundamental de los fariseos era que solamente puede observar la ley y ser así verdaderamente religioso, quien primero la ha estudiado.

La alta consideración de que sus dirigentes entendidos en las Escrituras gozaban, fue aumentada sobre todo por la institución de la sinagoga ¹⁴. Desde luego, en las funciones de la sinagoga podía tomar la palabra todo aquel que se sintiera capaz para ello. Pero como los rabinos eran los únicos versados en las Escrituras, eran ellos, sobre todo, quienes tomaban la palabra, con lo que tenían ocasión de ofrecer su doctrina al pueblo. Así pudo suceder que sus opiniones doctrinales se fueran convirtiendo progresivamente en la doctrina ortodoxa judaica. Los escribas fariseos «pretendían convertir en norma general, aun para los simples laicos, los preceptos de purificación ordenados en la Escritura a los sacerdotes en el desempeño de las funciones del culto» (J. Jeremías).

Frente a los conservadores saduceos, defensores de la letra *escrita* de la ley mosaica, eran ellos los defensores de la ley *no escrita*, de la «tradicón de sus mayores» (Mc 7,3.5), que hacían remontar asimismo a Moisés y, por tanto, a revelación divina. La ley, en una forma ampliada casuísticamente hasta el más insignificante detalle (sobre todo en relación con el descanso sabático y la pureza ritual ¹⁵),

14 Cf. exc. después de Lc 4,30.

15. Cf. com a Mc 2,23 y 7,3s.

Los escribas y los fariseos

se convirtió, por obra suya, en el centro de la religión, que, de este modo, a pesar del apasionado celo que no puede ser negado al fariseísmo, cayó inevitablemente en un fuerte exteriorismo, que debía conducir al conflicto con la religión de interioridad predicada por Jesús. Característica es además para la religiosidad de los fariseos la idea de la *obra meritoria* ante Dios (cf. Lc 18,9-14).

El punto de vista del judaísmo fariseo lo describe la frase de Mt 5,18 entendida estrictamente al pie de la letra. Y la ley mosaica no sólo tiene un valor eterno, como inspirada por Dios hasta la última letra, sino que contiene también la revelación divina de una manera *completa y definitiva*. Esto significa que los profetas y los demás escritos contenidos en el canon, no contienen nada más allá de la ley, sino que sólo sirven para su aclaración.

Mientras que el saduceísmo desapareció para siempre de la historia con la catástrofe del año 70, la doctrina farisea y la clase de los escribas resistieron la caída del estado judío y del judaísmo como nacionalidad cerrada y crearon, con la fundación del sanedrín de Jamnia, formado casi exclusivamente por doctores de la ley, una nueva entidad de autoridad decisiva y extenso influjo. El poder de su ideal religioso tuvo además suficiente fuerza para impedir el desmoronamiento religioso del judaísmo disperso entre todos los pueblos. Lo que antes había sido el templo con su culto sacrificial, lo fue luego exclusivamente la ley. La ley es la posesión inamisible de Israel, que mantendrá, mientras sea conservada, su alianza con Dios.

Aunque los fariseos eran entre los partidos religiosos judíos los que en cierto sentido estaban más cerca de Jesús, en tanto que también ellos destacaban con resuelta seriedad la eminente significación de la religión para la vida del hombre, se convirtieron en sus más decididos adversarios, que comenzaron desde un principio a observar con recelo y hostilidad su actuación para pasar, en seguida, al ataque abierto contra él, y terminaron uniéndose con sus propios adversarios, los saduceos y los herodianos (cf. Mc 3,6), para tratar de perderle. Los fariseos rechazaron radicalmente la doctrina de Jesús, como antes la predicación del Bautista¹⁶, e intentaban demostrarle,

16. Cf. Mt 21,32 = Lc 7,29s

Los escribas y los fariseos

a cada paso, transgresiones de la ley y, con ello, apostasía de la religión revelada; procuraban cogerle en las palabras (Mc 12,13-17), destruir su autoridad ante el pueblo ¹⁷ y estigmatizar, como obras del diablo, sus milagros, que no podían negar (Mc 3,22). Sobre todo se escandalizaban de su trato con los publicanos y los «pecadores», proscritos religiosos para ellos ¹⁸. Su misión y su prestigio ante el pueblo obligaron a Jesús a pasar al contraataque contra ellos. Mientras que el libro del Eclesiástico (38,24-39,11) concede una gran alabanza al escriba «que medita sobre la ley del Altísimo», condena Jesús de la forma más enérgica su doctrina y la práctica farisea correspondiente ¹⁹, afirmando que, a costa de la tradición de su escuela, descuidan y ponen fuera de valor la voluntad moral de Dios, consignada en la Escritura (Mc 7,8); que, con su interpretación casuística de la ley, cuelean mosquitos y se tragan camellos (Mt 23,24); que tienen, en fin, en sus manos, como dirigentes religiosos responsables del judaísmo, la llave del reino de Dios y excluyen de él a los hombres ²⁰. Sus preceptos de pureza son rechazados como faltos de significación religiosa, y toda la piedad de los fariseos queda, en su conjunto, sometida al reproche de hipócrita y superficial. Puestas todas sus miras en la alabanza humana, no tienen paga que esperar de Dios ²¹. Su justicia no basta, con mucho, para poder entrar en el reino de los cielos (Mt 5,20). Sobre todo es censurada su ambición de honores y su vanidad ²², así como su piedad presuntuosa; ellos creen ser los únicos justos y miran con desprecio a todos los demás hombres (cf. Lc 18,9-14). Desde luego encontramos entre las sentencias de algunos rabinos frases de verdadera profundidad religiosa y grandeza moral, que llegan a la altura de la doctrina de Jesús. Pero en conjunto su literatura (*Miṣná, Talmud, Tosefta*) pone sólo de relieve lo justificado de los juicios de Jesús. En aquel conflicto se enfrentaban dos conceptos de religión totalmente diferentes y, por

