



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 10

CB 116 SEMINARIO EN BIBLIA II

Gnilka, Joachim. “Doctrina y milagros de Jesús”. En *El evangelio según San Marcos I*, 159-206. Salamanca: Sígueme, 1999.

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.

DOCTRINA Y MILAGROS DE JESUS (3, 13-6, 6a)

Al igual que la primera parte, la segunda comienza con una perícopa de discípulos: Jesús elige a los doce. En la presentación de los adversarios procedentes de Jerusalén y el rechazo de sus parientes se hace presente ante él la incredulidad de forma agresiva. En la subsiguiente predicación en el mar, Jesús adoctrina al pueblo en parábolas. La tempestad calmada con motivo de una travesía y tres acciones milagrosas, entre ellas la resurrección de la hija de Jairo, añaden el milagro a la doctrina. La sección se cierra con la visita a su pueblo de Nazaret, donde se pone otra vez de manifiesto la incredulidad. Punto geográfico de concentración de la sección es el mar, que Jesús y sus discípulos recorren en barca de una orilla a otra, cambiando constantemente de lugar. Jesús no sólo actúa en la orilla galilea, sino que también expulsa un demonio en la región de la Decápolis. A pesar de que está rodeado siempre por el pueblo, su revelación no será percibida por la totalidad del pueblo. El misterio del reino de Dios se confía únicamente a los doce, aunque también ellos carecen de inteligencia. Ellos tendrán que darlo a conocer más tarde, como lámpara colocada sobre el candelero. Si se forma una nueva familia espiritual (3, 33-35) en torno a Jesús mientras «los que están fuera» se endurecen, también esto apunta al futuro.

1. *Institución del círculo de los doce* (3, 13-19)

Rengstorf, K. H., ThWNT 11, 321-328; Coutts, J., *The Authority of Jesus and the Twelve in St. Mark's Gospel*: JThS 8 (1957) 111-118; Burgers, W., *De Instelling van de Twaalf in het evangelie van Marcus*: ETHL 36 (1960) 625-654; Klein, G., *Die zwölf Apostel*, 1961 (FRLANT 77), 34-65; Schmithals, W., *Das kirchliche Apostelamt*, 1961 (FRLANT 79), 56-77; Rigaux, B., *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma*, en H. Ristow-K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1964, 468-486; Roloff, J., *Apostolat-Verkündigung-Kirche*, Gütersloh 1965, 138-168; Schille, G., *Die urchristliche Kollegialmission*, 1967 (ATHANT 48), 111-149; Kertelge, K., *Die Funktion der «Zwölf» im*

Markusevangelium: TThZ 78 (1969) 193-206; Reploh, *Markus*, 35-50; Schmahl, *Die Zwölf*, 44-67; Stock, K., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*, 1975 (AnBib 70); Rook, J. T., «Boanerges, Sons of Thunder (Mk 3,17)»: JBL 100 (1981) 94-95; Salas, A., *Judas de Iscariote: Ciudad de Dios* 196 (1983) 189-209; Vogler, W., *Judas Iskariot*, Berlin 1983.

13 Subió al monte y llamó a los que él quiso. Y ellos fueron hacia él. 14 Instituyó doce, para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar 15 y para que tuvieran poder de expulsar a los demonios. 16 E instituyó a los doce y puso a Simón el nombre de Pedro. 17 Y Santiago el (hijo) del Zebedeo, y Juan, el hermano de Santiago. Y les puso un nombre: Boanerges, es decir: «hijos del trueno». 18 Y Andrés y Felipe y Bartolomé y Tomás y Santiago, el (¿hijo?) de Alfeo, y Tadeo y Simón, el cananeo, 19 y Judas Iscariote, el que le entregó.

Análisis

En esta perícopa encontramos dos elementos fácilmente separables el uno del otro: la institución y la lista de los nombres de los doce. La institución está emparentada con el llamamiento de los cuatro primeros discípulos (1,16-20), pero faltan componentes específicos de un relato de llamamiento. Los llamados no abandonan actividad alguna, como en 1, 16 ss; 2, 14. Tampoco se menciona el seguimiento o el ir detrás de Jesús. La escena de la institución tiene su escenario indeterminado sobre un monte. La pregunta decisiva es si Marcos creó el relato de la institución de los doce y 10 derivó de una lista de doce nombres existente antes de él o si él depende de la tradición también en el relato. Se reconoce mayoritariamente que la lista tiene un carácter anterior a Marcos 1. A ésta habría servido de introducción la frase «E instituyó (a los) doce» 2. El carácter redaccional del relato se desprende de que Marcos tuvo un interés indiscutible por los doce.

Pero no podemos pasar de manera inadvertida los desniveles que se observan en la perícopa. La lista se interrumpe al principio con la asignación del nombre a tres, al parecer, preferidos miembros del colegio de los doce y al final con la mención de la traición del último miembro. El relato está sobrecargado en la descripción del ámbito de tareas de los doce. Se indican dos tareas que no parecen ser tan compatibles a primera vista 3. Tienen que estar con Jesús y tienen que

1. Klein * 60 s y Schmithals * 62, nota 71, consideran la lista como una inclusión posterior a Marcos. Pero los argumentos que ofrecen son insuficientes. Que la lista esté anclada en el contexto de manera provisional no indica demasiado. Una lista no es precisamente un relato. La ausencia de Leví en la lista podría servir como argumento sólo si los doce se identificaran con el grupo de los discípulos. Pero este presupuesto no se ajusta a la realidad de Mc.

2. Schmahl, *Die Zwölf*, 49; Reploh, *Markus*, 45; Rigaux * 474.

3. Ya E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* 1, Stuttgart 1921, 135 s, afirmó esto, pero relacionó la observación con otra fuente más amplia de los doce. CL Lohmeyer.

ser enviados. A ello tenemos que añadir que la segunda frase final no ha sido redactada de manera feliz («para que él les envíe... tener poder»). La investigación indica que se produjo una ampliación posterior. Si Marcos hubiera redactado la totalidad, no se habrían producido fisuras en las formulaciones. No es cierto que cuando Marcos «quiere ser breve» tome únicamente los elementos que le parecen esenciales para su objetivo, sin preocuparse de la armonía o del contexto ⁴. Una observación ulterior puede prestar alguna ayuda. El relato de la institución de los doce está armonizado con el de su envío (6, 7-13). Este último menciona expresamente el poder de ellos sobre los espíritus inmundos o su expulsión de demonios y su predicación. Esta coincidencia es significativa sólo en el macrotexto, por lo que, muy probablemente, proviene del evangelista. Ello significa que la segunda frase final 3, 14b.15 fue introducida por él en un relato existente con anterioridad y que lo hizo para lograr la armonía. La preferencia por los tres, por Simón Pedro y por los dos Zebedeos, que motiva la separación de la pareja de hermanos (Simón y Andrés) en la lista (distinta es la situación en Mt 10,2; Lc 6, 14), se da también en otros contextos (5, 37; 9, 2; 14, 33). Marcos la encontró en el relato de la transfiguración, pero también en nuestra perícopa. Esto se sugiere por medio de la asignación de nombres, que no puede provenir de él, así como por la explicación, presumiblemente redaccional, del ininteligible Boanerges. Tal vez Marcos haya introducido el recuerdo de la acción de Judas (cf. 14, 10 s. 18.21.41 s.44). Si, como las consideraciones anteriores pusieron de manifiesto, junto a la lista dispuso Marcos también de un relato anterior a él, introdujo además la repetida y breve frase «e instituyó a los doce» en 16 como medio de unión ⁵. El escenario de la montaña es anterior a Marcos. Si exceptuamos el «Monte de los olivos», este evangelista no demuestra tener interés alguno especial por el monte ⁶.

Tendremos que imaginarnos de la manera siguiente el relato anterior a Marcos: «Jesús sube al monte y llama a los que quiso. Y ellos fueron a donde él. Y él instituyó doce ⁷ para que estén con él. Y puso a Simón el nombre de Pedro. Y a Santiago, el (hijo) de Zebedeo y a Juan, su (?) hermano, dio el nombre Boanerges» ⁸.

A la pregunta de si la lista de los doce experimentó una redacción anterior a Marcos hay que responder más bien de manera negativa.

4. Contra Rigaux * 473.

5. Hay que dejar esto en el texto porque está documentado por la tradición textual egipcia.

6. En 9, 2 Y 6, 46 el monte es tradicional.

7. Queda por observar que sólo en 3, 14 aparece en Mc *δώδεκα* sin artículo. También esto habla a favor de un documento previo.

8. En IQS 8, 1 se menciona paralelamente un consejo de los doce y otro de tres.

Hay que rechazar la opinión de que se desarrolló a partir de una lista de cinco o de siete ⁹. La comparación con las otras tres listas neotestamentarias de los doce (Mt 10,2-4; Lc 6, 14-16; Hech 1, 13) pone de manifiesto una coincidencia considerable. Además de la diferente colocación de Andrés y de Tomás ¹⁰, debe tenerse en cuenta, especialmente, la ausencia de Tadeo en las listas de Lucas. En su lugar aparece aquí Judas de Santiago ¹¹. De esta manera, junto a dos parejas de personas que llevan el nombre de Simón y de Santiago respectivamente, tenemos una tercera pareja que lleva el nombre de Judas en este círculo. ¿O existe entre los dos Judas una confusión de nombre de modo que Judas Iscariote suplanta a Judas de Santiago y, por tanto, no ha pertenecido originariamente en modo alguno a la lista de los doce ¹²? Habrá que prestar atención a esta pregunta una vez más en el contexto del problema histórico.

La aportación de Marcos a la pericopa consiste, pues, en que empalmó con una lista de nombres un relato que narraba la constitución de los doce y la asignación de nombre a tres. Además introduce en el relato la idea del envío y del poder. Tal vez a causa de la preferencia de los tres, se produjo el desplazamiento de Andrés del segundo al cuarto lugar y la caracterización de Judas Iscariote como el traidor.

Explicación

13-16a Si el lugar de la afluencia de las masas era la región que rodeaba el mar, ahora el escenario del acontecimiento es la montaña solitaria. Jesús sube al monte y los otros parecen hacer lo mismo atraídos por su persona. Pero no es esto lo importante. Sí es importante el hecho de que los llama imperativamente. Su llamamiento -dirigido en los restantes lugares a los adversarios, a los discípulos, a la muchedumbre— es aquí una llamada de elección (cL Lc 6, 13), derivado de su voluntad ¹³. Puesto que sigue a continuación la lista de nombres, parece insinuarse que el llamamiento fue nominal. La reacción es de

9. Schille· 134 aludiendo a Mc 1, 16-20; 2, 14; Jn 21, 2.

10. Schille· 136-142 extrae de la colocación del nombre gran número de consecuencias acerca del prestigio de sus portadores.

11. En la tradición siria se equipara a Judas de Santiago con Tomás, para no tener un nombre de más.

12. Haenchen, *Weg*, 138, fundamenta la inclusión de Judas Iscariote en el grupo de los doce de la siguiente manera: «Pero la tradición popular gusta de destacar en gran medida las acciones heroicas y los crímenes». Cf. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 21 s. O. Cullmann, *Der zwölfte Apostel*, en Id., *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1966, 214-222, supone, a la inversa, una reduplicación. Originariamente habría existido sólo un Judas: el Iscariote.

13. A diferencia del típico participio *προσκαλεσάμενος* (7 veces), aparece aquí y en 6, 7 *προσκαλείται*. Del querer de Jesús se habla nada más que en 1, 40.

ruptura, es un volver la espalda a lo que se estaba haciendo hasta ahora (como 1, 20) Y un volverse hacia él. No es claro que se deba relacionar el monte, lugar de la proximidad de Dios¹⁴, con el Sináí. Pero tampoco puede excluirse tajantemente si se tiene en cuenta el acontecimiento que tiene lugar. La constitución del círculo de los doce se presenta -semitizando 15_ como un hacer. Pero no existe aquí analogía alguna con la idea de creación ni está inmediatamente relacionado con la «creación» del pueblo de Dios en el sentido de LXX Is 43, 1; 44, 2¹⁶. Más bien, se instituye el círculo de los doce, como en el antiguo testamento se instituye a hombres como sacerdotes o para otros ministerios y tareas (1 Sam 12,6; 1 Re 12,31; 13,33; 2 Crón 2, 18)¹⁷. Marcos no habla todavía de una institución de apóstoles¹⁸. La función que se atribuyó a los doce se cambió en el decurso del tiempo y ya dentro de la historia de la tradición neotestamentaria. En la tradición anterior a Marcos, la tarea de los doce consiste exclusivamente en estar con Jesús. Esto significa que ellos sólo pueden ser entendidos desde él y en comunión con él. El número doce no es ninguna cifra arbitraria, sino que remite al pueblo de Dios, a Israel. Puesto que el Israel empírico se componía tan sólo de dos tribus o de dos y media, hay que empalmar con la esperanza afincada en la literatura profética y apocalíptica según la cual Israel, en los tiempos mesiánicos-escatológicos, sería restaurado como pueblo de las doce tribus y llegaría a su plenitud¹⁹. Por consiguiente, el círculo de los doce no simbolizaba únicamente la pretensión de Jesús a la totalidad de Israel, sino también su promesa de la salvación escatológica para Israel... Tal vez podríamos incluso llegar a concebir a los doce como los patriarcas de este pueblo escatológico²⁰. Marcos echa mano de este concepto al ampliar la función escatológica de los doce a una tarea histórica²¹. Se formula esta tarea como continuación reconocible de la obra de Jesús y se distingue de él en cuanto que los doce son

14. Esto es válido para el AT y otras religiones. Zoroastro se retira de entre los hombres y vive en la montaña, según Dio Chrys. 19 (36),40. Cf. W. Foerster, ThWNT V, 475-486.

15. No hay ningún latinismo, como apunta Lohmeyer.

16. Así Schmahl, *Die Zwölf*, 55. Cf. Grundmann.

17. Cf. Mc 1, 17; Hech 2, 36.

18. La añadidura a v. 14 «a los que nombró también apóstoles» está espléndidamente testimoniada por la tradición textual, pero sin embargo debe ser suprimida como influjo de Lc 6, 13. No existe motivo convincente alguno para suprimirla en el original. Según Haenchen, *Weg*, 138 s. D y otros testigos del texto han borrado la añadidura porque les pareció que chocaba con el «para enviarlos», que viene a continuación. De seguro que el título de apóstol no habría sido sacrificado.

19. Cf. Is 11,11.16; 27, 12 s; 35, 8-10; 49, 22; 60,4.9; 66, 20; Míq 7, 12; Ez 39, 27 s; SalSal 11; Hen et 57; 90, 32; sBar 4, 36-5, 9; Jos., *Ant.*, 9, 133 Y Schmahl, *Die Zwölf*, 36-39, del que están tomados los datos.

20. Así Grundmann.

21. Cf. Kertelge' 199 s.

enviados por Jesús. La misión se ubica en el futuro no sólo de la historia terrena de Jesús, sino de la Iglesia. Como Jesús predica y tiene poder sobre los demonios, de igual manera actuarán ellos. Según Marcos, ¿son los doce un discipulado que sirve de ejemplo o una institución permanente? Ninguna de las dos alternativas es completamente correcta. Cuando los doce, como receptores de adoctrinamiento especial y, sobre todo, de la instrucción de la idea de la pasión mesiánica, reaccionan de manera ininteligible, incluso incrédula (4, 10; 9, 35; 10, 32), no se comportan de manera distinta que los restantes discípulos. La convivencia con Jesús afecta a los doce (14, 10.20.67), pero también a los discípulos (2, 19). No obstante es falso afirmar que, al mencionar a los discípulos, se piensa siempre en los doce²². Marcos reserva la idea de la misión para los doce, a los que presenta como los primeros misioneros. Puesto que para el evangelista ya han pasado pero, sin embargo, continúan constituyendo un tema de interés teológico para él, éste tiene que reservarles la tarea de constituir el puente que une el presente con el tiempo de Jesús. Y esto no debe entenderse en el sentido de pura doctrina ni se funda primeramente en el poder que ellos poseen; esto es relativizado mediante 9, 38 s. Más bien, confirman, mediante su envío por Jesús, el carácter histórico del evangelio²³. Si bien es cierto que Marcos conoce el concepto de «apóstol» (únicamente 6, 30) sólo como designación de la función y aún no como término técnico, no puede negarse, sin embargo, que son reconocibles ya en su concepción de los doce elementos decisivos del concepto posterior.

16b-19 En el primer lugar de la lista aparece Simón, que recibe el sobrenombre de Pedro. No resulta fácil saber dónde vio Marcos la función roqueña de Simón. Ha subrayado su papel destacado. Va desde su llamamiento como primer discípulo, pasa por su función de portavoz en el círculo de los discípulos, que alcanza un cierto clímax en la confesión de Cristo, y llega hasta la colación de la misión que le transmite el ángel en la tumba vacía (16, 7). Probabilísimamente, Simón es roca como primer llamado. Tal es su suerte en 1, 16 y 16, 7. Con ello adquiere él una significación de ejemplo en el círculo de los doce y en la tarea de éste, descrita anteriormente. Igual que por medio de los doce, la figura histórica del evangelio se confirma ejemplarmente por medio de él²⁴. Santiago y Juan reciben, igualmente, un nombre,

22. Con Schmahl, *Die Zwölf*; 127 s, contra Schmithals' 61-64.

23. Cf. Kertelge' 204. Según Reploh, *Markus*, 48, Mc habla de los doce cuando quiere subrayar de manera especial la referencia de éstos con la comunidad. La concepción de que los doce son las células primeras de la comunidad no hace plenamente inteligible, sin embargo, esta referencia sola.

