



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 11

CB 116 SEMINARIO EN BIBLIA II

Gnilka, Joachim. “De la revelación de lo oculto y del regalo de Dios (4,21-25)”. En *El evangelio según San Marcos I*, 206-273.
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.

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; Lindeskog, 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.

.,Análisis

¹ Es opinión casi unánime que Marcos introdujo este doble grupo de dichos en el capítulo de las parábolas. De suyo no pueden designarse los dichos como parábolas. La fórmula introductoria *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* muestra la mano del evangelista. No es seguro si encontró ya los dichos reunidos ²¹³ o si los **juntó** él. Si nos inclinamos por la primera de las suposiciones, podría pensarse en dos pequeños grupos de dichos. A ello induciría la doble secuencia. Sin embargo, es más probable la segunda de las hipótesis. La estructuración del doble grupo, de manera especial la frase de argumentación al final de cada uno de los casos, habla a favor de la redacción de Marcos. La interpretación no hará sino reforzar esta suposición.

Además de en el par Lc 8, 16, puede encontrarse el símbolo de la lámpara también en Mt 5, 15/Lc 11, 33. Los diferentes contextos ponen de manifiesto que puede servir para expresar diversas intenciones. Su forma en Q, que Mt 5, 15 conservó mejor que Lc 11,33, podría haber sido ésta: «No queman (o encienden) una lámpara y la colocan bajo el celémín, sino sobre el candelabro y ella ilumina a cuantos se encuentran en la casa» ²¹⁴. Para nosotros, la pregunta es si Marcos se basa en una tradición propia *dellogion* ²¹⁵ o si cambió una redacción conforme a la tradición Q. Probablemente, la forma interrogativa proviente de él, porque responde a su estilo de instrucción de los discípulos. La configuración personificadora «¿viene la lámpara?» es, por el contrario, anterior a Marcos y presumiblemente un semitismo que significaría tanto como: «ninguna lámpara se trae» ²¹⁶. La ampliación «o bajo la cama» estropea el paralelismo, pero debe ser considerada como una añadidura anterior a Marcos ²¹⁷. La conclusión «e ilumina a cuantos se encuentran en la casa» pudo ser eliminada a causa de la transformación en pregunta. La forma más antigua podría haber tenido el siguiente perfil: «No se trae una lámpara para colocarla debajo del celémín sino sobre el candelabro para que ilumine a todos los que se encuentran en la casa». Las divergencias respecto de Mt 5,15 carecen de importancia. No es necesario presuppo-

213. Sospecha de Lindeskog· 157-160.

214. Cf. Schneider· 190.

215. Así Jeremías· 237.

216. Derivable de la forma *aphel* o *ithpaal* de *atha*. Cf. Doudna, *The Greek*, 106. Jeremías· 238 considera la personificación de objetos inanimados como típicamente semítica. En contra Schneider· 197 s, quien indica que existía esta posibilidad también en la grecidad clásica y vulgar y atribuye la personificación a Marcos. La preferencia que Marcos siente por *ἐρχεσθαι* no explicaría satisfactoriamente la forma desacostumbrada que tenemos aquí.

217. Según Schneider· 190 igualmente redacción de Mc. Marcos quería rechazar nuevas formas de esoterismo (!). Probablemente, la ampliación está condicionada por lo narrativo.

ner dos redacciones originales. Las ligeras variaciones pueden explicarse fácilmente debido a la transmisión oral ²¹⁸. El *logion* forma parte de las reglas de prudencia, que son comparables con Mc 2, 21 s.