17. Mt 11,19 = Lc 7,34

18. Mc 2,16s; Mt 11,19

19. Sobre todo en Mc 7,1-23; Lc 11,37-52 = Mt 23,1-36.

20. Lc 11,52 = Mt 23,13.

21. Mt 6,1ss; Lc 16,15.

22. Cf. Mc 12,38s; Mt 23,5-7.

ello, inconciliables. Y con la influencia que los fariseos tenían, tanto en el pueblo como en el sanedrín, el conflicto tenía que terminar necesariamente en una catástrofe. Pablo, que un tiempo había sido seguidor entusiasta de su piedad legalista (Flp 3,5s), los acusa de que el orgullo de la tradición de su escuela les impidió comprender con fe la locura de la cruz de Cristo (1Cor 1,18ss). A ellos y a los dirigentes religiosos del judaísmo está dirigido especialmente el juicio de Rom 10,2s.

Vocación de Leví. Trato de Jesús con los publicanos
2,13-17 (= Mt 9,9-13; Lc 5,27-32)

¹³ *Salió de nuevo a la orilla del mar. Todo el pueblo acudía a él, y él instruía.* ¹⁴ *Al pasar vio a Leví, hijo de Alfeo, sentado en su despacho de cobrador de impuestos, y le dice: «Sígueme.» Y él se levantó y lo siguió.* ¹⁵ *Estando luego a la mesa en casa de éste, muchos publicanos y pecadores estaban también a la mesa con Jesús y con sus discípulos, pues eran muchos los que le seguían.* ¹⁶ *Los escribas fariseos, al ver que comía con pecadores y publicanos, decían a sus discípulos: ¿Pero es que come con publicanos y pecadores?»* ¹⁷ *Cuando Jesús lo oyó, les dice: «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos. No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores.»*

La narración que precede se compone de dos escenas independientes sin relación temporal inmediata, que reciben su unidad de la persona de Leví. La primera (v. 13s) es un pasaje relacionado con 1,16-20. El momento central del relato está en la segunda, el banquete con los publicanos y la discusión a que éste da lugar. El hecho de la vocación forma su preparación y su condición previa.

- 13** La indicación de que Jesús fue «de nuevo» al lago de Genesaret, nos remite a 1,16. El v. 13 es un relato sumario procedente del mismo Marcos.
- 14** La nueva escena comienza realmente en el v. 14. En el relato

paralelo de Mateo (9,9), Leví lleva, en el relato paralelo de Mt (9,9), el nombre de Mateo, con lo que queda así identificado con el apóstol del mismo nombre (Mc 3,18), al que el primer Evangelio da expresamente el título de «el publicano» (Mt 10,3). Esta identificación se impuso también en la Iglesia primitiva ²³.

Alfeo, nombre de su padre, lo lleva también el padre del apóstol Santiago (3,18), quien por este medio queda distinguido del Santiago hijo de Zebedeo. Esta identidad de los nombres de los padres llevó ya muy tempranamente (lo más tarde en el siglo II) a la identificación de los hijos, opinión que encontró muy pronto cabida también en la tradición textual de 2,14, donde el texto occidental y el de Cesarea dicen «Santiago» en lugar de «Leví». Éste, como publicano, estaba al servicio de Herodes Antipas, pero sin ser un funcionario, sino un arrendatario, que tenía como obligación entregar a un arrendatario general una suma determinada. Los publicanos eran odiados entre los judíos, como en general en el mundo antiguo, como «ladrones» y vampiros, en parte con razón, y juntamente con sus familias proscritos social y religiosamente como gente en desempeño de una profesión deshonrosa e inmoral ²⁴. Estaban privados de la capacidad de actuar como testigos en un juicio.

El hecho de que Jesús, de la misma oficina de su deshonrosa profesión, llamara a uno de ellos como su discípulo, debía parecer a los fariseos una verdadera monstruosidad. Pero precisamente aquí radica la significación fundamental de esta escena. Leví sigue el llamamiento de Jesús con la misma rapidez e incondicionalidad que anteriormente los dos grupos de hermanos, Simón y Andrés, y Santiago y Juan. Otra vez queda mostrado el maravilloso poder de dominio de la personalidad y la palabra de Jesús, capaz hasta de mover a un publicano al abandono de su profesión.