24. Grundmann designa a Pedro, en analogía con Is 51, 1 s (Abrahán, la roca) como patriarca y «Abrahán» del pueblo de Dios escatológico.

ciertamente común, y constituyen con Pedro el colegio de los tres, que será tres veces testigo de acontecimientos especiales. A ellos se concede revelación especial. Se identifican con las «columnas» de la comunidad de Jerusalén (Gál 2, 9), incluido Santiago, dado que allí hermano de Jesús es un nombre apuesto. Que el hermano del Señor habría desplazado a los Zebedeos es una afirmación demasiado osada que presupondría un triunvirato como vértice de la comunidad de Jerusalén²⁵. Boanerges – **Ia** tradición del nombre no es unitaria²⁶ – puede compararse tal vez con el nombre que la pareja de hermanos recibieron ocasionalmente en griego²⁷. No se sabe con seguridad si la traducción ofrecida por Marcos de «Hijos del trueno» es correcta o no. Tampoco sabemos a qué se refiere. Dado que el nombre es impuesto por Jesús con pleno poder, deberá ser algo más que un apodo²⁸. Apodos o sobrenombres caracterizadores tienen, por el contrario, Simón el Cananeo y Judas Iscariote. Se han interpretado ambos como signo de pertenencia al partido zelota: cananeo es semejante a fanático e Iscariote equivale a sicario (matón)²⁹. Es más adecuado interpretar Iscariote como «hombre de falsedad» y, con ello, como designación que le habría dado la comunidad después de su acción traidora³⁰. Marcos la recuerda expresamente por medio de una añadidura que no pretende ser una explicación etimológica del sobrenombre³¹. El concibe la suerte de este discípulo elegido como ejemplo que sirve de advertencia para sus destinatarios. También por el judaísmo conocemos listas de discípulos. En ellas encontramos, igualmente, apodos y sobrenombres³². Es dudoso si subyace una estructura determinada en la lista de Marcos. Hay que tener cuidado con las interpretaciones recargadas. Tan sólo es seguro que los hombres más importantes aparecen al principio y el ignominioso al final. Tal vez haya una reminiscencia de la secuencia de parejas, utilizada en la praxis de la misión (4 veces 2). En tal caso es sólo

25. Contra Grundmann.

26. Algunos minúsculos leen Banerreges. Según Dalman, *Worte Jesu*, 39, nota 4, es más correcta la vocal simple. La doble vocal Boan podría expresar el oscurecimiento de la *a* en la manera de hablar galilea.

27. Bauer, *Worterbuch*, 285 s.V.

28. Otras propuestas son «Hijos de la ira», «Correligionario». Cf. Bauer, *Worterbuch*, 285. Se refirió «Hijos del trueno» al temperamento, a la voz de Dios que hablaba por medio de ambos, a su inteligencia o a una ideología zelota.

29. Cullmann (nota 12) 218 s. Está extendida la referencia a un lugar «Hombre de Kariot». Pero no se puede demostrar que existiera entonces un lugar con este nombre.

30. Cf. B. Gartner, *Die riitselhaften Termini Nazoriter und Iskariot*, 1957 (HSocd 4). La ulterior denominación no es ningún argumento en contra. Contra Cullmann (nota 12) 219, nota 8.

31. Contra Hirsch, *Frühgeschichte* 1,21, que desearía entender el *καί* en v. 19b como referencia retrospectiva al nombre.

32. Aboth 2, 8 ofrece la lista del Rabí Jochanan b. Zakkai (t h. 80). Un discípulo tiene el apodo de «Calero» porque retenía todo en la memoria. Más material en Billerbeck 11, 5 s.

modélica y no justifica la extracción de consecuencias referidas a la historia primitiva de la misión ³³. Si fuera correcta la idea de los pares, estaría marcada de nuevo especialmente la posición de los tres y la de Judas. De la mayoría de los miembros del colegio de los doce no sabemos más que el nombre.

Juicio histórico

Con ello se toca la pregunta histórica de si Jesús fundó el círculo de los doce. Los argumentos acerca de esta pregunta, en la que difícilmente se podrá lograr unanimidad, han cambiado muchísimo. Sólo existe un consenso relativamente amplio en que el oficio apostólico es pospascual, en que hay que establecer una diferenciación entre el colegio de los doce y el de los apóstoles, a pesar de que habrá que contar aquí con coincidencias. La diferenciación se prueba por 1 Cor 15, 5.7. Seguramente que no puede considerarse Mc 3, 13 ss como relato histórico. A lo sumo habría conservado el recuerdo de la constitución de los doce en vida de Jesús. Afirmaciones concretas sobre si esto sucedió al comienzo o al final de la actividad de Jesús serían totalmente gratuitas. Los argumentos principales en contra de una institución prepascual son los siguientes ³⁴: los doce no podrían haber desaparecido entonces tan rápidamente del campo de mira. Si exceptuamos la fórmula tradicional de 1 Cor 15, 5, Pablo parece no haberlos conocido. Marcos confiere vigencia a los doce y choca claramente con la resistencia del material existente con anterioridad. Sólo una vez se les menciona en la fuente de los dichos (Mt 19, 28 par) ³⁵. Existen diferencias entre las listas que recogen los nombres de los doce. La objeción principal proviene de 1 Cor 15, 5. Puesto que Judas es considerado como uno de los doce, al tratar de una aparición del Resucitado se debería hablar de once. Porque los doce habrían sido un círculo histórico de personas único y no una institución duradera. La conclusión sería: los doce son, probablemente, «un fenómeno de la comunidad pospascual que desapareció con la ejecución del Zebedeo (o de los Zebedeos) y con la huida de Pedro cuando tuvo lugar la persecución de Agripa I (Mc 10, 39; Hech 12, 1_17)>>³⁶.

33. Gran fantasía demuestra Schille * 139-144 que partiendo de la lista desarrolla, entre otras cosas, un programa de misión que comprende la misión en el mundo y en Israel. El número de cuatro parejas significaría la misión en el mundo, porque existen cuatro puntos cardinales.

34. Bien resumido en P. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en Id., *Aufsätze zum NT*, 1965 (IB 31), 55-91, aquí 68-71.

35. Schmahl, *Die Zwölf*, 33, ha vuelto recientemente a ponerlo otra vez en duda.

36. Vielhauer (nota 34) 68.

¿Cómo se explicaría el que tuviera lugar este «fenómeno» en la comunidad pospascual? No sería suficiente pensar en que se esperaba la inminencia escatológica. Tampoco puede demostrarse de manera segura la función directriz del colegio de los doce en la comunidad de Jerusalén³⁷. Es absolutamente inconcebible que los doce se hubieran constituido como círculo cerrado mediante la aparición del Resucitado testimoniada en 1 Cor 15, 5. Más bien la indicada aparición presupone su existencia³⁸. De cualquier manera, la suposición más satisfactoria continúa siendo la de que Jesús llamó conjuntamente a los doce. Resulta imposible decir cuándo sucedió esto, si al principio o al final de su actividad. Precisamente los cambios que se produjeron mediante la situación pospascual habrían contribuido a que el círculo de los doce desapareciera relativamente pronto del campo de visión. En cuanto a que pueda hablarse de los doce todavía después de pascua (¡1 Cor 15, 5!) pueden mencionarse dos posibilidades de explicación: o se considera el número doce como un concepto ya acuñado para su tiempo y que retuvo su validez durante algún tiempo incluso después de la defección de Judas o se cuenta con la posibilidad explicativa mencionada con anterioridad -ciertamente muy imposible a causa de Hech 1, 15-26— de que el traidor Judas no fue miembro histórico de este gremio³⁹.

Si Jesús instituyó el círculo de los doce, lo habría concebido como un signo escatológico que debía anunciar la proximidad salvadora del reino de Dios. La actuación de Jesús apunta a la reunión del nuevo pueblo de Dios escatológico en el cercano reino de Dios.

Resumen

Al poner de relieve el círculo de los doce, Marcos pretendió recordar a la comunidad algo que corría el peligro de ser olvidado. Los doce fueron llamados para continuar la obra de Jesús y para garantizar la continuidad entre Jesús y el tiempo de la Iglesia. En el contexto se destacan de las muchedumbres que se apretujan alrededor de Jesús así como de las autoridades enemigas de Jerusalén y los parientes carentes de comprensión.

37. Hech 6, 2, el único lugar en que los doce, según Hech, intervienen en la vida de la comunidad, no puede considerarse como argumento positivo convincente. CL Rengstorff ThWNT 11, 326 s.

38. Con Haenchen, *Weg*, 138, contra Vielhauer (nota 34) 69.

39. Con signo inverso, la corriente crítica cuenta con una posibilidad análoga. Según Vielhauer (nota 34) 70 s no existe duda alguna de que uno de los discípulos traicionó al Maestro. Y continúa diciendo que este traidor tuvo que ser integrado en el círculo de los doce si éste fue datado retrospectivamente alguna vez en la vida de Jesús.

2. *Reproches de amigos y parientes.*
La verdadera familia de Jesús (3, 20-35)

Fridrichsen, A., *Le péché contre le Saint-Esprit*: RHPHR 3 (1923) 367-372; Williams, J. O., *A note on the «Unjorgiven Sin» Logion*: NTS 12 (1965/66) 75-77; Berger, K., *Die Amen-Worte Jesu*, 1970 (BZNW 39) 35-41; Colpe, C., *Der Spruch von der Liisterung des Geistes, en Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (FS J. Jeremias), Oëittingen 1970, 63-79; Wansbrough, H., *Mark 3, 21 - Was Jesus out of his mind?*: NTS 18 (1971/72) 233-235; Crossan, J. D., *Mark and the relatives of Jesus*: NT 15 (1973) 81-113; Lambrecht, J., *The relatives of Jesus in Mark*: NT 16 (1974) 241-258; Wenham, D., *The Meaning of Mark 3, 21*: NTS 21 (1974/75) 295-300; Limbeck, M., *Beelzebul-eine ursprüngliche Bezeichnung für Jesus?*, en H. Feld-J. Nolte (ed.), *Wort Gottes in der Zeit* (FS K. H. Schelkle), Oüsseldorf 1973, 31-42; Best, D., *Mark III 20.21.31-35*: NTS 22 (1975/76) 309-319; Boring, M. E., *The Unjorgivable sin Logion Mark III 28-29/Matt XII 31-32/Luke XII 10*: NT 18 (1976) 258-279; Fuchs, A., *Die Entwicklung der Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern*, Linz 1980; Brown, S., *Mk 3, 21: A forgotten controversy?*, en F. Paschke (ed.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1981, 99-108; O. Neill, J. C., *The unforgivable sin*: JSNT 19 (1983) 37-42.

20 Vuelve a casa. Y se aglomera otra vez la muchedumbre de manera que ni siquiera podían comer. 21 Y los suyos, que lo oyeron, salieron para hacerse cargo de él. Pues decían: «Ha perdido la cabeza». 22 Los escribas vinieron de Jerusalén y decían: «Está poseído por Beelzebul» y: «por el príncipe de los demonios expulsa él los demonios». 23 El los llamó hacia sí y les hablaba en parábolas: «¿Cómo puede Satán expulsar a Satán? 24 Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede subsistir. 25 Si una casa está dividida contra sí misma, esa casa no puede subsistir. 26 Y si Satanás se alza contra sí mismo y está dividido, no puede subsistir, sino que ha llegado su fin. 27 Pero nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear su ajuar si no ata primero al fuerte. Y luego saqueará su casa. 28 En verdad os digo: se perdonará todo a los hijos de los hombres, los pecados y las blasfemias, por muchas que éstas sean. 29 Pero el que blasfema contra el Espíritu santo, no encontrará perdón en toda la eternidad, sino que permanecerá eternamente en el pecado, 30 porque ellos decían: "Él está poseído por un espíritu inmundo"». 31 Llegan su madre y sus hermanos. Y quedándose fuera, le mandan llamar. 32 Estaba mucha gente sentada a su alrededor. Le dicen: «¡Oye!, tu madre, tus hermanos (y tus hermanas) están fuera y te buscan». 33 El les respondió y dice: «¿Quién es mi madre y mis hermanos?». 34 Y echó una mirada alrededor de sí a la muchedumbre que estaba sentada haciendo corro en torno a él y dice: Estos son mi madre y mis hermanos. 35 Porque quien hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano y hermana y madre.

Análisis

Aquí podemos distinguir tres subsecciones: la salida de los «suyOS» con el propósito de hacer que Jesús desista de su actuación; la llegada de los escribas de Jerusalén con su acusación de alianza con Satanás y la refutación de Jesús; y la llegada de los parientes, que empalma con el adoctrinamiento acerca de su verdadera familia. La segunda parte está intercalada. En otras palabras: el hilo narrativo de la primera parte es continuado en la tercera parte. Marcos gusta, para incrementar el dramatismo, de estas intercalaciones que encontramos también en otras partes del evangelio.

Sin embargo, la primera parte no puede considerarse como el comienzo del relato de los verdaderos familiares que fuera dado previamente al evangelista. La diferencia en la denominación de los actores, de los que no sabremos hasta 31 que son su madre y sus hermanos, debe ser tenida en cuenta. *Οἱ παρ' αὐτοῦ* -traducido arriba con los «suyOS»-- es indeterminado y podría referirse a algunos coterráneos o enviados⁴⁰. Sin embargo, el término no representa ninguna mitigación que se habría llevado a cabo para suavizar la dureza del reproche⁴¹. Mediante el avance desde la salida (21), probablemente de la aldea patria, hasta la llegada (31), Marcos da claramente a entender que se trata en los dos casos del mismo grupo. ¿Qué juicio merece la primera parte? Se debe en gran parte a la redacción de Marcos. El v. 20 tiene carácter transitorio; ofrece de nuevo la descripción gráfica de la afluencia del pueblo, tan querida por Marcos y tiene un paralelo notable con 6, 31 en la alusión a la comida. Pero la casa es un escenario necesario para los familiares que están fuera (31 s), ya que la muchedumbre podría haber sido introducida en la tercera parte también por el evangelista. Con la frase «vuelve a casa» comenzaba la perícopa anterior a Marcos acerca de los parientes de Jesús. En ocasiones se considera v. 21 como tradicional con la alusión al reproche. Pero a decir verdad, no se pretende aquí trazar una imagen derivada de una actuación típica -Jesús como extático⁴²_, sino que se intenta esbozar la incompreensión de los hombres, en la que Marcos incluye, junto a los discípulos, también a los familiares. Y esto habla a favor de la redacción del evangelista.

40. cf. LXX Sus 33; 1 Mac 9,44, v. l. 9, 58 YBI-Debr § 237, 2.

41. Así Haenchen, *Weg*, 140. Wansbrough preferiría referir los «suyos» a los discípulos que «salen» de la casa y constatan que la muchedumbre se ha reunido en el exterior. De igual manera Wenham • aludiendo a Mt 12,23 (= Q), de donde Mc ha creado el verbo. No puede convencer este cambio de sujeto. Pesch l, 212 habla de clan, cuyo vértice está ocupado por el padre de familia o por el hijo mayor.

42. Hengel, *Charisma*, 72, enjuicia v. 21 en este sentido. Según Taylor 235, 20 s se basa en «la mejor tradición histórica». El estilo y vocabulario de 20b-21 no hablan en contra de la redacción de Mc. El *ὄσπε* y la frase motivadora le cuadran a él perfectamente.

La segunda parte tiene una tradición paralela en la fuente de los dichos (Mt 12,22-32; Lc 11, 14-23; 12, 10)⁴³. Pero estos datos no justifican la suposición de que Marcos se haya servido de ella⁴⁴. La secuencia concordante en Mt 12, YLc 11 comienza con el exorcismo de un demonio sordo (y ciego). A él se unen: el reproche de la alianza con el demonio, los *logia* del reino dividido, casa y Satán, de los exorcistas judíos y del triunfo sobre el demonio obrado por el espíritu. Vienen a continuación la breve parábola sobre el sometimiento del fuerte y *ellogion* acerca de la decisión a favor o en contra de Jesús. La comparación enseña que, en el documento anterior a Marcos, al reproche de la alianza con el diablo precedía igualmente un breve relato de exorcismo. Ahora el reproche se halla sorprendentemente en el aire. Pero el macrotexto equilibra esta indeterminación. Se ha narrado repetidamente acerca de la actividad exorcista de Jesús. Puede incluso encontrarse un motivo plausible de por qué el evangelista dejó fuera el relato del exorcismo: le importaba la sincronía de los reproches de los «suyos» y de los escribas. Por esa misma consideración duplicó el segundo. Los paralelos han conservado aquí material original: «Por Beelzebul, el príncipe de los demonios, expulsa él los demonios» (Lc 11, 15; cf. Mt 12, 24). El primer reproche en Marcos «está poseído por Beelzebul» es una armonización con el reproche de los parientes. El segundo «por el príncipe de los demonios expulsa él los demonios» es el que se adecúa propiamente a la situación del exorcismo⁴⁵. En cambio no puede aportarse argumento convincente alguno en Marcos a favor de una posible exclusión de los *logia* complementarios en la fuente de los dichos de la tradición. Esto y las desviaciones notables en parte sufridas en las formulaciones refuerzan la opinión de que Marcos no depende directamente de Q, sino de una tradición particular ya fuertemente segmentada. También por esto hay que rechazar la opinión de que 31-35 habría pertenecido a la perícopa de Beelzebul ya antes de Marcos o que Marcos habría entretejido 31-34 desde 35 como componente de Q (= Lc 11,27 s)⁴⁶.

En concreto, Marcos encontró ya unida la serie de dichos 24-26 y la parábola 27 (cf. Lc 11, 17-22 par). También el dicho referente a la imperdonabilidad del pecado, 28 ss, podría haber pertenecido ya a este contexto, pues Lc 12, 10 lo ha colocado en otro contexto basándose en el dicho de asociación «Hijo del hombre». Las piezas redaccionales de unión se deben al evangelista. Entre ellas se cuentan la

43. CL todavía Mt 9, 34. El reproche podía variar.

44. Contra Lambrecht', Wenham -.

45. Según Bultmann, *Geschichte*, 11, el primer reproche contiene la idea helenística del mago poseído por el demonio, mientras que el segundo suena a semítico.

46. Estas opiniones han sido sostenidas por Crossan' 96-98 o Lambrecht' 249-251.

identificación de los acusadores con los escribas que han bajado de Jerusalén (22a), la llamada imperativa de Jesús y la caracterización de su discurso como un hablar en parábolas (23a), pero también 23b, un paso que rompe el paralelismo en 24-26, y 30, donde se vuelve de nuevo al primer reproche de estar poseído por el demonio. Con ello se crea un empalme⁴⁷.

La parábola del sometimiento del fuerte está presente en 27 (d. Mt 12, 27) en una redacción mucho más breve que en Lc 11, 21 s⁴⁸. Las diversas acuñaciones son productos de la tradición oral.

El *logion* acerca de los pecados imperdonables, 28 s, tiene una historia de una complicada tradición. Si se compara la redacción de Marcos con la de Q (Mt 12, 32 par), sorprende que se hable allí de «decir (una palabra) contra» en lugar de «blasfemia» y del «Hijo del hombre» en lugar de «hijos de los hombres». La expresión «Hijo del hombre» sólo puede tener sentido de título. Hay que poner en duda que los «hijos de los hombres» estén en alguna relación con el «Hijo del hombre»⁴⁹. La «blasfemia» ha entrado secundariamente en la tradición⁵⁰. Pero no se puede suponer que Marcos haya sustituido al «Hijo del hombre» por los «hijos de los hombres» debido a que un perdón de la blasfemia del Hijo del hombre habría estado en contradicción con su concepto cristológico⁵¹. Más bien, Marcos ha conservado aquí la tradición más antigua del dicho, cuya intención primera no era la contraposición de dos épocas de la historia de la salvación -tiempo del Hijo del hombre/tiempo del Espíritu-, sino la afirmación de que, frente a los muchos pecados perdonables, había uno que no puede perdonarse. El dicho tiene gran importancia. La decisiva segunda frase tiene, como frase condicional de relativo con apódosis futura, la forma de una frase de derecho sacro⁵². La introducción «en verdad» de la primera frase, ausente en las referencias paralelas, ha entrado secundariamente (¿a través de Marcos?)⁵³. Como frase de derecho sacro, el dicho de la imposibilidad de perdón anuncia el juicio a los que reciben con mofa el testimonio pneumático de los mensajeros cristianos. Apunta a la primera actividad misionera pospascual y

47. Sólo en Mc aparecen aquí los escribas de Jerusalén. Según M112, 24 son fariseos, según Lc 11, 15 «algunos» indeterminados. Esto último podría recoger tal vez 10 que se encontraba en el documento anterior a Mc. El hablar en parábolas expresa un interés especial del evangelista (4, 2; 12, 1). *προσκαλεσάμενος* en Mc 7 veces.