El segundo dicho de lo oculto que viene a la luz del día parece haber sido un dicho que está en consonancia con las reglas de nuestra experiencia: «El sol da a luz al día». Su presencia en los evangelios se extiende también a par Lc 8, 17 y a la fuente de los dichos (Mt 10, 26/Lc 12, 2), y podemos encontrarlo también en el «Evangelio de Tomás» (*logion* 5) y en los papiros de Oxyrhynchos. Ofrece grandes posibilidades de utilización ²¹⁹. Tal vez se refiriera originalmente al juicio que descubrirá en el juicio de Dios todo lo que sucedió en lo oculto ²²⁰. La peculiaridad de la versión de Marcos radica en la forma final, que es secundaria respecto de Mt 10, 26 par y que es obra de Marcos. Mantener oculto algo con la intención de que se dé a conocer en un momento determinado nos parece singular, pero cuadra perfectamente con el secreto mesiánico del evangelista, que no tiene como destino el permanecer oculto para siempre.

Marcos introdujo la exclamación de v. 23 para indicar la importancia de lo que se está diciendo. La forma condicional «si uno tiene oídos» subraya el aviso.

Una nueva llamada de atención introduce el segundo grupo de dichos. Marcos señala el cambio de tema. Para él es importante el contenido de lo oído («lo que oís», par Lc 8,18: «cómo oís»). El tercer dicho, relacionado con la medición, tiene sus paralelos en Mt 7, 2 (advertencia contra el juzgar injusto) y Lc 6, 38 (llamamiento a dar con generosidad). Frente a ellos, resulta nueva la añadidura «y aún con creces». Proviene de Marcos ya que hace posible la siguiente frase motivadora y puede ser iluminada desde ésta ²²¹. El cuarto dicho motivador reproduce, en cuanto al sentido, como regla de experiencia, que los ricos serán cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres. Referido a una actuación de Dios adquiere en Marcos (y par Lc 8, 18), así como al final de la parábola de los talentos o de las minas (Mt 25, 29/Lc 19, 26), una significación distinta.

Marcos construye, pues, un grupo de dichos que él utiliza para lo que pretende decir. Para ello practicará intervenciones interpretativas

218. Cuando Vaganay * concluye de los datos de la tradición que Mc conoció la fuente, de la que Mt/Lc crearon el sermón de la montaña, va demasiado lejos.

219. POxy 654 n. 4 (Fitzmyer) ofrece la redacción más sorprendente: «Reconoce lo que está delante de ti. Y lo que te está oculto, te será desvelado. Porque nada hay oculto que no llegue a ser revelado y nada enterrado que no sea resucitado»). La primera parte coincide plenamente con Tho 5.

220. Cf. Tg Koh 12, 13 s: «Finalmente será dada a conocer por completo una cosa que quedó ocultada en el mundo») (concretamente en el juicio divino).

221. Cf. Mt 13, 12.

en el material del dicho que tiene ante sí. Simultáneamente tuvo en cuenta la forma de la composición, que se expresa en construcción paralela y en reforzamiento quiástico (exclamaciones).

Explicación

Al círculo de discípulos se le imparte ulterior adoctrinamiento que es continuación del que ha recibido ya. El símbolo de la lámpara nos introduce en la ordenada casa palestina, iluminada por una lamparilla de aceite hecha de arcilla 222. Se coloca esa lamparita sobre el portalampara de hierro con pie alto, desde donde ilumina el recinto de la mejor manera. El celemin es propiamente una medida para cereales que no faltaba en ninguna casa judía, entre otras razones porque era indispensable para medir los diezmos. Con este aparato se cubría la lámpara bien sea para impedir que la llama prendiera fuego a las vigas de madera o para apagar la luz. El extinguir la lámpara produciría un desagradable humo 223. La doble pregunta antitética sólo admite una respuesta afirmativa. Sería absurdo traer la lámpara para cubrirla inmediatamente, pues todo el mundo la coloca sobre el candelero. El meterla debajo de la cama no hace sino subrayar lo absurdo de tal medida. En el evangelio de Marcos, el símbolo ejemplifica el secreto del reinado de Dios confiado a los discípulos. La palabra del evangelio quiere iluminar el mundo como una luz 224. En la formulación personal «¿viene acaso la lámpara?», Marcos podría haber pensado en Cristo 225. El secreto mesiánico va unido a su persona. El dicho de lo oculto que penetra en la esfera pública fundamenta la palabra acerca de la lámpara. La repetición de la misma idea en dobles líneas paralelas sorprende especialmente para la doble frase final. En este lugar, Marcos acomoda el dicho a su raciocinio. Lo que está oculto fue escondido con la única finalidad de que termine por salir a la luz. Detrás de este secreto está Dios, que quiere revelar la mesianidad y filiación divina de Jesús en la cruz y en la resurrección. Y quiere darlos a conocer al mundo por medio de la proclamación del evangelio. Objetivamente, debemos ver el dicho relacionado con 9, 9: mandato de guardar silencio hasta un momento determinado. Dentro del capítulo de las parábolas, en el que siguen dos parábolas que tratan del reino de Dios, se puede tener en cuenta además el momento en el