El v. 15 puede tener dos interpretaciones. El banquete no es inmediato a la vocación y es posible que fuera Jesús mismo el anfitrión que invita a su casa a un grupo de publicanos (cf. 2,1). Pero también puede entenderse el texto (con Lc 5,29) en el sentido de

23. Cf. com. a Mt 9,9.

24. Cf. Mt 5,46; 18,17; 21,31s; Lc 18,11.

que fuera Leví quien dispuso un banquete para un grupo de sus antiguos camaradas y para Jesús y sus otros discípulos. Solamente en este caso se entiende una relación entre las dos partes del relato y ésta parece ser la idea de Marcos.

El v. 15*b* quiere dar a entender que el número de los discípulos de Jesús — aquí emplea Marcos por primera vez la palabra «discípulos» — había experimentado ya un aumento.

- 16** Comunidad de mesa es en oriente símbolo de comunidad de vida. Todo judío «piadoso», cumplidor riguroso de la ley, tenía que rehusársela a los recaudadores de contribuciones, aunque sólo fuera por motivos de pureza ritual. Al no cumplir este mandato deja Jesús a un lado el fundamento sobre el que descansa el fariseísmo, su principio de aislarse de los «impíos», entre los que estaban especialmente desacreditados y despreciados los publicanos. Unos escribas fariseos, que se enteran, expresan públicamente su indignación ante tal proceder de Jesús, protesta repetida en otros casos, como atestiguan Mt 11,19 = Lc 7,34 y Lc 15,2. Los «pecadores» mencionados en todos estos pasajes, aparecen como pertenecientes a toda una clase de gentes en desempeño de una profesión inmoral. Los publicanos nombrados aquí junto a ellos, pertenecían a la clase de los pecadores, pero formando una categoría especial dentro de ellos, para los que la penitencia se consideraba difícil, prácticamente imposible, ya que les era también imposible conocer a todos aquellos a quienes habían causado un perjuicio.

- 17** La contestación de Jesús es de una significación fundamental. Su trato con los aborrecidos pecadores de profesión no es indiferencia frente a lo santo, sino que forma precisamente parte de su misión ²⁵.

Su trato con ellos no hace descender a Jesús al bajo nivel de su moralidad, sino que constituye una obra de redención. Jesús ha «venido» como el vencedor del pecado, y su trato con los pecadores no puede, en modo alguno, hacerle «impuro». Su comunidad con ellos puede y debe, por el contrario, conseguir su «conversión» y llevarlos a la cercanía con Dios. Por esto tiene que ir en su busca

25. Cf. com a Mc 1,38 y a Lc 15,1s y el exc después de Lc 7,36-50

como un médico con el enfermo. La misión de su vida es ganar a los hombres para el reino de Dios. Pero la participación en el reino de Dios exige conversión y fe (cf. 1,15), como condiciones fundamentales, y para este llamamiento están mucho más abiertos — como ya demostró la predicación del Bautista — los pecadores que los justos, quienes, en la consciencia de su religiosidad real, creen no necesitar de una conversión religiosa y moral. Es muy significativo el hecho de que Jesús ²⁶ conserva la misma distinción judía entre pecadores y justos (= piadosos). La palabra «justos» no está dicha en sentido irónico. La piedad legalista farisea era en realidad sincera y por lo mismo auténtica. Pero su error inicial, su insuficiencia, el defectuoso conocimiento de sí misma en que se basaba, su absoluta invalidez delante de Dios, como Jesús afirma repetidamente en otros pasajes, convierte en muy relativa esta distinción entre «justos» y «pecadores» (cf. Lc 7,41-43), o mejor, la hace desaparecer en absoluto, y, por tanto, la penitencia es también necesaria para los justos (Lc 13,3-5). Fue precisamente la propia conciencia de santidad farisaica, la que hizo de la solicitud de Jesús por los pecadores y de su predicación en general un escándalo insuperable para esta religiosidad ²⁷.

Pero precisamente este escándalo ante el trato de Jesús con los pecadores descubre una grave falta en su propia piedad, la falta de un verdadero amor al prójimo. El pasarles inadvertido este descuido del mandamiento fundamental de Dios (Mc 12,28ss), significa que su propia religiosidad se reduce a un mero engaño de sí mismos. La imagen del médico y el enfermo tiene resonancia de proverbio y se encuentra frecuentemente en filósofos griegos, que justifican así su trato con «gentes malas» ²⁸.