48. La parábola se encuentra también en Tho 35 (cf. 21).

49. Contra Hahn, *Hoheitstitel*, 299, nota 5.

50. CL Tödt, *Menschensohn*, 286 s. La expresión «decir algo en contra» está fuertemente enraizada en el ámbito lingüístico palestino.

51. Contra Tödt, *o. c.*, 111.

52. Para el tema, cf. E. Kasemann, *Un derecho sagrado en el nuevo testamento*, en *Id., Ensayos exegéticos*, Salamanca, 1978, 247-262.

53. CL Berger, *Amen-Worte*, 36.

habría sonado al principio del modo siguiente: «Todos los pecados se perdonarán a los hijos de los hombres. Pero el que diga una palabra contra el Espíritu santo, no encontrará perdón en toda la eternidad, sino que es culpable de pecado eterno». La idea de imposibilidad de perdón por el rechazo de los enviados de Dios está esbozada ya en Ex 23, 21⁵⁴. En la fase de tradición de la fuente de los dichos, *ellogion* se coloca en el contexto próximo de los exorcismos (Mt 12, 32 par). Ahí se traza una distinción entre la época del Hijo de Dios terreno y la del Espíritu. Y se valora la época del Hijo terreno de Dios como tiempo de preparación. Tal vez jugara aquí algún papel la referencia refleja repetida a los judíos después de que éstos rechazaron la oferta de salvación en el tiempo de Jesús. Pero también la cuestión de la transmisión del poder de Jesús a los discípulos, que probaron su identidad mediante acciones pneumáticas. La tradición marcana del *logion*, que no conoce la división de épocas de Q y empalma con la forma supuestamente original citada arriba, acentúa la autoridad pneumática de Jesús activa en los exorcismos, frente a la que parece imperdonablemente el que blasfema, pero también -sólo con marcadas excepciones- el pleno poder de perdón.

El evangelista sólo ha introducido retoques leves en la tercera parte, la perícopa que habla de los verdaderos familiares de Jesús. El evangelista añadió tanto la observación «estaba mucha gente sentada a su alrededor» (32) como la introducción «y echó una mirada alrededor de sí a la muchedumbre que estaba sentada haciendo corro en torno a él y dice» (34)⁵⁵. Esto significa que Marcos fue quien incluyó por primera vez al pueblo en la escena. De esta manera el «fuera» de la casa originario se convierte en el «fuera» del círculo del pueblo.

Los juicios acerca del nacimiento de la perícopa no son unánimes. Al v. 35, que cierra la sección, se le considera como principio general que fue introducido de manera secundaria en una descripción de situación concreta o se le ve, por el contrario, como punto de partida que se ha configurado de manera secundaria en la escena ideal 31-34. La primera concepción merece los honores de preferencia ya que el dicho de 35 es demasiado general y carente de substancia⁵⁶.

En cuanto a la forma, 31-35 es un apotegma biográfico. 22-30 es un discurso en parábola según el sentido del evangelista. 27 es un

⁵⁴ *ibid.*, 37 s.

⁵⁵ *κἀθημαι* (11 veces), *περί* (22 veces), *περιβλέπω* (sólo presente en Mc), *κύκλω* (3 veces), son palabras preferidas por Mc.

⁵⁶ Con Dibelius, *Formgeschichte*, 60 s, contra Bultmann, *Geschichte*, 29-V, 35 debe leerse como frase motivadora, es decir, con *γάρ*. La añadidura secundaria de 35 podría sospecharse también en que sólo aquí aparece la hermana junto a la madre y el hermano. Entonces habría que suprimir *καὶ αἱ ἀδελφαὶ σου* en 32. La tradición textual esta dividida.

elemento con tinte de parábola sobre el que recae un determinado acento. 24-26 presentan una comparación. 28 s ha sido definido ya como principio de derecho sacro. En cuanto a la forma (como frase de relativo condicional), éste tiene su modelo en la sabiduría. Pero dado que la apódosis tiene una orientación futura escatológica, se ha producido una mezcla de elementos sapienciales y apocalípticos 57.

Explicación

La escena de entrada describe un cuadro turbulento. Jesús -el 20-21 evangelista vuelve a evitar el nombre en toda la perícopa -retorna con los discípulos a casa- ciertamente la casa conocida en Cafarnaúm -para «comer pan», es decir: para celebrar una comida 58. Pero la afluencia de la muchedumbre es de tal magnitud que Jesús y sus discípulos no pueden disfrutar del descanso merecido. Desde la escena en la casa se desvía la atención a los «suyos», que se encuentran en otra parte. Puesto que Marcos está preparando el suceso de 3, 31 ss, sólo puede referirse esa denominación a los parientes 59. Estos salieron de su pueblo para recoger a Jesús 60. Queda un tanto en la penumbra el tipo de informaciones que ellos recibieron. El juicio emitido por ellos es el resumen de su impresión acerca de la actuación de su hermano. El juicio «ha perdido la cabeza» es duro. Una y otra vez ha dado motivo a correcciones, pero no hay base para suavizarlo 61. No encierra ningún recuerdo histórico concreto, sino que debe ser valorado teológicamente. La actividad del Revelador choca con la incompreensión, que incluye incluso a su misma familia. Aunque es sumamente improbable que el evangelista pensara en modelos veterotestamentarios, es útil, sin embargo, recordar que al profeta le ocurrió ya algo similar. Jeremías recibió la advertencia: «Sí, tus mismos hermanos y la casa de tu padre, incluso ellos te han traicionado. También ellos te critican por la espalda con desfachatez» 62. Todos los

57. Berger, *Amen-Worte*, 35 s.

58. La expresión típica judía está abundantemente documentada en este sentido. El pan es el alimento principal de la comida. Testimonios documentales en Billerbeck II, 6 s.

59. Para esto, cf. *supra*, 169.

60. El verbo *κρατέω* se emplea en 6, 17; 12, 12; 14, 1.44.46.49.51 para expresar el comportamiento de los adversarios.

61. Hay que considerar como atenuantes las diferentes transmisiones textuales: «Cuando oyeron esto los escribas que se encontraban con él y los demás, salieron a cogerlo. Pues decían: se ha vuelto loco» (O it). En lugar de «na se encuentra en sus cabales», W 28 dice: «tenían apego a él» (*ἐξήρτηνται αὐτοῦ*). Traducciones mitigadas: «Está totalmente sin fuerzas» (Zorell), «Está en éxtasis» (Loisy). Cf. Schmidt, *Rahmen*, 121, nota 3.

62. Jer 12,6. Cf. 11,21; Zac 13, 3. Según Sab 5,4 se considera la vida del justo como locura (LXX: *μανίαν*). Según Grundmann, los parientes querían recoger a Jesús para que, como primogénito, se cuidara de la familia. También esto debe considerarse como mitigación.

evangelistas coinciden en la tradición históricamente cierta de que sus hermanos reaccionaron con incompreensión ante la actuación terrena de Jesús.

22-26 Mediante la entrada de los escribas de Jerusalén en escena se abre una situación nueva que no está, sin embargo, desvinculada de lo precedente. Jerusalén es para Marcos la ciudad hostil en la que Jesús será ajusticiado y que está condenada a la ruina ⁶³. Los escribas de Jerusalén (cL 7, 1) son el «superlativo de los adversarios» (Wellhausen). También por este motivo pudo Marcos renunciar a narrar un exorcismo como medio de empalme. Es absurdo ver aquí tendencias intraeclesiales contra una posición de poder de la comunidad de Jerusalén ⁶⁴. Se prepara el reproche de los adversarios, en dos partes, y se corta este reproche mediante la mención de los parientes. Los adversarios pasan, blasfemando, al ataque abierto. La refutación de Jesús se dirige exclusivamente contra ellos ⁶⁵. El primero de los reproches es el de que está poseído. Beelzebul —el nombre significa probablemente «Baal del estiércol» y es inseguro en su tradición ⁶⁶— es para Marcos, a diferencia de lo que piensa Mt 12, 14 par, no el soberano de los demonios, sino uno de ellos (ct. 3, 30). El nombre, que fue interpretado también como «Baal de la casa» (cf. Mt 10,25) o en conexión con las divinidades de la ciudad de Accarón como «Baal de las moscas» (luego Beelzebul), responde probablemente a concepciones demonológicas del pueblo (galileo) ⁶⁷. Es significativo que se toque el tema acerca del ser de Jesús, del Hijo de Dios, aunque se presente aquí una respuesta pervertida. La segunda acusación o reproche es la de alianza con el demonio y la de magia. El «príncipe de los demonios» presupone la idea de un reino de demonios organizado, en cuyo vértice se encuentra un «ángel de las tinieblas» o el espíritu malo supremo ⁶⁸. El reproche suena a judío y se basa probablemente en una forma determinada de magia ⁶⁹. Los reproches lanzados aquí contra Jesús por primera vez se repetirán todavía frecuentemente en la confrontación judeo-cristiana de los tiempos más antiguos. Están

63. Cf. W. Schmauch, *arte der Offenbarung und der Offenbarungsort im NT*, Göttingen 1956, 82-93, que une la cualificación negativa de Jerusalén con la forma Jerosolyma. En contraposición con esto, Jerusalén es la ciudad de la promesa escatológica. Para la forma de la palabra, cf. Bl-Debr § 56, 1.4.

64. Crossan * 113 tiene que tomar entonces los escribas de Jerusalén como símbolo de la comunidad jerosolimitana.

65. Contra Crossan * 98, que incluye en la refutación también a los parientes.

66. El texto ofrece las variantes Beelzebul (la preferible), Beezebul y Beelzebub.

67. En la literatura judía no está documentado el nombre.

68. La idea está documentada en: IQS 3,20 s; TestSal2, 9; 3, 5; 6, 1 habla igualmente de un *arjon* de los demonios.

69. Según Bocher, *Christus Exorcista*, 161 s, era esto la llamada magia homeopática, en la que el exorcista se servía de los poderes demoniacos dependientes de él. Con su refutación, Jesús protestó también contra esta forma de magia.

relacionados con la acusación de soliviantar al pueblo (Jn 7, 20, 12; 8, 48; 10,20; Just., *Dial.*, 69) 70. Aquí se ve claramente que el carisma de milagros tiene una función en el conflicto social. Como carismático de milagros, Jesús resulta sospechoso de magia porque enseña una nueva doctrina 71.

Jesús, que llama altivamente hacia sí a los adversarios, habla a éstos en parábolas. Con ello se elige una forma de hablar que, según Marcos, está pensada para el pueblo y para los adversarios (4, 11.2; 12, 1), que no forman parte del círculo de los discípulos. Aquí la forma de hablar es casi tan importante como el contenido. Hay que contemplar la función de la parábola en unión con el dicho enigmático 4, 11 s. Ya ahora puede decirse: la posibilidad de entender lo que dice Jesús existe tan sólo cuando uno está dispuesto a hacerse discípulo de Jesús y a seguirle. Sus discursos no se limitan a transmitir teorías, sino que pretenden cambiar al hombre. La refutación quiere llevar al absurdo los reproches de los adversarios. Las comparaciones, consignadas en 24 s, del reino y de la casa divididos -**casa** está por familia, por comunidad **familiar**- aclaran la pregunta de 23b y hacen posible la respuesta en 26. Ahí se pone de manifiesto que, para Marcos, el príncipe de los demonios se identifica con Satán. Acerca de la imposibilidad de sostenerse los reinos divididos, la historia ofrece ejemplos suficientes. La formulación en 24 se asemeja a Dan 2, 41; 11,4, donde, en visiones referidas al futuro, se predice la destrucción de reinos divididos. 26 no es una comparación, sino que anuncia el final del poder satánico, destruido por Jesús. Aquí el que habla se dirige al punto de partida de quienes le atacan: «Si realmente, como decís vosotros, Satán se levanta contra sí mismo...» 72. Se da una cierta incongruencia. El acento descansa en la consecuencia: ha llegado su fin. En la imagen se espera, puesto que se alude al reino dividido de Satán, una frase como: se derrumba (cf. Mt 12, 26 par). En lugar de esto, la conclusión adquiere un giro helenístico (cf. Lc 22, 37; Heb 7, 3) Y se redacta en forma personal.

Una breve e independiente comparación explica, libre de polémica, la actividad exorcista de Jesús. Su carácter no polémico confirma 27

70. Cf. bSanh 107b Bar (Jesús un mago y seductor del pueblo); igualmente TosSchub 11,15 (126) en Billerbeck 138 s. Según Orígenes, c. *Ce/s.*, 1,28 Jesús aprendió la magia en Egipto.

71. Theissen, *Wundergeschichten*, 241, indica que la constelación de carisma taumático, doctrina salvífica y acusación de magia habría afectado también a Pitágoras, a Apolonio, a Eliezer b. Hircano y a otros.

72. A los ejemplos supuestos en 24 s sigue en 26 un indicativo de la realidad; a *éztv* sigue *éi*. 24-26 forman una unidad desde el principio. Cf. BI-Debr § 372, Ib.-Cf. Derek Erez Zuta 5: «Una casa en la que hay bandos terminará siendo destruida... Si hay partidismos en una sinagoga, con seguridad terminará ésta por ser derribada». En Billerbeck 1, 635 (a Mt 12, 25).

su autonomía. En contraposición a Lc 11, 21 s, donde se habla de un señor fuerte y armado que es vencido por otro más fuerte, aquí la historia es más breve y concisa. Se informa del sojuzgamiento de un fuerte que vigila su casa. Al que vence no se le da expresamente el calificativo de «más fuerte» 73. Hay que pensar que, en un principio, el relato pretendió ser un comentario extenso de la actividad exorcista y curativa de Jesús 74. La presa arrebatada al fuerte son los hombres liberados de la enfermedad y de los demonios. En esta liberación se pone de manifiesto la privación de poder del malo y la llegada de la soberanía de Dios. Simultáneamente es una protesta contra la hipertrofiada doctrina acerca de la retribución, según la cual hay que considerar a los hombres que sufren como castigados por Dios 75. Insertada en la proclamación del Reino, la parábola forma parte de la predicación de Jesús mismo. En Marcos se convierte en un argumento en el contexto del reproche concreto que quiere convencer de su culpa a los adversarios. En el trasfondo del relato podría estar Is 49, 24 s: «¿Se arrebatara al valiente la presa, o se escapara el prisionero del guerrero? Pues así dice Yahvé: Sí, al valiente se le quitará el prisionero y la presa del guerrero se le escapará; con tus litigantes, yo litigaré, y a tus hijos yo salvaré» 76. Pero de este trasfondo no se pueden extraer conclusiones ni a favor de la autoconsciencia de Jesús ni de la cristología de Marcos. No se puede afirmar que Jesús es el siervo de Dios en el sojuzgamiento del fuerte 77. En sus acciones liberadoras irrumpe el tiempo escatológico prometido por Dios.

8-30 En el doble dicho conclusivo, la refutación experimenta un nuevo cambio de dirección. Se convierte en acusación rotunda. Ambas partes se sitúan en una relación recíproca paradójica. A la gran disposición de perdón que va en aumento en Marcos si la comparamos con Mt 12,31 s, Jesús añade la acotación que exceptúa el pecado imperdonable. El primer dicho pretende dar mayor fuerza al segundo. Formulaciones estructuradas con similar paradoja se encuentran en Gén 2, 16 s; Ex 12, 10; responden, pues, al estilo bíblico 78. La absoluta certeza de la afirmación se confirma con el introductorio «en verdad

73. También por esto habrá que mirar con escepticismo las consideraciones de Robinsom, *Geschichtsverständnis*, 26-54 en las que juega un papel central 3,27 (combinado con 1,7 *ὁ ἰσχυρότερος*).

74. Jeremías, *Gleichnisse*, 123, sitúa la parábola en la proximidad inmediata del relato de la tentación.

75. Cf. Hengel, *Charisma*, 66 s.

76. Trad. según C. Westermann.

77. W. Grundmann, ThWNT III, 403-405. Y comentario relaciona la parábola con la idea de Siervo de Dios, de Sumo Sacerdote y de Mesías. Puesto que el material comparativo histórico-religioso acerca del esperado sojuzgamiento de Satanás y de los demonios permite comparaciones diversas, sería mejor dejar a un lado cualquier decisión.

78. Cf. Carrington.

os digo». Esta introducción caracteriza al que habla como testigo de que se le ha concedido comprensión de las cosas celestes. A pesar de que el introductorio «en verdad» es discutido como característica del lenguaje de Jesús ⁷⁹, se utiliza, independientemente de esta forma, el juramento de los apocalípticos para dar una seguridad indudable a sus afirmaciones relacionadas con las cosas del final de los tiempos ⁸⁰. La forma pasa de palabras auténticas de Jesús a secundarias, como es el caso aquí. Pero se mantiene el horizonte apocalíptico. El *logion* se refiere al juicio escatológico.

También en el judaísmo se discutió sobre los pecados imperdonables ⁸¹. Las aportaciones tardías que han llegado hasta nosotros nos permiten ver el carácter casuístico de esta discusión. Se consideró como pecador que no podía contar con el perdón aquel que hacía añicos la alianza del padre Abraham, el que niega la resurrección de los muertos, el que niega que la *torá* haya sido dada por Dios, etc. ⁸². La comunidad cristiana se planteó, igualmente, la pregunta acerca de si se podría poner una frontera al perdón divino y dónde se encontraría ese límite. En este planteamiento se mantiene viva la herencia judía. La redacción que Marcos da al *logion* se caracteriza por el hecho de que, a diferencia de Mt 12,32 par, no distingue dos épocas: la época pasada del Hijo del hombre terreno y la actual del Espíritu. Quien descubra en Marcos las dos épocas ignora que aquí se ve ya al Jesús terreno como portador del Espíritu ⁸³. Se mantiene vivo el interés por el ser de Jesús. Por eso no se ha captado todavía de manera suficientemente concreta la blasfemia del Espíritu como rechazo de la gran amnistía y liberación de culpa que Jesús anuncia en nombre de Dios ⁸⁴. Junto a la libertad del hombre hay que considerar el componente cristológico. Se rechaza blasfemamente la oferta de perdón cuando se difama al portador del Espíritu divino acusándolo de estar poseído por el demonio, por el espíritu satánico. Con v. 30, el evangelista centra la atención sobre el primero de los dos reproches lanzados por los escribas. Este debate tiene su lugar en la confrontación judea-cristiana y afecta a la predicación de la comunidad. Objeto de discusión es la dignidad del Jesús terreno y no la del Kyrios ensalzado ⁸⁵. Difícilmente podría discutir la comunidad con los adver-

79. CLas controversias entre Berger y J. Jeremias, *Zum nicht-responsorischen Amen: ZNW* 64 (1973) 122 s.

80. Berger, *Amen-Worte*, 4-28.

81. CL Moore, *Judaism* 1, 465-467.

82. Por ejemplo, Ab 3, 12; Sanh 10, 1. CL 1 Jn 5, 16.

83. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London 1949, 109 s opina que las calumnias contra los discípulos comienzan a ser imperdonables desde el momento en que comienza a actuar en ellos el Espíritu santo.