222. Lc 11, 33 está pensando en la casa helenística, que tiene sótano.

223. cf. Jeremías * 238 s; Billerbeck 1, 238 s; K. Gallig, *Die Beleuchtungsgeriite im israelitisch-jüdischen Kulturgebiet*: ZDPV 46 (1923) 1-50.

224. E. Trocmé, *La formation de l'évangile selon Marc*, París 1963, 149, subraya atinadamente el carácter misionero del *lagian*.

225. Algunos testigos del texto corrigen: D it *ἀπτεται*: «es encendida»; W g sah *καίεται* «es quemada».

que desaparecerán definitivamente todos los velos y envolturas: cuando se revele definitivamente el reino de Dios. La fórmula de exclamación indica que es difícil comprender estas conexiones. Por eso será necesaria una atención mayor.

24-25 La segunda llamada de atención: «¡Atended a lo que escucháis!» tematiza el segundo grupo de dichos. En él, al igual que en 4, 13-20 se trata del oyente. En su encuentro con la palabra, éste experimenta la acción de Dios en sí. Dios se rige en su medida por la que utiliza el hombre. Pero ¿qué se quiere expresar con ello? ¿La atención del hombre que es recompensada con un conocimiento mayor? ¿La dedicación a la palabra a la que Dios reacciona con su gracia? ¿La compasión que provoca la misericordia de Dios? 226. En este contexto se debería pensar preferiblemente en el producir fruto, al que es invitado el oyente de la palabra. Aquí el oyente de la palabra es remitido a Dios. Y Dios regala a manos llenas; da mucho más de lo que se espera. Ahí se distingue el dicho de Marcos de los restantes dichos similares de la literatura rabínica que formulan el *ius talionis* 227. La motivación proporciona un dicho que tiene numerosos paralelos en la literatura sapiencial y apocalíptica: «Enseña al sabio y se hará más sabio todavía» (Prov 9, 9). «¡Vanidad a los vanos! ¡Plenitud a los plenos!» (4 Esd 7, 25) 228. El escuchar la palabra hace rico al que se abre. Por el contrario, se empobrece quien se cierra. La palabra juzga a los hombres. Por lo que respecta al dicho de la lámpara se ha pensado que Jesús lo habría referido a su propia persona en una situación en la que se le habría intentado convencer para que escapara del odio de los adversarios y se pusiera a salvo 229. En este orden de cosas se podría señalar que los profetas y maestros de la ley fueron calificados como lámparas 230. Pero esto no puede pasar de ser una suposición. Hay que contar con la posibilidad de que Jesús utilizara los cuatro dichos. Por su referencia contextual y situacional resulta casi imposible decir algo con seguridad acerca del significado que tuvieron en labios de Jesús. Lo más probable es que los dichos del segundo grupo estuviesen referidos al juicio.

226. Esto último menciona Grundmann, que reconoce como trasfondo posible la doctrina rabínica de la doble medida en la actuación de Dios: la medida del juicio y la medida de la misericordia.

227. Un proverbio dice: en la vasija en la que uno cuece será cocido. Material comparable en Billerbeck 1, 444-446.

228. bBer 55a: «Dios da sabiduría sólo a aquel que posee sabiduría». bBer 40a: «Entre los hombres sucede que un recipiente vacío admite algo, pero no un recipiente lleno. Pero en Dios no sucede así. En él, recibe un recipiente lleno, pero no uno vacío». Cf. Billerbeck 1, 660 s.