26 Lo mismo en Lc 15,7.10.13ss; cf. además Mt 5,45, 13,49; 25,31ss

27. Rom 9,31; 10,3.

28 Cf., por ejemplo, PLUTARCO, *Mor.* 230, F.

La cuestión del ayuno
2,18-22 (= Mt 9,14-17; Lc 5,33-39)

¹⁸ *Los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban. Vienen, pues, y le preguntan: «¿Por qué tus discípulos no ayunan cuando están ayunando los discípulos de Juan y los de los fariseos?»* ¹⁹ *Jesús les respondió: «¿Acaso van a ayunar los invitados a bodas mientras el esposo está con ellos? Es natural que no ayunen mientras lo tienen en su compañía.* ²⁰ *Días vendrán en que les será quitado el esposo y entonces, en aquel día, ayunarán.*

²¹ *»Nadie cose un trozo de paño sin quitarle el apresto en un vestido viejo; si lo hiciera, el remiendo nuevo tiraría de lo viejo y la rotura se haría mayor.*

²² *»Nadie tampoco echa vino nuevo en odres viejos; si lo hiciera, el vino rompería los odres, y el vino y los odres se perderían. [El vino nuevo hay que echarlo en odres nuevos].»*

Entre este pasaje y el precedente no hay que buscar relación alguna; temporal no la hay, ni puede encontrarse en la oposición temática con la narración anterior: allí el banquete de Jesús y sus discípulos, aquí el ayuno de los devotos. Tampoco la clara referencia a la muerte de Jesús ofrece punto de apoyo suficiente para trasladar la escena a la última época de la actuación de Jesús.

- 18** Los judíos tenían como día de ayuno general únicamente el día de la reconciliación (10 de tišrí), llamado también por esto «el gran día del ayuno» (cf. Act 27,9) y después del año 70, el día aniversario de la destrucción del templo. Se ordenaban, además, días especiales de ayuno como expresión de duelo y penitencia en ocasiones especialmente difíciles (hambre, guerra, falta de lluvias otoñales, etc.). Los fariseos, como prototipos de religiosidad, iban más allá de estas prescripciones, ayunando dos veces a la semana (lunes y jueves; cf. Lc 18,12), hecho que no tenía ningún carácter de penitencia, más bien era un acto ritual agradable en sí mismo a Dios ²⁹.

²⁹ La práctica judía del ayuno y su valoración, v. en com. a Mt 6,16.

La práctica del ayuno entre los discípulos de Juan está de acuerdo con la personalidad ascética de su maestro. El hecho de que Jesús (a pesar de no rechazar en principio el ayuno)³⁰ no siguiera esta piadosa costumbre, provocó escándalo en el ambiente de ciertos círculos³¹.

Marcos no nos da noticia de la persona de quienes propusieron la pregunta; según Mt 9,14, eran los discípulos de Juan, y según Lc 5,33, los escribas mencionados en el pasaje que precede. El v. 18a puede dar a entender, aunque no necesariamente, que el coloquio tuvo lugar precisamente en un día de ayuno de los discípulos de Juan y los fariseos.

Jesús, aunque sólo indirectamente atacado — como responsable de la conducta de sus discípulos —, contesta de nuevo proponiendo a su vez una pregunta³² y en forma de parábola³³. **19**

Jesús no toma aquí posición alguna sobre el ayuno en general, limitándose a manifestar su inoportunidad por el momento. Porque en tanto que las fiestas de la boda duran (siete días), deben entregarse los huéspedes a la alegría del convite y contribuir, según sus medios, a festejar al novio. Porque para esto han sido invitados y éste es el deseo del novio. No pueden conducirse como en ocasión de duelo³⁴.

Luego les llegará la hora del ayuno, la ocasión del duelo, cuando el esposo les será arrebatado³⁵. **20**

Según la interpretación alegórica que esta parábola exige, Jesús, como Mesías, es el esposo, y al decir que les será quitado, se da un anuncio, mal velado, de su muerte. También en la literatura rabínica se comparan los «días del Mesías» con las fiestas de una boda, para simbolizar gráficamente su carácter de regocijo. En labios de Jesús, esta imagen sirve para la designación (escatológica) del reino de Dios (Mt 22,1-14 = Lc 14,16-24) o de la nueva venida de Cristo³⁶. El pensamiento de Jesús se distingue decididamente del

30. Cf. Mt 4,2 = Lc 4,2; Mt 6,16-18.

31. Cf. Mt 11,18s = Lc 7,33s. 32. Cf. com. a Mt 2,8.

33. Cf. com. a Mt 4,1.

34. Mt 9,15; cf. Mt 11,17 = Lc 7,32.

35. Sobre la expresión «días vendrán», cf. com. a Lc 17,22.

36. Mt 25,1-13; cf. también Ap 19,7s.

judío en su afirmación de la presencia de la época mesiánica de regocijo (cf. también Jn 3,29). Porque Jesús mismo es el portador del reino de Dios ³⁷.