84. Grundmann.

85. Contra Suhl, *Funktion*, 100 s.

sarios acerca de éste. En sus exorcismos, Jesús demostró, aunque de manera encubierta, que era Hijo de Dios (3, 11 s).

En el macrotexto del evangelio puede establecerse una relación entre la acusación hecha aquí por Jesús contra los escribas y la expresada por el Sanedrín en el proceso contra Jesús. Si se tiene en cuenta esa relación, se ve claramente que ambas partes se acusan de blasfemia (14, 64), las dos veces se pronuncia un juicio: culpable de pecado eterno, reo de muerte (3, 29; 14,64). El panorama es en ambos casos el juicio escatológico (14, 62). Y no hay que olvidar que los escribas vinieron de Jerusalén. La voluntad de aniquilación dirigida contra Jesús se abre camino. La comunidad cristiana no tendrá que conformarse con imponer su derecho ⁸⁶, sino que tendrá que proseguir la lucha liberadora de Jesús contra el mal.

31-35 El análisis de la perícopa de los parientes de Jesús dio como resultado que originariamente se desarrolló en casa (cf. 2, 1) y que la muchedumbre no intervino en ella. Jesús, los discípulos -ciertamente no mencionados, pero presupuestos en la respuesta de Jesús- y los parientes constituían sus actores. El contraste - ¡desgraciadamente!- difuminado por Marcos entre el discipulado y los parientes nos ocupará en primer lugar. La madre y sus hermanos envían a llamar a Jesús. Aquí no hay todavía un sentido de reproche, pero adquiere un aspecto negativo en el «buscan» (32). Con ello se anuncia una reclamación egoísta (cf. 1, 37). No es seguro que las hermanas de Jesús participaran en la búsqueda. La tradición textual es insegura en 32 ⁸⁷. Sorprende aquí y en 6, 1 ss que no se mencione al padre. Una explicación sencilla de esto consistiría en suponer que José no vivía ya durante la vida pública de Jesús. Dado que los parientes no quieren o no pueden entrar en la casa, mandan recado a Jesús. Este rechaza las pretensiones de sus parientes aludiendo a una nueva familia que comienza a constituirse en torno a él. Con ello se apuntaba originariamente a los discípulos reunidos en casa. Mt 12, 49 ha vuelto a reproducir esta referencia con el gesto de Jesús que apunta a los discípulos. La frase conclusiva ofrece una motivación moral que amortigua el contraste discipulado/parentesco. Lo importante es hacer la voluntad de Dios. Esta máxima judía (cf. Rom 2, 17 s) experimenta una nueva orientación en la palabra de Jesús ⁸⁸.

86. Wellhausen señala en este lugar que la indignación a causa de la blasfemia del enviado de Dios es comprobable también en el Islam.

87. Cf. *supra*, nota 56.

88. Best ³¹⁸ subraya el significado de v. 35 para Mc. No se describe cómo se comportaron los discípulos, sino lo que se les exige a ellos. Jesús y los discípulos no son presentados como «one big happy family».

Resumen y juicio histórico

La redacción de Marcos coloca entre Jesús y los discípulos al pueblo, que le rodea masivamente. La escena original, a la que no puede negarse el carácter de recuerdo histórico, se convierte en escena ideal. Simultáneamente, subraya la distancia entre Jesús y sus parientes mediante 21. En el contexto amplio puede verse las intenciones que le mueven en la redacción: los doce son el núcleo de la comunidad multitudinaria que se constituye alrededor de Jesús. A pesar de los violentos e injustificados ataques de los adversarios y de la incomprensión recusante, proveniente incluso de sus familiares más allegados, es completamente imposible detener el crecimiento del movimiento de Jesús. El que los conciudadanos judíos y los parientes de sangre mantengan la incomprensión constituye un trasfondo eficaz sobre el que se ve claramente que la comunidad que nace en torno a Jesús es nueva (cf. 1,27; 2, 21 s), se orienta hacia un núcleo nuevo. Los que casualmente se han reunido alrededor de él se constituyen en una imagen de esta comunión. En el macrotexto se puede observar en 10, 29 s: Jesús se convierte en modelo del discípulo al que se invita a abandonar hermanos, hermanas, madre, etc. y recibe la promesa de encontrarse ya en este tiempo en las relaciones de una nueva comunión. Habrá que mirar con escepticismo aquellas consideraciones de historia de la redacción que en la crítica a los parientes quieren ver una tendencia contra la iglesia de Jerusalén y su protagonismo ⁸⁹. Santiago, el hermano del Señor, fue un personaje dirigente en Jerusalén, y parientes de Jesús tuvieron su influencia en tiempos posteriores ⁹⁰. Como componente cierto de la predicación de Jesús se demostró la parábola del sometimiento del fuerte (cf. el análisis) ⁹¹.

Historia de su influjo

La posterior historia del texto del pecado contra el Espíritu santo muestra suficientemente las dificultades que se tuvo en su interpretación. Y esto arroja luz sobre el hecho de que el texto –y esto vale para todas las versiones– adolece de claridad en su sobriedad. No sin razón puede afirmar Lutero algo resignado: «Muchos maestros se han preocupado por descubrir qué podría ser tal blasfemia contra el Espíritu santo porque han existido muchas personas que han luchado contra el evangelio, que han blasfemado y, sin embargo, se han

⁸⁹. Contra Crossan * 110-113.

⁹⁰. Noticias de este tipo en Eusebio, *h. e.*, 3, 20; 3, 11 s. Cf. H. von Campenhausen, *The authority of Jesus' Relatives in the Early Church*, en C. L. Lee, *Jerusalem and Rome*, 1966, 1-19.

⁹¹. Para 28 s como formación de la comunidad, cf. también Boring * 276.

convertido» 92. En la historia de la interpretación se han señalado los puntos más diversos. Así se subrayó que el hombre actúa, en el pecado imperdonable, llevado por la maldad en contra de un conocimiento mejor. Según Jerónimo, son aquellos que «ven las obras de Dios, obradas con poder, pero las rechazan y las calumnian como obradas por la fuerza del demonio» 93. A la inversa, Lutero ve lo característico de este pecado en que éste no «quiere dejarse conocer ni puede ser reconocido». Por eso es imposible el arrepentimiento. La obra y el ministerio de Cristo traen no el mandamiento y la ira de Dios, sino que son «pura gracia y perdón de todos los pecados». Quien no quiera experimentar esto y se aferre a sus buenas obras, ese no tiene perdón alguno 94. En formulación más sobria aparece esta opinión actualmente, por ejemplo, en W. Elert, quien considera que se da el pecado contra el Espíritu cuando se niega la obediencia a la paráclisis del Espíritu. La motivación estaría en el hecho mismo porque la paráclisis del Espíritu actúa de manera que el oyente capte como palabra de Dios la palabra que se le dirige 95.

Una problemática especial constituyó la omnipotencia de Dios, a la que se veía en peligro por la imperdonabilidad de este pecado. Así señala Tomás de Aquino que la imperdonabilidad está en la naturaleza de esta mentira. Falta aquí aquel elemento por el que se produce el perdón. Pero con ello no se excluye la *via remittendi et sanandi* del Dios omnipotente y misericordioso 96. La argumentación ha continuado viva hasta nuestros días. Cuando Jansenio afirma 97 que no se niega la posibilidad del perdón sino su facticidad, coincide con la expresión de un teólogo moderno según la cual no existe pecado alguno que no pueda ser perdonado, pero sí se dan muchos que de hecho no son perdonados 98. En un nivel más pastoral, Belarmino trata de clarificar este tema cuando indica dos motivos para la incurabilidad del pecado contra el Espíritu santo: aquel hombre que rechaza la gracia de Dios se comporta como un enfermo que rechaza la única medicina que es capaz de curarlo. Y este pecado se produce por maldad, no por ignorancia o por debilidad. Por eso le falta el punto de contacto para el perdón 99. Opinión algo diversa tiene Agustín, que se ocupó de esta problemática en repetidas ocasiones.

92. WA 28,11.

93. *Ep* 42, 1 (CSEL 54, 315).

94. WA 28,12 Y 19. Cf. G. Fitzer, *Die Sünde wider den Heiligen Geist*: ThZ 13 (1957) 161-182 (161 s).

95. *Der christliche Glaube*, 1940, 601 s.

96. *Summa theol.* II/2q.14a, 3.

97. En J. Knabenbauer, Mt 1, Paris 31922, 547.

98. Fitzer (nota 94) 164.

99. En Knabenbauer (nota 97) 551.

Piensa que reúne las características de este pecado aquel que se obstina en el endurecimiento del corazón hasta el final de su vida. El que se cierra hasta el final al regalo de la gracia de Dios, no recibe perdón alguno, ni en este mundo ni en el venidero ¹⁰⁰. Paralelamente Agustín invita a la confianza pues Dios no quiere la muerte del pecador. Nadie debe desesperar si la paciencia de Dios conduce a la penitencia ¹⁰¹.

Especial importancia ha alcanzado en los tiempos modernos la pregunta de cómo se entiende el espíritu contra el que se peca. Según Hegel ¹⁰², se trata ciertamente del Espíritu divino pero él le llama el espíritu universal en el que el sujeto se percibe a sí mismo. El espíritu universal divino no es algo que exista en sí mismo, sino que está presente en el espíritu del hombre, en el espíritu de aquellos que pertenecen a la comunidad. Desde aquí llegó Hegel a la distinción entre fe histórica y aquella fe que él considera adecuada: «En la fe nos comportamos con el espíritu divino como si fuera con nosotros mismos». El pecado contra el espíritu es, entonces, la fe en su figura histórica: «y el mentir contra el espíritu consiste precisamente en que él no sea un espíritu universal -ni santo-; es decir: que Cristo sea sólo un algo separado, un algo distanciado, que sólo sea otra persona en cuanto tal persona concreta, que sólo estuvo en Judea, o está todavía ahora, pero más allá, en el cielo, Dios sabe dónde, pero no, de manera actual y real, en su comunidad. El que habla de la sola real, sola humana razón, de las solas barreras de la razón, miente contra el espíritu. Porque el espíritu como ilimitado, universal, captándose a sí mismo, se percibe a sí mismo no en un «solamente», en barreras, en lo finito en cuanto tal; no tiene relación alguna con ello, se percibe a sí mismo sólo en sí, en su ilimitación» ¹⁰³.

La filosofía hegeliana constituyó la base ideológica para el llamado método histórico-crítico o al menos para una de sus direcciones significativas (D. F. Strauss, F. C. Baur). La historia de la interpretación de un texto podría transformarse en un breve compendio de las etapas importantes de la historia del espíritu occidental. Y esto tanto más cuanto que se puso claramente de manifiesto que la utilización del texto se convirtió en un algo autónomo. Efectivamente se impuso el método histórico-crítico, pero su tipo «idealista» está superado. Desde la comprensión cristiana de la revelación no puede colocarse entre paréntesis la estructura histórica. En la interpretación del senti-

100. Ep., 185,49. Citado en H. W. Beyer, ThWNT 1, 624, 14 ss.

101. *Sermones* 71 n. 21 (PL 38, 456).

102. G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (según las lecciones universitarias de 1823-1828), Berlin 31959, 175-181.

103. *Ibid.*, 181.

do del texto que habla de la imperdonabilidad del pecado contra el Espíritu hoy no se podría partir de que abre una posibilidad para decretar y anatematizar. Más bien indica la otra posibilidad: que el hombre, en la libertad que le ha sido dada, puede pecar contra Dios y, por ello, contra sí mismo. Desde la vertiente de Dios esa libertad permanece intacta. Se pregunta al hombre si quiere entenderse a sí mismo desde sí mismo o quiere colocarse bajo la soberanía del Dios creador.

3. *La parábola del sembrador* (4, 1-9)

Dalman, G., *Vierlei Acker*: PJB 22 (1926) 120-132; Jeremias, J., *Palästinakundliches zum Gleichnis vom Saimann*: NTS 13 (1966/67) 48-53; Gerhardsson, B., *The parable of the Sower and its Interpretation*: NTS 14 (1967/68) 165-193; Moule, eF.D., *Mark 4,1-20 yet once more*, en *Neotestamentica et Semitica* (FS M. Black). Edinburg 1969,95-113; Didier, M., *La parabole du semeur*, en *Au service de la parabole de Dieu* (FS A. Charue), Gembloux 1969,21-41; Dietzfelbinger, e., *Das Gleichnis vom ausgestreuten Samen*, en *Der Rul Jesu und die Antwort der Gemeinde* (FS J. Jeremias), Göttingen 1970, 80-93; Frankemolle, H., *Hat Jesus sich selbst verkündet?*: BiLe 13 (1972) 184-207; Luck, U., *Das Gleichnis vom Saimann und die Verkündigung Jesu*: WuD 11 (1971) 73-92; Wilder, A. N., *The Parable of the Sower: Naïveté and Method in Interpretation*: Semeia 2 (1974) 134-151; Bowker, J. W., *Mystery and Parable: Mark IV 1-20*: JThS NS 24 (1974) 300-317; Trocmé, E., *Why Parables? A Study of Mark IV*: BJRL 59 (1977) 458-471; Klauck, *Allegorie, 186-209*; Payne, P. B., *The seeming inconsistency of the interpretation of the parable of the sower*: NTS 26 (1979-80) 564-568; Reynolds, T. P., *Context and the hermeneutic of Parable*, Marquette University 1980; Payne, P. B., *The authenticity of the parable of the sower and its interpretation*, en R. T. France-D. Wenham (eds.), *Gospel perspectives 1*, Sheffield 1980, 163-207; Sellin, G., *Textlinguistische und semiotische Erwägungen zu Mk 4,1-34*: NTS 29 (1983) 508-530.

1 Otra vez se puso a enseñar a orillas del mar. Y se reunió tanta gente junto a él que hubo de subir a una barca para sentarse en la mar ¹⁰⁴. Toda la gente estaba en tierra contra el mar. 2 Les enseñaba muchas cosas por medio de parábolas y les decía en su enseñanza: 3 «Escuchad: Mira, salió un sembrador a sembrar. 4 Y sucedió que cuando sembraba, una parte cayó a lo largo del camino. Y vinieron los pájaros y se la comieron. 5 Y otra parte cayó sobre pedregal, donde no tenía mucha tierra. Y brotó enseguida por no tener hondura de tierra. 6 Y cuando salió el sol, se agostó; y, por no tener raíz, se secó. 7 Otra parte cayó entre abrojos. Crecieron los abrojos y la ahogaron y no produjo fruto alguno. 8 Otra cayó sobre suelo bueno y dio fruto, brotó y creció, y produjo treinta, sesenta y ciento por cien». 9 Y decía: «Quien tenga oídos para oír, que oiga».

104. W b e corrigen «para sentarse en la playa» (παρά τὴν αἰγιαλόν).

Análisis

A la parábola propiamente dicha precede una amplia descripción de la escena. El lenguaje y las intenciones indican que es obra del evangelista. El empalme con «otra vez» (πάλιν), la reunión de la muchedumbre (συνάγω siempre en anotaciones marginales: 2, 1; 5,21; 6,30; 7, 1), la gráfica frase consecutiva (cf. 1,45; 2, 2; 3,20), el subrayar la doctrina y el que se trataba de una doctrina «en parábolas», la fórmula *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* muestran la mano de Marcos. Si la fuente anterior a Marcos tuvo una introducción, ésta habría sido sucinta y el evangelista la habría reelaborado por completo ¹⁰⁵. La barca, que se convierte ahora en importante ambón, empalma con 3, 9. La fórmula de llamada consignada en 4, 9 habría sido añadida junto con la invitación a oír en 3, como indica la infrecuente fórmula de engarce *καὶ ἔλεγεν*. Ambas habrían sido introducidas en unión con la explicación de la parábola que, como veremos, entró de manera secundaria, ya que ahora se trata de captar el sentido especial de la parábola. Los dos imperativos en 3, «escuchad», «mira», no encajan bien entre sí. El segundo constituye, pues, el comienzo original de la narración de la parábola. Intencionadamente Marcos renuncia a mencionar el nombre de Jesús. Le interesa sobre todo empalmar con lo inmediatamente anterior. El que sea éste el único lugar del evangelio donde se habla de un *ὄχλος πλείστος*, caracteriza un punto culminante de la afluencia del pueblo.

La determinación de la forma del relato de la parábola ofrece dificultades. Desde A. Jülicher estamos acostumbrados a distinguir entre relatos parabólicos y parábolas en sentido estricto ¹⁰⁶. El relato parabólico informa acerca de un caso especial que habría tenido lugar una vez y que no pocas veces está marcado por rasgos raros. Con ellos se pretende captar la atención del oyente y determinar el asunto tratado. Por el contrario, la parábola en sentido estricto reproduce una experiencia general que todo el mundo comparte y que permite acceder más fácilmente al relato. Por lo regular, estos relatos de parábolas tratan, en el evangelio, del reino de Dios. Generalmente se los narra en tiempo presente. Puesto que el actual relato está conservado en aoristo, parece sugerir que se trata de un relato parabólico. Pero ¿presenta verdaderamente un caso especial y no una experiencia que se repite una y otra vez? Podría parecer insólita la pérdida relativamente grande de la siembra o la cosecha sorprendentemente buena a pesar de esta pérdida. Sin embargo, resulta imposible imaginar que el relato poseyera un gran poder de convicción para el oyente

¹⁰⁵ Tal vez la introducción se limitaba a decir: «y Jesús habló».

¹⁰⁶ Jülicher, *Gleichnisreden* 1, 93-118.

si recurriera a un caso especial. Puesto que está tomada del mundo natural de la siembra y de la cosecha es de suponer, más bien, que informa de algo general. Por consiguiente, y a pesar del aoristo, preferimos hablar de una parábola en sentido estricto 107.

Aunque para Marcos y para su fuente el sentido de la parábola se compendia en la interpretación secundaria añadida, sin embargo debemos emprender la tarea de averiguar el sentido que tuvo en sí la parábola. La parábola tuvo en otro tiempo su propia consistencia y debió de ser inteligible en su situación narrativa original. Nuevos intentos de tomar conjuntamente parábola e interpretación fracasan debido a las diferentes configuraciones lingüísticas de ambas 108. Mientras que la interpretación echa mano del vocabulario del lenguaje misionero del cristianismo primitivo (cf. *infra*), la parábola se caracteriza por numerosos semitismos y, además, conserva tal vez huellas de su forma narrativa oral. Entre éstas tenemos que contar la descripción sorprendentemente amplia de la semilla que cayó sobre el peñascal. Hay que valorar como semitismos *καρπὸν οὐκ ἔδωκεν* (no tomado por las referencias paralelas), *ἐν τριάκοντα* 109 etc., *παρὰ τὴν ὁδὸν* 110, *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν*. Marcos ha transmitido la parábola en la forma más antigua que se podía disponer 111. Las referencias paralelas la abreviaron; complementariamente, Lucas la reelaboró en gran medida. En parte tiene desviaciones considerables la tradición de la parábola, también abreviada, en el «Evangelio de Tomás» (Logion 9) 112.

Explicación

- 1-2 La escena de entrada crea el marco para el discurso que Jesús pronuncia en parábolas ante el pueblo. Es el único discurso detallado de Jesús en público que Marcos recoge. Si hasta ahora se había limitado a mencionar que Jesús adoctrinaba al pueblo, ahora ofrece el mayor ejemplo de cómo se configuraba la enseñanza de Jesús. El mar —se sobreentiende el de Galilea— constituye el escenario grandioso de esta predicación. La numerosísima muchedumbre hace que Jesús,

107. Con Jeremias, *Gleichnisse*. 149 s; Kuhn, *Sammlungen*, 123; Michaelis, *Gleichnisse*, 22. Frankemolle * 191-196 habla, por el contrario, de un relato parabólico.

108. Contra Maule *, Gerhardsson * 192 s.

109. Con Bl-Debr § 248, 3 es preferible esta escritura frente a *ἐν*: treinta veces etc. Desde el punto de vista textual, las preposiciones en los datos de números están un tanto revueltas. Lo mejor será leer tres veces *ἐν* con D O jatt sah.

110. Hay que traducir esto por «sobre el camino», no por «junto al camino».

111. Gerhardsson * 181 s prefiere la tradición de MI. Naturalmente, hay que tener en cuenta que para él parábola e interpretación constituyen una unidad.

112. Tho 9 conoce además el gusano como causa de la perdición y habla al final de que la tierra —no la semilla— produjo 60 y 120 veces más.

al sentirse apretujado por ella (3, 9), suba a una barca para hablarles desde ella, de manera que le escuchen mejor. La postura del Maestro, que subraya la importancia de su palabra, es la de sentado. Marcos da a entender que ofrece tan sólo un detalle de la doctrina de Jesús (2 y 33) ¹¹³. Lo importante es que el pueblo es adoctrinado con parábolas. Como se tratará de indicar a continuación, es la forma adecuada para enseñar al pueblo.

La *plasticidad* de la parábola echa mano de la experiencia de los agricultores galileos. Pero se tiene en cuenta sólo un aspecto de su actividad, el de la sembrera. Por eso en la introducción no se habla de un agricultor, sino de un sembrador. La cosecha parece sólo preparada al final. Propiamente no se cuenta nada más de ella. Ya en el antiguo testamento se utilizó muchas veces la imagen de la siembra ¹¹⁴, pero jamás en un sentido que correspondiera adecuadamente a lo que se da en el caso presente. Precisamente por su contraste, Sal 126, 5 representa un paralelo ciertamente bastante distanciado: «Los que siembran con luto cosechen con exultación», a causa de una actuación de Dios Is 28, 24-26: «¿Acaso cada día ara el arador..? ...quien le instruye es su Dios». Se juzgó el cuadro ofrecido como irrealista y desacostumbrado sobre todo a causa de la pérdida de semilla aparentemente grande en exceso ¹¹⁵. ¿Habría que pensar que el sembrador esparce simiente conscientemente sobre suelo no fructífero para permitir que únicamente fructifique algo o que es un sembrador con dos clases de simiente? Las dificultades se suavizan en cierta medida si tenemos presente que la triple descripción detallada de la pérdida – a pesar de que una triple sembrera correspondiente y exitosa ocupa un espacio amplio de la parábola – no significa que tres cuartas partes de la finca sean improductivas. Indudablemente, sólo pretende centrar la atención sobre el suceso de la pérdida de la simiente. J. Jeremias, echando mano de los trabajos de G. Dalman, ha pretendido familiarizarnos de nuevo con la sembrera en el Israel contemporáneo ¹¹⁶. La aportación fundamental fue la idea de que no se araba antes, sino después de la sembrera ¹¹⁷. En consecuencia, no se da una incongruencia, sino la evidente costumbre de que parte de la simiente cae sobre el camino que los habitantes de la aldea han pisado después de la última cosecha o que marca el límite ¹¹⁸. Así otra parte

113. Wellhausen.

114. Os 8, 7; 10, 12; Job 4, 8; Prov 22, 8; Eclo 7, 3; Is 61, 3. Cf. Gál 6, 7 s; 1 Cor 9, 11; Lc 19, 21.

115. Con ello se toca una vez más la pregunta de si el relato es una parábola en sentido estricto o un relato parábólico (cfr. *supra*).

116. Jeremias, *Gleichnisse*, 7 s.

117. ¿Se presupone esta costumbre también en Is 28, 24?

118. Billerbeck 1, 655 (a MI 13,4).

cae sobre el peñascal que en Galilea se esconde frecuentemente debajo de una delgada capa de humus. Igualmente otra parte cae entre abrojos que o no se veían o crecieron parcialmente en el verano ¹¹⁹. El interés del narrador atiende en estos tres ejemplos al suceso que se contraponen. Cuando nos habla de los pájaros en el camino, del sol achicharrante ¹²⁰, de la lucha de los cardos con los granos de semilla no hace sino ofrecernos una profusión de detalles atrayentes. La anotación de que tampoco la tercera parte de la semilla produce fruto conduce a la parte positiva. Se describe sucintamente, pero en forma escalonada, la producción de fruto. Si se tiene en cuenta que los tantos por cientos se refieren a cada grano y no al conjunto de la producción del campo sembrado ¹²¹, tales cifras están dentro de lo realista y de lo posible. Por término medio una espiga producía 35 granos, pero se llegó a contar hasta cien en una espiga ¹²². La presentación es fiable. La atención no se fija en el ondulado campo de espigas, ni tampoco en un trozo de tierra especialmente fructífero, sino en la afirmación de que, a pesar de la inevitable y plural pérdida, se llega a obtener una cosecha abundante.

¿Cuál es el *mensaje* de la parábola? Aunque su plasticidad sea grande, sin embargo su interpretación es discutidísima. Y esto es así en primer lugar porque repercute de manera especialmente desfavorable el desconocimiento de la situación narrativa original en este caso. En segundo lugar porque o entendemos la parábola desde su interpretación o nos alejamos radicalmente de ella. Y entonces sólo tendremos puntos de apoyo inseguros para su interpretación. La inseguridad se pone de manifiesto ya en la denominación de la parábola. Según que se ponga en primer plano al sembrador, la simiente o el campo donde se siembra, se dará a la parábola el nombre del sembrador fracasado (Jeremías), de la semilla desparramada (Dietzfelbinger) o del campo cuadriforme (Dalman). Ya Bultmann pregunta resignado respecto de la narración de la parábola: «¿Es un consuelo para el hombre ante el hecho de que no todo su trabajo produce fruto? ¿Es en este sentido simultáneamente un monólogo de Jesús medio resignado, medio agradecido? ¿Representa una advertencia a los oyentes de la palabra divina? ¿De la predicación de Jesús? ¿De la predicación de la comuni-

119. Bauer Wb 58: ἡ ἄκανθα es especialmente el rastrillo del heno. La parábola piensa a causa del crecimiento de los abrojos más en su inseminación en el suelo. CL Linnemann, *Gleichnisse*, 122. Dalman, 125, considera los «abrojos» como concepto colectivo para todo tipo de malas hierbas punzantes, que a veces «son potentes, alcanzan una altura de hasta dos metros y tienen bellas hojas amarillas, rojas o azules».

120. El sol con fuerza juega un papel también en Sant 1, 11; 1 Pe 1, 24.

121. Contra Jeremías, *Gleichnisse*, 149 s, con Jülicher, *Gleichnisse* 11, 536; Linnemann, *Gleichnisse*, 123.

122. Dalman' 128.

dad? ¿O en la parábola original no se reflexionó en modo alguno sobre la palabra? 123. Kuhn y Linnemann 124 opinan que resulta completamente imposible averiguar ya el sentido original de la parábola. El segundo de los autores piensa que hay que presuponer que la interpretación contenida en 4, 14-20 es una comprensión global y nueva de la parábola frente a su sentido original, a cuya reconstrucción renuncia 125.

Una de las posibilidades de interpretación es la escatológica. En tal caso, se inserta el relato en las parábolas del reino de Dios y se parte de la estructura de contraste. Esta se basa en la afirmación de que «la parábola describe al principio un momento temporal distinto que al final. De manera concreta se nos describe al principio la sementera y en el versículo final se nos habla ya del tiempo de la recolección» 126. Se compara con ésta la irrupción del reino de Dios. A esta irrupción se contraponen los múltiples fracasos y resistencia en el presente. Así el mensaje de la parábola en esta visión invita a la seguridad: «Para consuelo de todo fracaso y resistencia, Dios permite que, de los comienzos desesperanzadores, surja el final magnífico que él ha prometido» 127. Como parábola de Jesús expresa pues la seguridad de Jesús.

Esta interpretación pudo elaborarse haciendo más hincapié en lo cristológico. Así, por una parte, el sembrador pasa más al primer plano y se entiende el dispar éxito de la sementera como destino personal de este sembrador. Luego Jesús expresa en el relato su confianza en la eficacia de su predicación escatológica 128. O, por otra parte, se ve una relación más estrecha entre el envío de Jesús y su predicación del reino de Dios y se entiende la parábola como expresión de que las amenazas que ponen en entredicho a Jesús son una parte de su misión 129.

Completamente distinta es la interpretación que podríamos llamar histórico-salvífica: Si ya Klostermann había visto el centro del relato en que se subrayaba la necesidad de que los oyentes fueran receptivos y sólo quedaría abierta la cuestión de si quiere ser exhorta-

123. *Geschichte*, 216.

124. Kuhn, *Sammlungen*, 114 y nota 77, parece unirse a Linnemann, *Gleichnisse*, 123.

125. Linnemann, *Gleichnisse*, 183, nota 16.

126. Jeremías, *Gleichnisse*, 149. Cf. Schweizer, 45.

127. Jeremías, *Gleichnisse*, 150. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935.182 s, supone como objeción impediendo contra Jesús, en cuyo tiempo se realizó ya la *basileia*, que la actividad de Juan Bautista no había llevado a la restauración de todas las cosas.

128. Frankemölle * 195. Cf. Grundmann. Luck * ve en la parábola la idea de que Jesús, en contraposición a la apocalíptica (4 Esd), llamó a obrar el bien no a partir del eón venidero, sino que lo presentó como posible y exigido ya ahora (89).

129. Dietzfelbinger * 91-93.

ción a la audiencia para que lo escuchado produzca fruto en ella o intenta servir de consuelo al predicador, Gerhardsson desarrolla la idea del escuchar en el destino de Israel, al que se aludiría aquí. Para ello acepta también 4, 4-20 y ve ambas partes bajo la expresión: «¡Escucha, Israel!» (Dt 6, 4). La falta de receptividad del suelo, que constituye el primer factor del fracaso, simboliza el endurecimiento de Israel frente a la palabra de Jesús¹³⁰. Los que escuchan de verdad producen fruto.

Como conclusión a esta panorámica tenemos que volver a las siguientes ayudas ofrecidas por el texto para la interpretación: 1. Hay que separar la explicación de la parábola de la interpretación secundaria de 4, 14-20. Pero resulta sorprendente su engranaje en el texto de la parábola, que es completamente distinto y menos logrado que en Mt 13, 17-43.24-30¹³¹. Esto hace sospechar que ya la parábola quiso ser una afirmación sobre la palabra de Jesús. 2. La parábola está determinada por el contraste pérdida-éxito. 3. El fruto al final de la parábola no guarda relación alguna con el fracaso del comienzo, como sucede en el caso del grano de mostaza y el gran desarrollo que alcanza posteriormente, en 4, 30-32. Esto está relacionado con un perceptible fracaso. De aquí deriva la sospecha de que no hay que relacionar directamente la parábola con el reino de Dios. Puesto que no tenemos razón alguna para negarlo, querrá expresar la seguridad de Jesús en su predicación del reino escatológico de Dios a la vista de los fracasos y rechazo evidentes. Entonces, lo principal no es: a pesar de todos los fracasos viene el reino de Dios, sino: a pesar de los numerosos rechazos, mi predicación tiene éxito, como se pondrá de manifiesto en la revelación del reino de Dios. Si esto es correcto, la parábola pertenece más bien al final de la actividad de Jesús.

Marcos, como tampoco su fuente, no se preocupó del sentido que tenía anteriormente la parábola. Para él, el sentido de la parábola se encierra en la interpretación secundaria a la que hay que prestar atención. Por eso al principio y al final de la parábola aparece el imperativo que exige postura de escucha. La exégesis secundaria de la parábola desplaza el acento de lo escatológico a lo parenético y del sujeto del predicador al objeto del que escucha.

130. Gerhardsson 186-191. G. piensa que la intención de la parábola ha sido conservada en Mt con mayor pureza.

131. Cf. Jülicher, *Gleichnisreden n*, 534.

4. Sobre el misterio del reino de Dios y la enseñanza de la parábola (4, 10-12)

Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901 reimpression, Gottingen 1963; Soiron, T., *Der Zweck der Parallelllehre Jesu im Liehte der synoptischen Ueberlieferung*: ThGI 9 (1917) 385-394; Ebeling, *Messiasgeheimnis*; Baird, J. A., *A Pragmatic Approach to Parable Exegesis: Some New Evidence on Mark 4*, 11.33-34: JBL 76 (1957) 201-207; Manson, W., *The purpose of the Parables*: ET 68 (1957) 132-135; Boobyer, G. H., *The Seereey Motif in Sto Mark's Gospel*: NTS 6 (1959/60) 225-235; Gnilka, *Verstoekung*, 13-86; Siegmann, E. F., *Teaehing in Parables (Mk 4,10-12; Lk 8, 9-10; Mt 13, 10-15)*: CBQ 23 (1961) 161-181; Luz, U., *Das Geheimnismotiv und die markinisehe Christologie*: ZNW 56 (1965) 9-30; Schweizer, E., *Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus*: ZNW 56 (1965) 1-8; Suhl, *Funktion*, 145-152; Ambrozic, A. M., *Mark's eoneept of the Parable*: CBQ 29 (1967) 220-227; Brown, P. S., *«The Secret of the Kingdom of God» (Mark 4,11)*: JBL 92 (1973) 60-74; Riisiinen, H., *Die Parabeltheorie im Markusevangelium*, Helsinki 1973; Lampe, P., *Die markinisehe Deutung des Gleichnisses vom Stemann, Mk 4,10-12*: ZNW 65 (1974) 140-150; Hubaut, M., *Le «mystère» révèle dans les paraboles (Me 4,11-12)*: RTL 5 (1974) 454-461; Kirkland, J. R., *The Earliest Understanding of Jesus'Use of Parables: Mark IV 10-12 in Context*: NT 19 (1977) 1-21; Moore, C. A., *Mk 4,12: More Like the Irony of Micaiah than Isaiah*, en *A Light unto my Paths* (FS J. M. Myers): GTS 4 (1974) 335-344; Ricoeur, P., *The «Kingdom» in the parables of Jesus*: ATR 63 (1981) 165-169.

10 Cuando quedó a solas, los que estaban a su alrededor, a una con los doce, le preguntaron acerca de las parábolas. 11 Ellos dijo: A vosotros se os ha dado el misterio del reinado de Dios. Pero a los que están fuera, todo sucede en enigmas, 12 para que viendo vean y sin embargo no vean, por mucho que oigan, oigan y sin embargo no entiendan, para que no se conviertan y se les perdone.

Análisis

En este lugar se interrumpe el discurso al pueblo, Jesús se encuentra solo (*κατὰ μόνος*). Los que se encuentran junto a él le dirigen una pregunta que afecta a la totalidad de las parábolas. La pregunta escueta y formulada de manera indirecta sólo puede referirse a la finalidad del hablar en parábolas. Mt 13, 10 la reproduce atinadamente con la frase: «¿Por qué les hablas en parábolas?» y presupone que se considera las parábolas como adoctrinamiento imperfecto, incompleto. Esta es la visión del evangelista. Podemos suponer que en la fuente de las parábolas anterior a Marcos la pregunta se refería al sentido de la parábola del sembrador e indirectamente a todas. V. 13 con sus reproches críticos pide esta pregunta, que se ha perdido. La remodelación de la pregunta es adscrita al evangelista, que interpoló v. 11 s en su fuente 132. Y según opinión casi común, ha introducido a los doce

132. Discutido por Schweizer, *Frage*, 5-7, que atribuye los v. 11 s a la fuente de las parábolas. Los versículos no cuadraban con la teología de Marcos. Habrá que examinar esto. Riisiinen: 114-127 atribuye igualmente 11 s a la fuente anterior a Marcos, pero cuenta con su redacción doble.

en el contexto. También la fórmula *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* proviene de él. Por consiguiente, el texto encontrado por Marcos diría: «y cuando él estuvo solo, le preguntaron los que estaban con él por la parábola. Y él les dijo: ¿no entendéis esta parábola?» 133. Y viene a continuación la explicación de la parábola 134. Mientras que en la redacción actual los que se encuentran junto a Jesús parecen ser los discípulos (cL v. 34), no es seguro que se diera esto en la fuente, aunque es lo más probable 135.

El *logion* del versículo 11 es antiguo y de origen palestiniiano, como lo demuestra su estructura semítica (paralelismo antitético, *passivum divinum*, superfluo *ἐκείνοις*) 136.