Con esta imagen reclama Jesús para sí, frente a los discípulos y a la Iglesia naciente, la misma posición que según los profetas del AT ³⁸ ocupa Dios (Yahveh) frente a Israel. El v. 20 va más allá del 19; Jesús se designa en él a sí mismo como el esposo, mientras que el v. 19 no contiene más que una mera comparación. Para el judaísmo de la época de Jesús era extraña esta representación del Mesías como prometido de Israel y, también en la época posterior, se usaba raramente (en relación con la interpretación mesiánica del Sal 45[44]). En el judaísmo se mantuvo más bien la idea de Dios como esposo de Israel. La aplicación alegórica a Jesús de la imagen del esposo y la circunstancia de que el versículo contiene una predicción de la pasión, expresada públicamente, no dirigida solamente a los discípulos, son aducidas como un fuerte reparo para la atribución del versículo al mismo Jesús. La segunda parte del argumento puede atenuarse con la consideración de que «les será quitado el esposo» no se refiera a la muerte violenta de Jesús, sino que sea un anuncio general e indeterminado de su ausencia futura. La Iglesia primitiva debe, sin embargo, apoyándose en la historia, haber pensado en la pasión de Jesús y es, por lo menos, probable que también haya dado una interpretación alegórica al v. 19, en favor de lo cual habla la tendencia a aumentar también en las parábolas el elemento alegórico ³⁹.

Hay, pues, que conceder que el v. 20, al menos en la forma transmitida, debe su configuración al influjo de la predicación cristiana primitiva.

- 21 La doble comparación del v. 21s no hay que considerarla como componente del pasaje en su origen, sino como sentencias aisladas, cuya situación histórica desconocemos y que, por su parentesco temático, fueron añadidas por la tradición a la cuestión del ayuno. Así Lucas (5,36) lo separa también de lo precedente por una nueva

37. Mt 12,28 = Lc 11,20

38. Os 2,18-22; Is 54,5s.

39. Cf infra, p. 132s.

fórmula introductoria. La idea fundamental aquí expresada no hay que limitarla a la posición de Jesús ante la práctica del ayuno de los discípulos de Juan y los fariseos, adheridos aún al anterior orden de la salvación (cf. Lc 16,16), sino referirla a su posición frente al judaísmo y sus formas de religiosidad en general⁴⁰.

El sentido de la doble comparación es que la nueva época, llegada con la presencia de Jesús, para su religiosidad necesita también de nuevas formas, correspondientes a su carácter. El intento de unir lo viejo con lo nuevo, de acomodar el nuevo espíritu a las viejas formas tradicionales, conduciría necesariamente a la destrucción de las dos cosas. Nadie comete el absurdo de querer remendar el roto de un vestido viejo y deteriorado con un trozo de tela nueva. Porque el tejido nuevo encogerá al mojarse, desgarrando aún más el vestido viejo.

La primera parte de la comparación podría hacer pensar más bien en una recomendación a la indulgencia con lo antiguo y con ello una posición «conservadora» frente a la piedad judía. Pero en la segunda queda completamente claro que el propósito de Jesús es poner gráficamente de manifiesto que lo nuevo quedaría destruido por su mezcla con lo tradicional y lo anticuado. Un vino nuevo, todavía no fermentado del todo, haría reventar un odre viejo y pasado, con lo que se perderían las dos cosas al mismo tiempo. Una mezcla de lo nuevo que Jesús trae y de las formas de religiosidad judía no haría sino impedir el desarrollo de las fuerzas vitales de lo nuevo y significaría, a la larga, un compromiso intolerable, que seguiría siendo judaísmo.

Los discípulos cogen unas espigas en sábado
2,23-28 (= Mt 12,1-8; Lc 6,1-5)

²³ *Un día de sábado iba él caminando por entre las mieses, y sus discípulos, mientras seguían andando, se pusieron a arrancar espigas.*

²⁴ *Entonces le dijeron los fariseos: «Oye, ¿cómo éstos hacen lo que*

⁴⁰ No se habla aquí de su posición frente al AT; sobre esto cf. Mt 5,17.

Mc 2,23-28 Los discípulos cogen espigas en sábado

no está permitido?»²⁵ Y él les contesta: ¿No habéis leído nunca lo que hizo David cuando tuvo necesidad y sintió hambre, él y los suyos:²¹ que entró en la casa de Dios, en tiempos del pontífice Abiatar, y comió los panes de la proposición, los que sólo a los sacerdotes es lícito comer, y los repartió también entre sus compañeros?»²⁷ Y les decía: «El sábado se instituyó para el hombre, no el hombre para el sábado.²⁸ Por eso, dueño del sábado es también el Hijo del hombre.»

La escena que ahora vamos a comentar y la que sigue forman una unidad más estrecha entre sí, al ofrecer ambas una discusión sobre la observancia del sábado. Otros ejemplos de discusiones sobre el mismo tema ofrecen 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,1-19; 9,1-41. Su elevado número en la transmisión evangélica muestra la gran significación del problema en la Iglesia primitiva. La observancia del sábado estaba rodeada por los rabinos de prescripciones sutilizadas hasta lo más insignificante. Trabajos de treinta y nueve clases acompañado cada uno de multitud de trabajos accesorios, tenían considerados como contrarios al descanso sabático⁴¹, y la *Mišná*, los dos talmudes y la *Tosefta* contienen cada uno un tratado especial exclusivamente dedicado a ello. Juntamente con la circuncisión, formaba la observancia del sábado el precepto más considerado por el judaísmo tardío. «El precepto del sábado compensa todos los demás preceptos de la ley (juntos).»