El paralelismo antitético, en el que se contraponen *μυστηρίον* y *ἐν παραβολαῖς*, requiere que entendamos este último término en el sentido de discurso enigmático. En la base se halla el hebreo *maschal* o el arameo *mathla* que significa el discurso figurado, la palabra enigmática. La formulación con *γίνεσθαι ἐν* designa el acontecer de una situación 137. Mientras que a unos se transmite el misterio, a otros les sucede todo en enigma, todo se convierte para ellos en enigma. Al incluirlo en el capítulo de las parábolas, el evangelista ha puesto el *logion* en relación con las parábolas y, con ello, lo ha conectado con aquel adoctrinamiento que eligió Jesús para el pueblo. Diversas respuestas recibe la pregunta de si la cita de Is 6, 9 s debe ser considerada como redacción tradicional o como debida a Marcos. La cita se desvía del texto masorético y del de los LXX y se apoya en el Targum 138. Con éste, lee en v. 9 la tercera persona en lugar de la segunda y en el v. 10 «perdonar» en lugar de «curar». Está muy abreviado y contiene tan sólo la segunda parte del v. 9 y cinco palabras del v. 10. Y no podemos pasar inadvertidamente que —frente a todas las fuentes— se cambien ver y oír. En todas las fuentes se encuentra oír en primer lugar. Existe el problema especial de si el

133. Lampe' 147 opina que v. 11 fue transmitido con la fórmula introductoria: «y cuando él estuvo solo, dijo». Hay que rechazar esto ya que un *logion* de estas características difícilmente estuvo unido a una introducción. Además, Lampe querría hacer desaparecer la diferencia entre singular y plural *παραβολή/παραβολαί* y entender v. 10 como pregunta acerca del sentido de la parábola del sembrador —y consecuentemente cada uno de sus elementos simbólicos— como introducidos por Mc. Tampoco esto es convincente. V. 13 indica que Mc sabe distinguir entre singular y plural. La pregunta en 10 prepara v. 11, que tiene importancia fundamental. La introducción contiene conceptos singulares para Mc (*κατὰ μόνας οἱ περὶ αὐτόν*) o infrecuentes (*ἑρωτάω*). Mc prefiere *ἑπερωτάω*.

134. Acerca del problema de si la segunda pregunta de v. 13 es redacción de Mc cf. *infra*.

135. En la apocalíptica se da la interpretación de discursos enigmáticos. Se lleva a cabo en el círculo de los elegidos.

136. Jeremias, *Gleichnisse*, 11-13. Más original que Mt 13, 11 par es Mc 4, 11. El plural *τὰ μυστήρια* es secundario. Mt ha simplificado, además, el paralelismo.

137. Por consiguiente no el encontrarse en una situación. Cf. la demostración detallada en Gnlika, *Verstockung*, 26 s y nota 23.

138. CL la panorámica en Gnlika, *Verstockung*, 13-17.

texto, al basarse en el Targum, tomó también su interpretación suavizada del juicio de endurecimiento. Suhl¹³⁹ atribuye la reflexión escriturística al evangelista, quien tendría costumbre de utilizar dichos veterotestamentarios para expresar su manera de pensar. Marcos se mostraría como judío que está familiarizado con el culto de la sinagoga. Pero hay que preguntar si el *logion* en 11 sin la cita no pierde algo esencial de su sentido. Y puesto que podría ser ese el caso, se estará más bien inclinado a considerar 11 s como unidad. Para la tradición no sólo es importante una afirmación de elección, sino también la manifestación de endurecimiento que afecta al pueblo de Israel.

También en otros lugares de Marcos podemos encontrar adoctrinamientos del discipulado que empalman con una toma de postura o con una circunstancia de la vida pública. Se ha logrado una cierta concordancia en la secuencia de los acontecimientos. Después de la escena que se realiza en público, Jesús se retira a una casa, los discípulos le piden una instrucción más amplia y escuchan la aclaración deseada (7, 14-23; 9, 28 s; 10, 1-12). En especial proximidad a 4, 1-20 se encuentra 7, 14-23 a causa de 17b: «Sus discípulos le preguntaron por la parábola». La diferencia especial de 4, 10 ss con los paralelos consiste en que no se menciona la casa. D. Daube opina¹⁴⁰ que se habría tomado el esquema de la organización docente rabínica. Ésta conoce un procedimiento similar. Con todo, existen diferencias entre el esquema rabínico y el de Marcos: Jesús habla en público espontáneamente, no porque le pregunten (excepción 10, 1). Los rabinos defienden su doctrina; el adoctrinamiento de los discípulos sirve a la catequesis¹⁴¹. No se puede suponer que Marcos dependa en modo alguno de este modelo. No obstante, la frecuencia con que aparece este esquema exige una explicación. Marxsen ha hablado de un «estrato de discípulos»¹⁴², a los que estaría orientada la fuente de las parábolas. Kuhn¹⁴³ se inclinaría más a atribuir las coincidencias al redactor Marcos. De seguro que el esquema estaba acuñado ya antes de Marcos. No es necesario suponer una fuente extensa. El esquema pertenece a aquel proceso de transmisión que reprodujo y utilizó la tradición de Jesús aplicándola a una situación nueva. Este proceso se realizó en una especie de organización escolar cristiana, en la catequesis de la comunidad. A ello apunta la casa como lugar de la instrucción de discípulos.

139. *Funktion*, 150 s, igualmente Lampe 147*.

140. *Rabbinic Judaism*, 141-150.

141. Más detalles en Gnllka, *Verstockung*, 43, nota 76.

142. Explicación de la llamada teoría de las parábolas desde la historia de la redacción: *Der Exeget als Theologe*, Gütersloh 1968, 13-28.

143. *Sammlungen*, 113.

Explicación

Cuando están solos, los discípulos -para Marcos sólo ellos pueden ser «los que se encuentran con él»¹⁴⁴ piden a Jesús una información complementaria. Por el peso de la respuesta que da Jesús es importante constatar también la presencia de los doce. No se nos dan más detalles acerca de cómo se imaginó Marcos el cambio de situación. Tal vez se imaginó que los doce y los discípulos se encontraban en la barca alrededor de Jesús (cL v. 36). Una pregunta acerca de la finalidad del adoctrinamiento por medio de parábolas nos resulta sorprendente, ya que opinamos que las parábolas hacen afirmaciones claras que facilitan la comprensión a los creyentes. Las parábolas de la tradición sinóptica estuvieron sometidas, sin embargo, en el decurso de su transmisión a bastantes influencias cambiantes¹⁴⁵. Pudo suceder que resultara imposible ya captar su intención narrativa original porque había cambiado la situación o que resultara imposible averiguar su significado original porque no se conocía ya el contexto histórico de su primera utilización. Para una nueva aplicabilidad de las parábolas, se las acomodó a nuevos objetivos. La alegoría penetró en gran medida en algunas parábolas; a otras se las coloca al servicio de la parénesis de la comunidad. A esto hay que añadir que en la apocalíptica judía se conocía el enigmático *maschal*, que requería una explicación. Tendremos que ver el enjuiciamiento diverso de la tradición de las parábolas en conexión con la penetración de ideas apocalípticas en la tradición sinóptica.

El círculo de los discípulos es receptor destacado del misterio del reino de Dios, como da a entender el antepuesto «a vosotros». Sólo aquí aparece éste en unión con un misterio. El *logion* de Marcos apunta a un misterio determinado, mientras que Mt 13, 11 par hablan de misterios. El lenguaje es apocalíptico y predestinacionista. En los escritos apocalípticos y qumranianos se habla frecuentemente de misterio¹⁴⁶. Estos se refieren principalmente al tiempo final o a las cosas preparadas por Dios para el final de los tiempos, que todavía permanecen ocultas, pero también a la creación. La soberanía de Dios queda reservada para el final de los tiempos. Al final se revelará en toda su grandeza. En el tiempo presente sólo puede estar como misterio o velada. Por eso hay que emplear la expresión *μυστήριον τῆς βασιλείας* para aludir a su presencia todavía no revelada que se da con la actuación de Jesús. Si hay que presuponer esta interpretación ya

144. Diversos manuscritos corrigen (D Θ φ it), bajo la influencia de las referencias paralelas, la complicada designación de los que interrogan y ponen «sus discípulos».

145. Cf. Marxsen (nota 142) 21-23.

146. Cf. G. Bornkamm, ThWNT IV, 820-823; Gnilka, *Verstockung*, 155-185.

para la palabra anterior a Marcos, la implicación cristológica del reinado de Dios en Marcos se articula porque Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios. Por consiguiente, es atinado hablar del misterio mesiánico o del misterio del Hijo de Dios¹⁴⁷. Esta visión se da a los discípulos como regalo de Dios. Esto no significaba que ellos no pudieran oponerse a esa visión y que no tuvieran necesidad de superar su incredulidad. Por el contrario, su inteligencia dura y su torpeza, subrayadas por Marcos, dan a entender que el misterio divino supera la capacidad de comprensión humana.

A los discípulos se contraponen «aquellos que están fuera». La separación espacial se amplía hasta la espiritual. Ya en el judaísmo, la expresión designa a los no pertenecientes a la comunidad¹⁴⁸. En este sentido la emplea también Pablo (1 Cor 5, 12; 1 Tes 4, 12; Col 4, 5). Marcos no tiene presentes a los incrédulos de su tiempo¹⁴⁹, sino a aquellos que se negaron a recibir el mensaje en tiempos de Jesús, a los judíos. Esta orientación sugiere la cita de Isaías que viene a continuación y también el hecho de que el evangelista se muestra interesado en otros lugares por el problema de Israel (7, 1-23; 12, 1-12). Por consiguiente, no se le puede acusar de sectario. El secreto mesiánico¹⁵⁰ existe sólo hasta la cruz. No se lo desvela en las parábolas. Si Marcos refiere el *logion* 11 b a las parábolas no significa que lo haya interpretado mal¹⁵¹, sino que lo interpreta a su manera. ¿Qué relación existe entre parábolas y secreto mesiánico? Bornkamm¹⁵² indica la dirección correcta: «De hecho se vela este misterio mediante las parábolas y no precisamente por su oscuridad o complejidad, sino... precisamente a causa de su simplicidad. Porque un sembrador sale a sembrar, y a nada más. Y esto significa el mundo nuevo de Dios»¹⁵³. Sin conocimientos sobre la mesianidad de Jesús, es imposible desentrañar el sentido de las parábolas porque en su obrar viene el reinado de Dios (cf. 1, 15). La complicación cristológica de la concepción que Marcos tiene de las parábolas se halla en el paso de la predicación de Jesús sobre el reino a la proclamación de Cristo por su comunidad. Un ejemplo sencillo puede aclarar lo que queremos decir: el rey David no llega a entender la parábola de Natán sobre el pobre y el rico hasta que no cae en la cuenta de que él se encuentra en medio de la historia

147. Para las diversas concepciones, cf. el excurso 8.

148. Billerbeck II, 7.

149. Así interpretan los representantes de una interpretación histórico-redaccional consecuente: Marxsen (nota 142) 23-25; Suhl, *Funktion*, 149. Con ello tal vez se depreciaría la intención del evangelista.

150. Cf. excurso 7.

151. Esta es la opinión de Jeremias, *Gleichnisse*, 14.

152. ThWNT IV, 825.

153. Cita de Schniewind.

(2 Sam 12, 1-13). El sentido de las parábolas sólo se le descubre a aquel que cae en la cuenta de que ellas tienen que ver con el mesías Jesús. Dios es el que tiene que dar este conocimiento. Porque sin ese conocimiento todo (τὰ πάντα) resulta altamente enigmático, las parábolas se convierten en caso paradigmático de que la actuación de Jesús no fue entendida.

El «a aquellos que están fuera» de Is 6, 9 s entra en vigor cuando Dios se les escapa. Se ha discutido mucho sobre el significado de la partícula copulativa (ἵνα) ¹⁵⁴. Puesto que se describió en 11 una actuación de Dios que se regala y se rehúsa, la discusión no tiene finalmente mucho sentido. Los linderos están trazados. Las amenazadoras palabras del profeta sobre el endurecimiento de Israel hacen acto de presencia. La expresión se aproxima al esquema promesa-cumplimiento. Puesto que se toca el problema de Israel y el fracaso de la actuación de Jesús en Israel, será importante preguntar si se abre una perspectiva a la conversión del pueblo. Tal podría ser el caso, si la última frase (μήποτε) admite esto. El Targum, en cuyo texto se basa la cita, suaviza: «Tal vez se convierta y entonces tendrá curación» ¹⁵⁵. La afirmación de endurecimiento ofrecía dificultades teológicas ¹⁵⁶. Sin embargo en el contexto de Marcos se pone punto final a la historia de Israel. Se ha perdido la oportunidad de obtener el perdón. El lugar de Israel es ocupado por la comunidad de Jesús, cuyo núcleo son los doce. Ella está abierta a todos. Con ello, el *logion* 11 s es más que una interpretación marcana de la parábola del sembrador ¹⁵⁷. Pero su proximidad recuerda que las decisiones de Dios no son producto de la arbitrariedad.

154. Al ἵνα se atribuyó sentido causal (Lohmeyer; Klostermann), consecutivo (A. Charue, *L'incrédulité des Juifs*, Gembloux 1929, 139 s), final (Schmid, Cranfield; M. Hermaniuk, *La parabole évangélique*, Brügge 1947, 310), explicativo (Lampe * 142) y el sentido «para que se cumpliera» (Jeremias, *Gleichnisse*, 13; Marxsen [nota 142] 25).

155. Con la mirada puesta en el Targum interpretan suavizando la cosa Jeremias, *Gleichnisse*, 13; Marxsen (nota 142) 25; Suhl, *Funktion* 150. El Targum lee en el lugar de *dilemma* un término polisémico que el Targum interpretó en el sentido de «tal vez, a menos que». Marxsen y Suhl ven el presente del evangelista, no la problemática de Israel. Black, *An Aramaic Approach*, 215 s, sostiene la opinión de que Mc depende de una fuente aramea, pero que, con su texto, ofrece una interpretación diferente. Lampe * 143-146 entiende μήποτε como μή, dubitativo que introduce una pregunta indirecta. Pero ya Jülicher, *Gleichnisreden* 1,131, señaló que si se mitigara μήποτε, la palabra de Isaías se convertiría en un sorprendente sí y no. Lampe construye su interpretación sobre su manera de entender ἵνα, a la que dio sentido explicativo. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 31963, 129 (ed. casto citada), se declara partidario de la concepción, perfectamente posible, de que la frase -μήποτε esté coordinada -no subordinada- a la frase ἵνα, y que repita a ésta con otras palabras.

156. Cf. las interpretaciones rabínicas en Billerbeck I, 662 s. Llegan hasta la opinión del Seder Elij R 16 (82), según la cual el profeta interpretó equivocadamente la respuesta divina y le atribuyó el sentido contrario al que tenía.

157. Así Marxsen (nota 142) 24; Lampe * 149.

Juicio histórico

El *logion* 11 s se debe a una situación de la comunidad sensible a ideas apocalípticas y sostenida por una conciencia elitista. Resulta ya inexplicable como palabra de Jesús a causa de su carácter misterioso y de su avanzada reflexión escriturística 158. En Marcos tenemos que verla en unión con aquellos lugares que se relacionan igualmente con la incredulidad de Israel, así como también con la confesión mesiánica de Pedro y con la confesión del centurión al pie de la cruz. Porque para nuestro evangelista, el confesar incluye más que la formulación de un conocimiento.

7. Excurso: EL SECRETO MESIÁNICO

El descubrimiento del *secreto mesiánico* en el evangelio de Marcos (en conexión con 4, 11) se debió al trabajo innovador de W. Wrede 159. Para Wrede, este secreto no está anclado en la vida del Jesús histórico, sino que es una construcción dogmática. Se compone de tres elementos: de los mandatos de guardar silencio dados a los curados, a los demonios y a los discípulos, cuyo cumplimiento resulta frecuentemente imposible; de las repetidas observaciones sobre la incomprensión e incredulidad de los discípulos así como del adoctrinamiento en parábolas como una forma de adoctrinamiento pensada para el pueblo. Los tres elementos constituyen un concepto unitario y cerrado. Sin embargo, Wrede opina que la teoría del secreto, a causa de los diversos momentos en los que aparece en Marcos, no fue obra del evangelista, sino que existía ya con anterioridad a él. A Marcos le corresponde sólo una participación importante en su presentación 160. La teoría tiene como objetivo armonizar la actuación y vida de Jesús, que no habría sido mesiánica, con la fe pascual de la comunidad en el mesías Jesús. El mandato de guardar silencio en 9, 9, obligatorio hasta la resurrección de Jesús, se convierte en clave de la interpretación. De diversas maneras se ha modificado la presentación de Wrede; en parte se la ha rechazado, pero ha influido de manera terminante en la exégesis del evangelio de Marcos hasta nuestros días. La rechazan aquellos investigadores que quieren situar el secreto mesiánico exclusivamente en la vida del Jesús histórico. Así, según O. Cullmann 161, que se refiere únicamente a 8,30, Jesús se habría mostrado muy reservado respecto al título de Mesías. Según V. Taylor 162, Jesús no quiso hablar de su dignidad mesiánica antes de su pasión. Y J. Schmid resume: «Por consiguiente, Jesús no podía en modo alguno presentarse ante los judíos con el mensaje de que él era el Mesías sin provocar una radical interpretación equivocada de su misión y persona y sin ocasionar el peligro de un movimiento político y la intervención de los romanos» 163. Para E. Sjöberg 164, el secreto mesiánico radica en la idea apocalíptica del Hijo del hombre oculto. Tuvo pues que practicarse si, según la espera judía del Mesías-Hijo del hombre, éste cO'llenzó a actuar en la tierra ya antes del final de los tiempos. De manera similar juzga E.

158. De manera distinta Kirkland· 20 s; Moore· considera v. 12 como un dicho irónico de Jesús e interpretado equivocadamente por sus oyentes.

159. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 21913, reimpresión Gottingen 1965.

160. 145.

161. *Petrus*, Zürich 21960,199 s.

162. 122-124.

163. 157.

164. *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955.

Lohmeyer ¹⁶⁵, pero añade que el desvelamiento definitivo del misterio del Hijo del hombre no se producirá hasta la parusia de éste. Para R. Bultmann ¹⁶⁶, el secreto mesiánico resulta de la intención de unir el kerigma helerustico del Hijo de Dios descendido a la tierra con la tradición de Jesús que se narra. La teoría del secreto es, por ello, más que un fenómeno puramente literario. Su presupuesto fundamental es que en todas las palabras que se atribuyen a Jesús habla aquel que está presente ahora en la comunidad y al que ésta reconoce en la fe y en el culto como su Mesías y Señor. M. Dibelius ¹⁶⁷ y T. A. Burkill ¹⁶⁸ descubren una preocupación apologetica en el procedimiento de Marcos, al que contemplan desde el punto de vista literario. Pretende explicar la incredulidad del pueblo de Israel. Israel no podía reconocer a Jesús porque su dignidad mesiánica era un secreto divino; por consiguiente, predispuesto en el plan de Dios. La problemática coincide con Rom 9-11. H. J. Ebeling ¹⁶⁹ trata de entender el secreto mesiánico como un medio estilístico orientado completamente al lector del evangelio. Sirve en último término a la revelación de la gloria de Jesús y quiere dar a entender al lector cuán grande es la revelación cristiana de la que se le hace partícipe. E. Haenchen ¹⁷⁰ interpreta de manera completamente peculiar la tendencia al encubrimiento. En el lugar de los relatos de apariciones pascuales, que habían perdido toda su fuerza ya en el tiempo de Marcos, este evangelista coloca narraciones de milagros concebidas como relatos de epifanía, con lo que anticipó la fe pascual al tiempo del Jesús terreno. Pero esto hizo necesario su encubrimiento. G. Strecker ¹⁷¹ sitúa el secreto mesiánico en un marco histórico-salvífico. Esto significa, por una parte, que la historia del Jesús terreno no descansa en sí misma sino que está orientada hacia su entronización como Kyrios. Por otra parte, explica que la proclamación de la Iglesia continúe la predicación de Jesús, que en su tiempo sólo fue posible como proclamación oculta. Para E. Schweizer ¹⁷², la intención de encubrimiento se entiende desde la cruz. La cruz está plantada en el centro de la cristología de Marcos. A la teología de la cruz pertenece, igualmente, la idea de que el camino de Jesús es el camino de su seguidor. El secreto hace claro que la revelación de Dios en Jesús no puede entenderse sino en el camino del seguimiento y, por consiguiente, sólo después de la pasión del Hijo del hombre. Si los autores mencionados hasta ahora partían de la homogeneidad de un concepto de Marcos, U. Luz ¹⁷³ presta mayor atención al elemento de crítica de la tradición. Desde el punto de vista de procedencia, distingue él entre secreto del milagro y secreto mesiánico. El evangelista crea una unidad llena de tensión con ambos y trata de superar desde la cruz la concepción de Jesús como un θεῖος ἀνὴρ, enraizada en los relatos de milagros. S. Brown ¹⁷⁴, por el contrario, desearía trazar diferencias entre dos misterios paralelos en el evangelio de Marcos. Al primero llama, partiendo de 4, 11, el misterio del reino de Dios, relacionado con los múltiples adoctrinamientos especiales existentes en Marcos. El segundo es el secreto mesiánico propiamente dicho, relacionado directamente con la persona de Jesús y articulado en los mandatos de guardar silencio dirigidos a los demonios y a los discípulos. Para H. Räisänen ¹⁷⁵ se presenta de manera tan llena de contradicciones lo que se llama el

165. *Galilia*, 87.

166. *Geschichte*, 371-373.

167. *Formgeschichte*, 225 s. Dibelius acuñó la expresión, que se hizo famosa, de Marcos como «Libro de las epifanías secretas» (232).

168. *Revelation*, 69.

169. *Messiasgeheimnis*, *passim*.

170. *Weg*, 91, nota 3.

171. *Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium*, en *Studia Evangelica* III. Teil 2, 1964 (TU 88) 87-104, aquí 103 s.

172. *ZNW* 56 (1965) 1-8, aquí 7 s.

173. *ZNW* 56 (1965) 9-30.

174. «*The Secret of the Kingdom of God*» (*Mark* 4, 11): *JBL* 92 (1973) 60-74. Pesch I 240 se adhiere a la posición de Brown.

175. *Das «Messiasgeheimnis» im Markusevangelium*, Helsinki, 1976.

secreto mesiánico de Marcos que este autor estaría dispuesto a hablar de él sólo de forma muy concreta y se limitaría a los mandatos de guardar silencio dados a los demonios y en 8, 30. De esta manera llega él a una crítica fundamental de la historia de la redacción y aconseja volver a la historia de las formas ¹⁷⁶.

La variedad de propuestas indica que el secreto mesiánico no puede reducirse a un denominador común y da entender que existen dificultades. En los detalles, Marcos depende en gran medida de sus tradiciones: él encuentra el milagro realizado a solas (cL 7, 33; 8, 23) igual que antes la interpretación de parábolas (4, 13-20) Y la incompreensión de los discípulos (cL 8, 33; 10, 37). Los motivos ya llevan consigo sus diversas intenciones y esto produce una imagen caótica. Sin embargo, el evangelista ha puesto sus acentos propios, que se encuadran en un esquema general. La gran mayoría de los mandatos de guardar silencio son atribuibles a su cuenta (cL los análisis). Esto vale de manera especial para el último de los mandatos de guardar silencio en 9, 9, que, *como último*, está dotado de una delimitación de tiempo. Merece consideración la diferenciación introducida por Luz entre los mandatos de guardar silencio en los relatos de milagros y los restantes. Los primeros son quebrantados en concreto repetidas veces (1, 44 s; 7, 36; cL 5, 19 s), así como existen relatos de milagros que no van acompañados por un mandato de guardar silencio (cL 2, 1-10; 3, 1-6; 10, 46-52). Esto resulta especialmente sorprendente en el sumario de 6, 53-56. A pesar de las repetidas prohibiciones, los milagros se divulgan. Es imposible detener la epifanía de Jesús que se realiza mediante ellos. El silencio impuesto, aunque no observado, significa, sin embargo, un bloqueo. Se ha dado a entender dónde radica su sentido mediante la orientación de los relatos de milagro a la idea de la pasión (a 2, 1-10; 3, 1-6; cL 3, 6) o al seguimiento, que es seguimiento en la pasión (10, 46-52). Idéntica orientación está clarísimamente presente en 8, 30-33; 9, 9-13, que es la que, en último término, determina la totalidad del evangelio. Con ello, la revelación alcanza su conclusión definitiva sólo al final, con la pasión y la resurrección ¹⁷⁷. Las órdenes dadas a los demonios y a los discípulos afectan directamente a la persona de Jesús, a la confesión de él, que se articula en títulos (3, 11; 8, 29 s; cL 9, 9 en unión con 7). También aquí se rompe el silencio (10, 49; 11, 10; 15,39), incluso Jesús mismo deja de respetarlo (14, 61 s; 15,2), pero sólo en el inmenso horizonte de la cruz. Marcos ha reelaborado profundamente la incompreensión de los discípulos (4, 13b.40; 6, 52; 8, 14-21; 9, 6.10.32; 10,32; 14, 40b). Aquí los discípulos aparecen de principio a fin como los que no comprenden, aunque la confesión mesiánica de Pedro indica un cierto progreso. Pero con él se desplaza el objeto de su falta de comprensión. Esta se concentra ahora en la idea de la pasión y resurrección (cL 9, 10) ¹⁷⁸. Puesto que el misterio tiene que ver con la revelación que afecta a la doctrina, actuación, pasión, muerte y resurrección de Jesús, podemos afirmar que su sentido es: la revelación que se dio en Jesús es inconclusa e interpretada equivocadamente antes de la pasión y de la resurrección. Una vez más se expresa esta inconclusión en la nota recogida al final del evangelio (16, 8). El final se ha redactado de manera que remita al principio, es decir, a Galilea. El secreto mesiánico se presenta como un medio literario que fue necesario a causa de la forma del evangelio creada por Marcos. La proclamación que tenía a Jesús por contenido y que ocupó el lugar de la predicación que él mismo llevó a

176. También Tagawa, *Miracles*, 154-185, se expresa críticamente respecto del secreto mesiánico. Confiere validez en este contexto sólo a la falta de inteligencia de los discípulos, que interpreta como crítica de Mc a los apóstoles de Jerusalén y a la familia de Jesús. Es decir, que lo interpreta desde la historia de la Iglesia. Para el conjunto, cf. la panorámica detallada en Räisänen (nota 175) 19-49; Minette de Tillesse, *Le secret*, 9-34. También G. Focant, *L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile*: RB 82 (1975) 161-185.

177. Sin embargo, no se identifica cruz y resurrección. Contra Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 109. ¿Piensa también esto Luz, ZNW 56 (1965) 27, cuando dice que Mc vio como una unidad profunda la crucifixión y la resurrección?

178. Otras buenas observaciones a este respecto, en Luz, ZNW 56 (1965) 24.

cabo, sólo fue posible después de la pascua. En el centro teológico de la predicación de Marcos están la cruz y la resurrección. Todo lo demás conduce hacia esa meta. A causa de la preferencia del evangelista por el título de Hijo de Dios, tal vez sería más recomendable hablar del secreto del Hijo de Dios. La diferencia no carece de importancia si queda claro que el secreto mesiánico representa una preocupación cristológica. Naturalmente esto tendrá consecuencias para la autointerpretación del discípulo y, por consiguiente, del cristiano, como subraya el motivo de la incomprensión de los discípulos de manera especial en relación con la idea de la pasión. El ser cristiano no se agota en el conocimiento de la fórmula justa de la fe, sino en la disposición a seguir el camino de la cruz. Por eso, sólo bajo la cruz se puede hablar desveladamente de que este hombre era Hijo de Dios (15, 39) 179.

8. EXCURSO: LA TEORÍA DE LAS PARÁBOLAS

La llamada *teoría de las parábolas* de Marcos tiene que ser tratada en conexión con el secreto mesiánico. Pero es aconsejable hacerlo por separado. La teoría afirma que, para Marcos, las parábolas son discursos enigmáticos. Como tales sirven a la finalidad de encubrir la verdad para lanzar el juicio de endurecimiento sobre el pueblo obstinado. La parábola fue al principio una manera de hablar esclarecedora. Se indican diversos factores que contribuyeron a que las parábolas llegaran a entenderse como enigmas. 1. Se perdió la situación original de muchas parábolas. Dado que la parábola se refiere muchas veces a situaciones concretas, el desconocimiento de éstas tenía que hacer problemática su comprensión. 2. En la tradición de las parábolas penetran alegorías. Ellas elevan la parábola a un nuevo nivel de comprensión, sirven a su actualización, pero terminan por oscurecer su sentido original. 3. Muchas parábolas son utilizadas como instrumento para la parénesis y sufren la reinterpretación correspondiente. 4. En el entorno judío, especialmente en la literatura apocalíptica, existía el *maschal*, una forma del lenguaje simbólico que requería siempre una explicación. De lo contrario era ininteligible. Lo mismo hay que decir acerca de los sueños e interpretaciones de sueños transmitidos por la literatura helenística. En muchas tomas de postura nuevas se interpreta de manera distinta o se pone en entredicho la teoría de las parábolas de Marcos, considerada hasta hace poco como *opinio communis* de los exegetas. Indicamos ya anteriormente la concepción de S. Brown. Según este autor, el fin de las parábolas es de intención didáctica y debe mantenerse alejado del secreto mesiánico. E. Schweizer percibió una irreconcilable contraposición entre el misterio comunicado a los discípulos y la incomprensión de los discípulos, acentuada por Marcos. Sin embargo, se esfuerza por lograr una armonización dentro de Marcos. Y ésta le parece posible desde 4, 33 s. La parábola es el único medio de comunicación adecuado para los hombres, pero como discurso simbólico conserva la fundamental inaccesibilidad de Dios. El que se ofrezca solución y adoctrinamiento especial a los discípulos indica simplemente que el intento, emprendido con las parábolas, de hablar abiertamente de lo fundamentalmente inaccesible, se lleva a cabo de manera más consecuente aún en los discípulos. Para Marcos «todos están predestinados a la ceguera y todos llamados al conocimiento» 180 Para H. Räisänen 181, al que sigue M. Haubaut 182 en gran medida, se dan otras contradicciones internas en Marcos, además de las apuntadas por Schweizer. El hablar en parábolas generalmente no sería hablar en enigmas, sino arma de combate de Jesús en la confrontación con sus adversarios. Los discípulos aparecerían en Marcos en roles diversos: como portadores de la tradición

179. Es de tener en cuenta la forma de pretérito: *ὁὶς θεοῦ ἦν*.

180. ZNW 56 (1965) 4-7, aquí 6.

181. (Nota 175) 50-56.

182. RTL 4 (1974) 454-461.

apostólica y como prototipos del hombre que no entiende. Como no puede negarse en 4, 11 s la concepción de las parábolas como enigmas ni el que produzcan obstinación, Räisänen se decide a atribuir ese estado de cosas complejo a un estrato anterior a Marcos, y que representa en el segundo evangelio un cuerpo más o menos extraño e indica que Marcos ha recogido numerosas tradiciones. W. Marxsen¹⁸³ interpreta el evangelio kerigmáticamente y también 4, 11 s como alocución dirigida a la comunidad de Marcos. El secreto mesiánico aparece ahora, en el momento presente, concretamente en la predicación, y no será iluminado definitivamente hasta la parusia. Si la predicación no llega hasta los que «están fuera», es decir, a los que se encuentran fuera de la comunidad, es una indigencia que es preciso constatar, dado que se la presupone. De una teoría de Marcos sobre las parábolas puede hablarse tan sólo como una afirmación acerca de la predicación en el tiempo del evangelista. Como esto complica el concepto en gran medida, convendría dejarlo de lado. A. M. Ambrozic¹⁸⁴ amplía el cuestionamiento. Para él, las parábolas son más que aleccionamiento e instrucción. Son, como discursos proféticos, el alumbramiento de una situación nueva. Las preguntas de los discípulos y las respuestas de Jesús estarían orientadas a ello.

Además, se puede hablar de una interpretación de la parábola que es peculiar de Marcos y a la que amplía teológicamente. La dialéctica de los diversos roles de los discípulos, portadores de las tradiciones normativas de Jesús, ejemplos de la falta de comprensión humana frente a la revelación divina, le ha sido dada al evangelista, pero fue ampliada por él. Esto es indudablemente claro por lo que se refiere a la falta de comprensión de los discípulos. Para el significado positivo hay que recordar la elección de los doce (3, 13: «Los llamó hacia él, a los que él quiso»¹⁸⁵), la vocación de los discípulos 1, 16-20 (comienzo de la actividad pública de Jesús), 16, 17 en unión con 14,28 (el Resucitado junta de nuevo a los discípulos). En conexión con 4, 10-12, la inclusión de los doce proviene indiscutiblemente del evangelista Marcos. Esta puede haber sucedido únicamente con miras al misterio del reino de Dios, garantizado por él mismo y que tiene que estar destinado a ellos. Por consiguiente, la dialéctica de 4, 11 y 13b no supone contradicción alguna, sino que responde a una intención. Marcos destaca el carácter de gracia de la revelación y del llamamiento. Sólo Dios puede vencer el corazón humano endurecido. En Marcos se da sólo un misterio del reino de Dios (contra S. Brown). No es convincente la utilización que este autor¹⁸⁵ hace de Mt 13, 11; Lc 8, 10-que hablan de misterios- para interpretar Mc 4, 11. El secreto de Marcos ha sido concebido cristológicamente (situación distinta era la de la fuente) y constituye el paso de la predicación de Jesús acerca del reino a la predicación de Cristo eclesial. Los numerosos adoctrinamientos especiales de los discípulos (4, 14-20; 7, 17-23; 9, 28 s; 10, 10-12) están enraizados en la catequesis de la comunidad, de cuya tradición echa mano Marcos. Pero no sirven de gran ayuda para determinar el contenido del misterio. La teoría de las parábolas valoriza el lado negativo del secreto mesiánico¹⁸⁶ Esta no se refiere a los oyentes que se ponen en actitud de rechazo en el tiempo del evangelista. ¿Cómo concibe Marxsen que el secreto mesiánico está presente en la predicación actual de la comunidad? La teoría, en su aspecto negativo, se refiere, más bien, al problema de Israel. No puede ser fruto de la casualidad el que Marcos conciba los discursos mayores de Jesús en público -ciertamente son muy contados- como discursos *ἐν παραβολαῖς* (= en forma de parábola) (3, 23; 4, 2; 12, 1)¹⁸⁷ Cuando se dice de los adversarios que tienen un cierto conocimiento del discurso en parábolas (12, 12) no se trata de un conocimiento para la salvación. Marcos está interesado por el problema de Israel. En repetidas ocasiones criticó fuertemente la piedad judía (7, 3 s; 11, 12-18; 12,29.33 s). La tradición de Isaías utilizada por él en 4, 12 apunta en

183. (Nota 142) 24-26.

184. CBQ 29 (1967) 220-227.

185. (Nota 174) 66.

186. Aquí hay que referirse a Dibelius y Burkill.

187. Cf. GniJka, *Verstockung*, 64-86.

esta dirección 188, al igual que la conclusión de los malos viñadores (12, 1-12). Los discursos en parábolas de 3, 23 ss; 12, 1 ss se dirigen a los adversarios; el de 4, 2 ss, al pueblo. Con los proverbios recogidos en 4, 21-25, a los que Marxsen ha calificado atinadamente como *meschalim*, ha configurado Marcos las restantes parábolas del capítulo 4 y las ha incluido en la temática de un encubrimiento transitorio expresada en 4, 21 s¹⁸⁹ En una cierta contraposición con esto están las repetidas observaciones de que Jesús enseñaba al pueblo sin determinar más detalladamente el contenido de la enseñanza (1, 21 s; 2, 13; 6, 2.6.34). El pueblo aparece como la audiencia vuelta hacia Jesús, permanece indiferente, es presa de la sorpresa o del horror a causa de su doctrina (1, 22; 11, 18), pero no llega a la fe. Puede trazarse una distinción entre el pueblo y sus dirigentes (12, 38). Jesús se preocupa amorosamente por la multitud (especialmente 6, 34). La última aparición de la multitud presenta a ésta de manera negativa. Ellos rechazan a su Rey (15, 8-15). El carácter encubridor de las parábolas debe determinarse en el marco del secreto mesiánico. Si Dios no desvela el misterio, la multitud no entenderá tampoco las parábolas, como tampoco llega a comprender toda la actuación de Jesús. La palabra predicada por las parábolas (4, 33) no puede separarse de la palabra que contiene la cruz y la resurrección (8, 32a)¹⁹⁰. El que a los discípulos faltos de inteligencia se les conceda un nuevo comienzo después de pascua, mientras que al pueblo de los judíos se le priva de su papel de pueblo de Dios, se fundamenta en la voluntad de Dios, pero también está motivado por la culpa humana. Ambas cosas se presentan unidas en los relatos de parábolas. La culpa pesa sobre los dirigentes del pueblo (4, 12 Y 3, 29; 12, 1-12)¹⁹¹ La transmisión del secreto a los doce apunta, en unión con 4, 21 s, al futuro. La predicación misionera después de pascua, que se presenta en *matthei* (cr. 8, 32), se dirige a los gentiles y a los judíos.