- 23 Evidentemente, los mismos rabinos se veían obligados a usar de ciertas mitigaciones en el descanso del sábado, exigidas por la misma práctica de la vida. El hecho narrado por Marcos hay que situarlo en mayo o abril, según el estado de la siembra que se supone. Lo mismo que en 2,18 y de nuevo en 7,2, son los discípulos de Jesús y no él mismo, los censurados por transgresión de la ley (motivada por su defectuosa formación religiosa). A su paso por una siembra cogen algunas espigas, que ya están casi maduras, para deshacerlas entre las manos (Lc 6,1) y calmar su hambre con los granos.

41. *Mišná*, Šabb. vii, 2.

Pero de nuevo están allí unos fariseos, que censuran este proceder como una forma de trabajo de recolección y, por tanto, como violación del descanso sabático (cf. Éx 34,21). De hecho no estaba prohibido el acto de coger las espigas (cf. Dt 23,26), sino el trabajo de «segar» en sábado. **24**

Jesús, que es a quien se le ha pedido cuenta, contesta de nuevo (cf. v. 8) proponiendo, a su vez, una pregunta en que remite sus adversarios a la Escritura ⁴², que, al mencionar un hecho semejante, pone de manifiesto que una acción prohibida puede también permitirse en determinadas circunstancias. David, que, por la persecución de Saúl, se veía obligado a vivir fuera de la ley, recibió del sacerdote Ahimelek, en Nob, los panes sagrados de la proposición, que se conservaban durante una semana (Lev 24,5-9) en el santuario («casa de Dios» = tienda sagrada) ⁴³. **25s**

En el texto de Marcos hay un pequeño error histórico eliminado por Mateo y Lucas: en lugar del sacerdote Ahimelek, se da el nombre de su hijo Abiatar (1Sam 22,20). Según el AT (1Sam 21,7) David no entró en el recinto sagrado, sino que fue el sacerdote quien le sacó fuera los panes. La fuerza probatoria de este ejemplo histórico consiste en la persona de David, reconocidamente piadoso y justo, que realiza la acción. El hecho de que su necesidad era mucho mayor que la de los discípulos y de que David comió pan prohibido y los discípulos, en cambio, realizan, en ocasión prohibida, una acción permitida en sí, no destruye la propiedad del ejemplo, porque lo que Jesús pretende es solamente demostrar que no puede ser voluntad de Dios que sus hijos pasen hambre por motivo de un precepto ritual. La hipótesis de que Jesús se refiera aquí a una tradición rabínica atestiguada en el *Midrás Tanhuma*, según la cual la huida de David tuvo lugar en sábado, queda excluida por la fórmula «¿no habéis leído nunca...?», que introduce una prueba tomada de la Escritura.

Con la nueva pregunta que Jesús a su vez les propone, termina la discusión en forma típica. Marcos separa el v. 27 y el precedente **27**

42. Sobre la fórmula hecha «¿No habéis leído..?» usada también con frecuencia en las discusiones rabínicas, cf. 12 10 26; Mt 12,5; 19,4.

43 Cf Jue 18,31; 1Sam 1,7.24.

por medio de una nueva fórmula introductoria, lo que da a entender que se trata de una frase transmitida aisladamente, pronunciada en otra ocasión ⁴⁴.

En una frase trascendental determina Jesús la relación entre el hombre y el sábado. El sábado ha sido dispuesto por Dios para el bienestar de los hombres, como un día de descanso. El hombre no puede convertirse en un esclavo del sábado, invirtiendo así el orden querido por Dios. Cuando su bien lo exige, puede dejar a un lado la observancia del mandato del sábado (cf. Mac 2,41). Jesús no discute que en el proceder de los discípulos haya una violación del precepto sabático, aunque se trate de un precepto de ley oral, que no se encuentra en la Escritura. Tampoco combate o contradice la valoración como trabajo de cosecha del hecho de coger unas espigas, basada en la casuística rabínica. Su polémica con los defensores del mandato del sábado llega más hondo.

- 28** La forma de relación entre el v. 27 y el 28 constituye un difícil problema, sobre todo el «por esto» que introduce el v. 28. El v. 28 parece contener una consecuencia del v. 27, si la expresión «Hijo del hombre» se entiende como «hombre». Y así se ha entendido, con frecuencia, desde H. Grocio hasta hoy. Pero esta interpretación no sólo contradice el uso lingüístico de Marcos, que utiliza la expresión «Hijo del hombre» sólo como designación dada a sí mismo por Jesús, sino que va además en contra del reconocimiento que Jesús hace del sábado como verdadera institución divina. La consecuencia que lógicamente puede sacarse del v. 27 es a lo sumo — como lo prueba el ejemplo de David — el derecho del hombre a dispensarse de la observancia del sábado en caso de necesidad, cuando en lugar de serle de provecho, le perjudicaría, pero no que el hombre pueda observarlo o no a su capricho, porque esto significaría prácticamente su abolición. Hay que convenir, pues, que el v. 28 no puede ser entendido como una consecuencia del 27. Éste es precisamente el motivo por el que Mateo y Lucas lo mismo que el «texto occidental» de Marcos han eliminado la sentencia

44. Cf. la misma fórmula 4,11.21.24; 7,9; 8,21; 9,1, donde —excluyendo quizá 8,21— siempre queda expresado un corte en el texto.

del v. 27, con lo cual tampoco queda conseguida una relación lógica llana con lo precedente.