5. *Explicación de la parábola del sembrador confiado* (4, 13-20)

13 Y les dice: «¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo entenderéis todas (las restantes) 192 parábolas? 14 El sembrador siembra la palabra. 15 Los que están a lo largo del camino donde se siembra la palabra son aquellos que, cuando la oyeron, viene Satán y les lleva la palabra sembrada en ellos. 16 Y éstos se asemejan a los sembrados sobre el pedregal: cuando han escuchado la palabra, la reciben inmediatamente con alegría. 17 Pero no tienen raíz alguna en sí mismos, sino que son inconstantes. Viene tribulación o persecución a causa de la palabra y se escandalizan. 18 Y otros son los sembrados entre los abrojos. Estos son los que oyeron la palabra, 19 pero las preocupaciones del mundo, la seducción de las riquezas y las demás concupiscencias les invaden,

188. Cf. *supra*, la interpretación.

189. (Nota 142) 21.

190. Cr. Horstmann, *Studien*, 118.

191. Los doce aparecen así también en 4, 10-12 como los fundadores del nuevo pueblo de Dios. Para el conjunto, cL también P. Merendino, «*Ohne Gleichnisse redete er nicht zu ihnen*». *Zu Mk 4,1-34*, en *Homenaje a J. Prado*, Madrid 1975,341-371; G. Haufe, *Erwägungen zum Ursprung der sogenannten Parabeltheorie des Markus 4,11-12*: *EvTh 32* (1972) 413-421.

192. Para la traducción, cL *Bl-Debr* § 275, 3.

ahogan la palabra y ésta no da fruto. 20 Y aquéllos son los sembrados sobre tierra buena: escuchan la palabra, la reciben y producen fruto, el treinta, el sesenta y el ciento por uno».

Análisis

La pregunta, cargada de reproche, de que no comprenden la parábola presupone una correspondiente pregunta del círculo de los discípulos acerca del sentido de la parábola. Aquélla se encontraba, con la introducción «y les dice» (forma presente), ya en una fuente anterior a Marcos. En ella, la interpretación se habría unido inmediatamente a la parábola. Marcos, que cambió la pregunta en 10 (cf. *supra*) añade el segundo interrogante, que extiende la incomprensión a todas las parábolas restantes. La ampliación empalma claramente con v. 10 (*τὰς παραβολάς*) y muestra de esta manera su actividad redactora. Todavía hay que tener en cuenta la forma interrogante del reproche. Responde a la situación del círculo de *los* discípulos, a quienes se les debe ayudar a comprender.

La interpretación de la parábola se desvía lingüísticamente en tal medida de la parábola que debe atribuirse a otro estrato de la tradición. Es cierto que empalma perfectamente con aquélla, pero su vocabulario es el que se utiliza en la misión cristiana primitiva¹⁹³. Numerosas analogías se encuentran en el *corpus* paulino. En el punto central de la interpretación se encuentra la palabra. Con ella no se puede estar pensando en otra cosa que no sea el evangelio, la predicación cristiana. Según Marcos, Jesús predica repetidas veces la palabra (2, 2; 4, 33; 8, 32), pero sólo aquí aparece ella concretada en su predicación. Recibir la palabra (1 Tes 1,6; 2, 13; 2 Cor 11, 4), recibirla con alegría (1 Tes 1,6), padecer persecución a causa de ella (1 Tes 1,6; 2 Tim 2, 9), la palabra crece (Col 1,6; Hech 6, 7; 12,24; 19,20), suscita escándalo (1 Pe 2, 8) son formulaciones que fueron acuñadas en el lenguaje misionero. Si con estas observaciones se ha determinado el entorno lingüístico, así el tipo de explicación remite a similares procesos explicativos en la literatura apocalíptica como paralelo más próximo. Una de las notas características de esta literatura es que una imagen, un sueño o una visión permanezcan incomprensidos y sean explicados y aclarados previa la petición especial (Dan 7, 15-27; Hen et 40, 8-10; 43, 3 s; 46, 2 ss; 52, 3 ss, etc.; Herm s 5, 3, 1 s)¹⁹⁴. La

¹⁹³. La demostración convincente fue ofrecida por Jeremias, *Gleichnisse*, 75-77. Cf. ya Wellhausen. Es interesante que el «Evangelio de Tomás» conoce la parábola, pero no la explicación.

¹⁹⁴. Según K. Berger, *Zur Frage des traditionsgeschichtlichen Wertes apokrypher Gleichnisse*: NT 17 (1975) 58-76, la interpretación alegórica de la Escritura tiene su origen en la interpretación de los sueños (75). Cf. Klauck, *Allegorie*, 200-209.

trasposición de determinados rasgos narrativos a un nivel nuevo de comprensión debe calificarse como alegorización. En nuestro caso, ella no comprende todos los rasgos de nueva interpretación posibles, sino tan sólo determinados puntos elegidos. Así, por ejemplo, permanece inexplicado en parte el sembrador. La diferencia respecto de la apocalíptica consiste en que, en ésta, la imagen fue concebida desde el principio con la mirada puesta en la explicación, mientras que aquí la explicación de la parábola tiene lugar con posterioridad. Su intención apunta a actualizar el mensaje de la parábola. El evangelista tomó la explicación tal como la encontró en la fuente, sin someterla a nuevo tratamiento. Sólo el contexto señala sus intenciones ¹⁹⁵.

Explicación

El círculo más próximo a Jesús, con los doce, recibe la explicación. Aunque son censurados a causa de su incompreensión, se da a entender que la gracia debe superarla. Como cuestionados se les interpela para que colaboren y lleguen a comprender. Se les exhorta a actuar con Jesús o a continuar su obra (3, 14 s; 6, 7-13) ¹⁹⁶.

La explicación trata de la suerte de la palabra. No es necesario decir quién es el sembrador. Son todos aquellos que se han entregado a la predicación: primeramente Jesús, después todos los predicadores y misioneros que actúan siguiendo sus huellas. Ya la primera frase se apresura a tratar de la palabra proclamada, a la que se alude con la imagen de la simiente esparcida. En la conexión, en parte exacta, con el relato de la parábola se describe la triple siembra infructífera y al final la semilla que produce fruto. Más importante que las coincidencias con la parábola son los rasgos más desarrollados de la explicación narrativa. Sorprende que se conceda a la fracasada actividad del sembrador-predicador mayor espacio que en el modelo. Se habla cuatro veces de lo sembrado (es decir: semilla) en lugar del *ἔπαισεν* en la parábola. Es de tenerse en cuenta aquí la incongruencia de que se alude, por una parte, a la palabra que se siembra en los hombres y por

¹⁹⁵. Según Gerhardsson, NTS 14 (1967/68) 181 s. Marcos vulgarizó la explicación, introdujo a Satán, suprimió *καρδία*, conformó el plural. Pero el malo o demonio aparece también en las referencias paralelas. El singular en Mt 13, 19 ss (*παντός, οὄτος*) debe ser considerado como redaccional. Es cuestionable si en Mt se trata de cuatro formas de escuchar y no de cuatro clases de oyentes, como ha afirmado G.

¹⁹⁶. cf. Grundmann: «La iglesia primitiva tuvo conciencia de la peculiaridad de la instrucción de los discípulos y permite reconocer que en tal instrucción de los discípulos se trata de seguimiento y de conducción de hombres». Según Marxsen (cf. *supra*, nota 142) 23, la instrucción especial de los discípulos significa la autorización para explicar la tradición de manera vinculante, «simultáneamente para decidir *ex cathedra de fide vel moribus*». Lohmeyer desearía trazar una diferenciación en 13 entre *γινώσκειν* (conocimiento a través de la experiencia o adoctrinamiento) y *εἰδέναι* (conocimiento mediante inspiración o conocimiento propio).

otra parte a los hombres que parecen ser sembrados. Pero también esto tiene su correspondencia en la apocalíptica. Así, se dice en 4 Esd 9,31: «Yo siembro hoy mi ley en vosotros, en vosotros produce ésta fruto y mediante ello alcanzaréis grandiosidad eterna». Y 4 Esd 8, 41: «y como el labrador siembra en la tierra muchas semillas y planta cantidad de plantas, pero no todo lo sembrado florece ni todo lo plantado echa raíces, de igual manera no todos los que han sido sembrados en el mundo alcanzan salvación». Es claro el tono predestinacionista de estas afirmaciones. En la explicación de la parábola se menciona cuatro veces el escuchar, pero con la diferencia de que sólo en el cuarto caso se utiliza el presente. Donde la palabra produce fruto, la escucha de la palabra es permanente. El tiempo dominante de la explicación —en contraposición con la parábola— es el presente. No es una descripción del mundo sino una crítica.

Para explicar la carencia de frutos de la predicación se apunta primero a causas que actúan desde fuera. En los primeros, Satán roba la palabra que encontró cabida en los hombres. Satán tiene, pues, la posibilidad de influir en el interior de los hombres. Tal vez la explicación evita el término «corazón» (a diferencia de Mt 13, 19 par), para indicar que la palabra no penetra en lo profundo. En los segundos existe al principio disposición alegre, pero su postura de fe no dura mucho. Son hombres inconscientes y cambian de humor a las primeras dificultades. Tal vez la infrecuente palabra *πρόσκαιρος* 197 quiere significar que se dejan llevar por la corriente. La semilla que no puede echar raíz es una imagen que describe adecuadamente esta postura. Tribulación y persecución, que la comunidad había experimentado ya, hacen que la vida de fe de tales personas se vaya a pique. En los terceros, las intranquilidades interiores son las causantes de la caída. Las ansiosas preocupaciones de la vida sofocan la palabra. La explicación utiliza la palabra *εόν*, término propio de la apocalíptica y que designa estos tiempos malos 198. La seducción o el engaño 199 de la riqueza y las restantes concupiscencias 200 hacen que la palabra se pierda también. Ya en tiempos muy tempranos se reconoció la riqueza como gran impedimento para una vida de acuerdo con la palabra: «Ellos tienen fe, pero también riqueza de este mundo. Cuando llega la tribulación, entonces niegan a su Señor por salvar su riqueza y sus

197. Según Passow, s. v. la palabra significa en primer lugar: en el tiempo oportuno, justo, pertinente; con posterioridad: temporal, momentánea, breve.

198. Cf. Kuhn, *Sammlungen*, 117, nota 97. En lugar de «preocupaciones del εόν», O © leen, simplificando, «preocupaciones de la vida».

199. Según Bauer, *Wörterbuch*, s. v., *ἀπάτη* puede tener ambos significados.

200. Idéntica comparación utiliza Filón, *LegAll*, 3, 248: «Pero, ¿qué otra cosa crece y florece en el alma del necio sino las pasiones que punzan y hieren? A éstas llama simbólicamente abrojos la Escritura» (Gén 3, 18).

negocios» (Herm v 3, 6, 5; cf. Mc 10,23 s). En los nombrados en cuarto lugar, la palabra, finalmente, da fruto ²⁰¹. Sólo en imagen se dice cómo se llega a esto y -prescindiendo de la recepción de la palabra- no se explica. Los frutos que produce cada uno son de diversa magnitud. El simbolismo de dar fruto puede designar en la terminología cristiana el fructificar para Dios (Rom 7,4) o, unido al conocimiento y a la acción (Col 1, 10), puede referirse a la vida presente, pero también a la situación del juicio al final (Herm s 4, 5,8)²⁰². Al final de la explicación no es seguro si se tiene presente el día del juicio o no. Sin embargo, se mide el valor de la vida cristiana en conjunto. Una vida tal tiene sentido cuando la palabra es eficaz y fructifica cada día y en la acción.

El sentido de la explicación de la parábola, fácilmente detectable en detalle, ¿se refiere al predicador o al oyente de la palabra? En otros términos: ¿es la explicación consuelo para el predicador que no debe ceder al desánimo en la predicación carente de fruto o exhortación al oyente para que se pregunte a qué grupo de oyentes pertenece? Las opiniones se encuentran divididas. Jeremias entiende la explicación como parénesis: «La explicación convierte la parábola en una exhortación a los conversos para que examinen la situación de su corazón y vean si han tomado en serio su conversión» ²⁰³. A esta interpretación se opondría el hecho de que el material simbólico no es muy apropiado para la parénesis. No pueden cambiarse las características del suelo. ¿O es ésta una dificultad que el exegeta de la parábola tuvo en cuenta? Kuhn ²⁰⁴ llama al mismo tiempo la atención sobre el hecho de que en la apocalíptica, cuya similitud con la parábola sorprende, la misión se limita al círculo interno y el objeto de la reflexión no abarca a aquellos que no pertenecen a la comunidad. Esto hablaría a favor de que la explicación, con su descripción minuciosa de cómo puede producirse la ausencia de fruto, quiere estimular a los predicadores y también a la comunidad, cuyo número es pequeño, a no dejarse vencer por el desaliento. Sin embargo, el tono parénéutico, que coincide con no pocas partes de la literatura epistolar neotestamentaria, habla a favor de la parénesis. Los oyentes de la interpretación tienen que examinar su *status* personal como creyentes en la comunidad. El tenor predestinacionista de la explicación está edulcorado en el sentido de un: *si non es praedestinitus, fac ut praedestineris*. Marcos desarrolló el

201. Schulz, *Stunde*, 152 ve la disposición al bautismo incluida en el producir fruto.

202. Cf. Kuhn, *Sammlungen*, 120 s.

203. *G/eichnisse*, 77. De igual manera Haenchen, *Weg*, 169, que cita la frase: «Cuádruple es el campo de labranza; hombre ¿cómo está cultivado tu corazón?»; Grundmann; Schweizer.

204. *Sammlungen*, 116-119.

carácter parénético al incluir los proverbios siguientes, de manera especial 24 s, en el contexto, como tendremos oportunidad de ver.

Historia de su influjo

Si se trazara una historia detallada del influjo de la parábola y de su interpretación, tendríamos, probablemente, conclusiones interesantes acerca de la predicación cristiana en el decurso de los siglos, pues la interpretación de las parábolas ha permanecido orientada prácticamente a la pastoral y la parábola del sembrador pertenecería a aquellos textos neotestamentarios que más fueron utilizados en la predicación. A ello contribuyó el que esta perícopa tuviera un lugar fijo en el calendario litúrgico (domingo de sexagésima). Si se trata de hacer un resumen de las tendencias manifestadas en la exégesis, se verá que éstas se identifican con aquellas que se habían hecho notar ya en la formación de la interpretación secundaria de la parábola: la parénesis y la alegoría. A esto se añade la tentación de llegar a una panorámica histórico-salvífica con la ayuda de la parábola. Con ello se pone de manifiesto un esfuerzo que se puede demostrar igualmente ya dentro de la tradición de determinadas parábolas sinópticas (de la manera más clara en la parábola de los malos viñadores Mc 12, 1-12 par; del banquete regio Mt 22, 1-10 cf. Lc 14, 16-24)²⁰⁵. De manera general puede afirmarse que en la interpretación se partió siempre de la explicación. Es decir, que la separación de parábola y explicación secundaria, y con ello el tratar de descubrir la parábola original, desligada de la explicación, no se ha emprendido hasta fechas muy recientes.

El interés por la interpretación histórico-salvífica se pone claramente de manifiesto cuando Teofilacto identifica al sembrador con Cristo, venido del regazo del Padre y cuando todavía Knabenbauer, siguiendo esa extendida concepción, ve esparcida la semilla sobre la tierra en la totalidad temporal del reino mesiánico (evidentemente en referencia a la Iglesia)²⁰⁶. Clemente de Alejandría ve a este sembrador activo desde el mismo momento de la creación del mundo²⁰⁷. En la especificación de los diversos tipos de oyentes, la fantasía campó a sus anchas. Y se presta consideración especialísima a los buenos oyentes, ya que este grupo apenas se describe en la explicación de la parábola. Por mencionar tan sólo un par de ejemplos al azar: Teofilacto piensa que «aquellos sobre el camino» son los que pretenden agradar a los hombres. Terminarían siendo pisoteados por los hombres²⁰⁸. Crisós-

205. Cf. Jeremías, *Gleichnisse*, 65-75.

206. Knabenbauer, *Me*, Paris 21907, 120; *Mt* 1, Paris 31922, 583.

207. *Strom*, 1, 7, 37 (GCS 52.24).

208. En Knabenbauer, *Me*, 121.

tomo traza una raya de separación entre el eón y la riqueza por una parte y las preocupaciones del eón y el engaño de la riqueza por otra. No serían nocivas las cosas en sí, sino la voluntad humana corrompida²⁰⁹. Salmerón describe la comparación de los abrojos con la riqueza: el hombre tiene dificultades para multiplicarla, temor para perderla y dolor cuando paga las consecuencias²¹⁰. Sea cual fuere la explicación fantástica del treinta, del sesenta y del ciento por uno de fruto -suele relacionarse con los diferentes estados dentro de la Iglesia, con la diversa seriedad ascética o con la desigual preocupación o esfuerzo por la palabra 211_ casi unánime es la afirmación de que ser cristiano no es ser cristiano de manera uniforme. Ocasionalmente se producen esfuerzos para captar mejor lo simbólico. Continuando en su esquema apocalíptico de pensamiento, Teofilacto concluye de la gran pérdida la conclusión de que sólo se salvarían pocos de los que fueron destinatarios de la predicación²¹². La pluralidad variada de las opiniones confirma una impresión uniforme: parábola y explicación fueron tomadas como texto «eclesiástico» que debía iluminar la situación propia. Sea cual fuere la crítica que deba expresarse con motivo de bastantes concepciones, parece haberse mantenido a través del tiempo el interés fundamental de la explicación.

6. *De la revelación de lo oculto y del regalo de Dios*
(4,21-25)

Jeremias, J., *Die Lampe unter dem Scheffel*: ZNW 39 (1940) 237-240; Lindskog, e., *Logia-Studien*: StTh 4 (1950) 129-189 (158-164); Bover, J. M., *Nada hay encubierto que no se descubra*: EstB 13 (1954) 319-323; Vaganay, L., *Existe-t-il chez Marc quelques traces du Sermon sur la Montagne?*: NTS 1 (1954/55) 193-200; Schneider, G., *Das Bildwort von der Lampe*: ZNW 61 (1970) 183-209; Klauck, *Allegorie*, 227-240.

21 Y les decía: «¿Acaso viene una lámpara para colocarla debajo del clemín o debajo de la cama? ¿No (más bien) para colocarla sobre el candelero? 22 Pues nada hay oculto sino para que sea revelado y nada se mantiene en secreto sino para que sea dado a la publicidad. 23 ¡Si uno tiene oídos para oír, oiga!» 24 Y les decía: «Atended a lo que escucháis. Con la medida con la que medís se os medirá y aún con creces. 25 Porque al que tenga, se le dará. Y al que no tenga, aun lo que tiene se le quitará».

209. En Knabenbauer, *Mt* 1, 581.

210. *Ibid.*

211. CL Cipriano, *De habitu virgo* 21 (eSEL 3/1, 202); Jerónimo, *In evo Matth*, lib. 2 (PL 26, 92); Teofilacto: PG 123,532. También Knabenbauer, *Mt* 1,584.

212. En Knabenbauer, *Mc*, 122.