A la solución de considerar el v. 28 como una interpolación posterior tomada de Mateo (Lagrange), se opone su testimonio unánime en la tradición del texto, y además su presencia en Lucas, que lo encontró ya en Marcos. El versículo es, en realidad, una sentencia independiente que se añadió aquí y el «por eso» es en este caso, como en otros muchos en los evangelios, sólo un giro de transición ⁴⁵.

En esta frase reclama Jesús para sí, como «Hijo del hombre», el poder de interpretar con plena autoridad el precepto del sábado y de determinar lo que en sábado puede o no puede hacerse. Pero el pasaje contiene todavía otra dificultad: Jesús, en una afirmación pública, según parece, no dirigida exclusivamente a sus discípulos, se designa a sí mismo como «Hijo del hombre», sin que la frase contenga, por otra parte, una predicción de su pasión ni una manifestación escatológica sobre su majestad futura ⁴⁶.

La frase sólo puede proceder de una instrucción a los discípulos o reproducir la formulación con la que la comunidad primitiva resumió la posición de Jesús frente al precepto del sábado. El v. 27 tiene probablemente un paralelo en una sentencia de un rabino del siglo II d.C.: «El sábado os ha sido entregado a vosotros, y no vosotros al sábado», frase que no tiene, sin embargo, validez general, sino que se reduce a la afirmación de que el sábado puede ser «profanado» exclusivamente para la salvación de una vida humana (Billerbeck) ⁴⁷. Ésta era una ley válida desde la época de los Macabeos ^{47a}.

Pero en general, los rabinos defendían el principio contrario: la ley ha sido dada por Dios tal como la poseemos y por esto hay que cumplirla por ella misma. El hombre no tiene derecho a indagar el sentido y el fin de cada precepto en particular, sino que

45. Cf. Mt 12,31; 13,52; 21,43 y *passim*; lo mismo el «porque» de Mc 8,35.38; 9,41.

46. Cf. el exc. después de Mc 8,33.

47. Cf. com a Mc 3,2

47.^a Cf. 1Mac 2,32^{ss}; *Mišná*, yoma VIII, 6.

debe seguirlos ciegamente, y sólo cuando lo hace sin reserva y sin preguntar su por qué, toma realmente «sobre sí el yugo del reino de Dios». Es el choque de dos concepciones diametralmente opuestas sobre el ser de la religión; no hay esperanza posible de un acercamiento. Las palabras de Jesús tenían necesariamente que ser consideradas como heréticas por sus adversarios.

Curación de una mano paralítica, en sábado
3,1-6 (= Mt 12,9-14; Lc 6,6-11)

¹ Entró de nuevo en la sinagoga. Había allí un hombre que tenía una mano seca; ² y lo estaban espiando a ver si lo curaba en sábado, para poder acusarle. ³ Dice entonces al hombre que tenía seca la mano: «Ponte aquí delante.» ⁴ Luego les dice: «¿Es lícito en sábado hacer bien o hacer mal; salvar una vida o dejarla perecer?» Pero ellos guardaban silencio. ⁵ Y mirándolos en torno con enojo, entristecido por la dureza de su corazón, dice al hombre: «Extiende esa mano.» Él la extendió, y se le quedó restablecida. ⁶ Los fariseos, sin embargo, apenas salieron, en seguida acordaron en consejo contra Jesús, juntamente con los herodianos, cómo acabar con él.

Esta quinta escena muestra un grado más frente a todas las anteriores: la maldad consumada de los adversarios de Jesús que en ella aparecen, les hace hasta llegar a pensar en suprimirlo. También la actitud de Jesús es aquí más de ataque; Jesús pretende desenmascarar a sus adversarios. La dureza de sus corazones le llena de indignación y de dolor. Jesús hubiera podido esquivar «prudentemente» la ocasión y aplazar al día siguiente la curación de una enfermedad que no ofrecía peligro de muerte. La exposición del evangelista se limita, en medio de la mayor concentración objetiva, a la mención exclusiva de las personas y los momentos importantes para el desarrollo de la acción.

- 1-2** El lugar del suceso queda indeterminado. Los adversarios, cuya determinación más exacta aparece sólo en la frase final (v. 6), están

al acecho, en espera de si Jesús viola de nuevo el precepto del sábado con una curación milagrosa. Tampoco aquí — como en 2,1-12 — puede hablarse de una discusión en sentido estricto. Una curación se consideraba como una acción médica y, según la interpretación rabínica del descanso sabático, estaba permitida en sábado únicamente en caso de peligro inminente de muerte. Es obvio que 3s
peligro de muerte no existía en este caso ⁴⁸.

Con superioridad absoluta pasa Jesús al ataque, haciendo que se ponga en medio el hombre de la mano enferma y proponiéndoles abiertamente la cuestión que únicamente puede ser objeto de controversia. No se trata de una pregunta superficial; en su primera parte, se propone el problema de si el precepto de descanso sabático prohíbe una acción moralmente buena (en este caso, un acto de caridad). Aquí radica realmente el punto de vista de los adversarios, cuya casuística en relación con la cuestión del sábado se reduce toda exclusivamente al problema de las actividades que caen bajo el concepto de trabajo (Hauck). Pero Jesús rechaza una visión tan superficial de la cuestión del sábado. En toda acción hay que indagar siempre su sentido profundo, razón de su cualidad moral. El sentido del precepto del sábado no puede ser, pues, la prohibición de un acto moralmente bueno, como es una obra de caridad. Porque la omisión del bien constituye por sí mismo una acción mala. Con relación a la segunda parte de la pregunta, están sus adversarios seguramente de acuerdo con Jesús. También ellos mantenían el principio de que «la salvación de una vida humana suprime el precepto del sábado» ⁴⁹.

La salvación de una vida humana es siempre, como acto de caridad, una acción moralmente buena, y el sentido del precepto sabático no puede ser nunca la prohibición de un acto tal, por el motivo exclusivo del descanso. Su omisión significaría dejar morir, matar. Ante esto no hay réplica posible.

Pero Jesús va más allá del punto de vista de los fariseos. Jesús no admite su distinción, para ellos tan importante, sobre la pre-

48. Dos casos semejantes narra Lc 13,10-17 y 14,1-6

49. *Mekhillà* (comentario) sobre Éx 31,13

sencia del peligro de muerte, que autoriza el trabajo también en sábado. Para Jesús lo que decide de la licitud de una acción en sábado es su bondad moral. Hacer bien a los demás es un precepto mayor en la ley que la observancia del precepto de descanso sabático, que, como tal, es también una manifestación de la voluntad amorosa de Dios. Jesús ha expresado así de manera categórica, la primacía absoluta de lo moral sobre lo ritual.

Hay que mencionar también la posibilidad de que «hacer mal» pudiera referirse, no a la omisión de la curación, sino más bien a la postura hostil y mal intencionada de sus adversarios, y el «matar» a su secreta intención de deshacerse de él (cf. v. 6). El pasaje recibe entonces un fuerte sabor irónico y habría que traducirlo así: «¿Está permitido hacer bien en sábado o, por el contrario, hacer daño? ¿Salvar la vida o dar muerte?» El silencio de los adversarios no es señal de asentimiento a las palabras de Jesús y reconocimiento de su propia derrota, que significaría al mismo tiempo el abandono de su punto de vista fundamental, la no distinción en la ley entre preceptos rituales y morales. Su silencio es la expresión de su endurecimiento.

- 5 La violenta conmoción causada por su proceder (cf. 8,12), que Jesús exterioriza en su mirada, es una mezcla de enojo (por la hipocresía de su piedad) y de compasión (por su fanatismo; «dureza» = ceguera espiritual)⁵⁰. Como en otras ocasiones⁵¹, es Marcos el único en transmitir este rasgo auténticamente humano de la figura de Jesús. Él mismo da respuesta a la pregunta dirigida a sus adversarios con el resultado de la curación ordenada.
- 6 El irremediable conflicto con los dirigentes espirituales del judaísmo y que terminará en catástrofe, es manifiesto. Los fariseos — los fariseos en general, no los que ocasionalmente han tomado parte en la escena —, se ponen al momento en relación con los herodianos (cf. 12,13), los partidarios de la casa de Herodes, para deliberar sobre la manera de suprimir al peligroso innovador religioso. También para Herodes Antipas y su partido debía ser poco

50. Cf. Mc 6,52; 8,17.

51. Cf. Mc 1,41.43; 7,34; 8,12; 10,14.

deseable un movimiento mesiánico, por el posible peligro de conflicto con Roma. Éste fue el motivo de su unión, en este caso, con los fanáticos religiosos, los fariseos, a los que por lo demás eran extraños, por su postura de indiferencia religiosa. Para los fariseos era Herodes, deseoso como ellos de la independencia frente a Roma, un aliado más deseable que el poder romano mismo. El v. 6 no es una conclusión casual de las cinco discusiones. Es una expresión manifiesta del fin a que, en último término, debían conducir los choques entre Jesús y los dirigentes efectivos del judaísmo. La hipótesis de algunos críticos modernos, de que se trata de un elemento redaccional de Marcos, es improbable, porque ya está preparado en el v. 2.'