229. Jeremias • 240.

230. Schneider 193.

Resumen

El evangelista crea un pasaje sólidamente unido ²³¹. Y utiliza el primer grupo de dichos para comentar 11 s; el segundo, para continuar el desarrollo de la explicación de la parábola del sembrador. Con ello, 10-25 se presenta como un bloque desde el punto de vista de la composición. El misterio llegará a revelarse. Los oyentes se hallan expuestos al juicio.

7. La parábola de la semilla (4, 26-29)

Harder, G., *Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat* Mc 4, 26-29: ThViat 1 (1948/49) 51-70; Dahl, N., *The Parables of Growth*: S1Th 5 (1951) 132-166; Sahlin, H., *Zum Verständnis von drei Stellen im Markusevangelium (Mk 4, 26-29 usw.)*: Bib 33 (1952) 53-66; Baltensweiler, H., *Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat und die theologische Konzeption des Markusevangelisten*, en *Oikonomia* (FS O. Cullmann), Hamburg 1967, 69-75; Dupont, J., *La parabole de la semence qui pousse toute seule*: RSR 55 (1967) 367-392; Stuhlmann, R., *Beobachtungen und Überlegungen zu Markus 4, 26-29*: NTS 19 (1972/73) 153-162; Kümmel, W. G., *Noch einmal: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat*, en *Orientierung an Jesus* (FS J. Schmid), Freiburg 1973, 220-237; Dupont, J., *Encore la parabole de la semence qui pousse toute seule*, en *Jesus und Paulus* (FS W. G. Kümmel), Göttingen 1975, 96-108; Klauck, *Allegorie* 218-227; Weder, H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (FRLANT 120) (1978) 104-106; Harnisch, W. (ed.), *Gleichnisse Jesu*, Darmstadt 1982; Id., *Die neutestamentliche Gleichnislorschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt 1982.

26 Y decía: pasa con el reino de Dios como con un hombre que echó la semilla sobre la tierra. 27 Y él duerme y se levanta, noche y día. Y la semilla brota y crece sin que él sepa cómo. 28 La tierra da el fruto por sí misma; primero tallo (herboso), luego la espiga, después el grano lleno en la espiga. 29 Y cuando el fruto lo permite ²³², enseguida envía él la hoz, porque ha llegado la siega.

Análisis

La extraña fórmula de unon «y decía» ²³³ (sin indicación de destinatarios) puede entenderse como apoyo formal de que la parábola estaba unida ya en una fuente anterior a Marcos con la parábola del sembrador y su explicación. Lo mismo puede decirse de v. 30 y de la parábola del grano de mostaza, con la que la parábola de la semilla constituye una especie de parábola gemela. Mediante la fórmula de

²³¹. Cf. Gnijka, *Verstockung*, 39 s.

²³². Sahlin ^{*} 57 s entiende la forma como arceismo: «Pero cuando el fruto se ha producido»). Wettstein parafrasea: «El fruto maduro se entrega al segador»). Para la traducción, cf. Bauer, *Wörterbuch*, 1221.

²³³. Además, solamente en Mc 4, 9,30; 14, 36 (καὶ ἔλεγεν).

introducción se la designa como parábola del reino de Dios. Que la fórmula de introducción deba ser considerada como secundaria no es algo que se imponga con necesidad 234. No puede relacionarse alegóricamente la parábola con la palabra de Dios (= semilla). Y resultaría cuestionable el pretender precipitadamente ver en el sembrador a Cristo o a Dios, para asegurar una interpretación cristológica o teológica. El reino de Dios es el punto de referencia adecuado para la parábola. Se ha supuesto que el relato mismo fue enriquecido. Por motivos de interpretación, Kuhn desearía eliminar como tales v. 27 (con excepción de «y la semilla brota y crece») y 28. Con ello pretende lograr un relato que narrando desde la sementera, pasando por el crecimiento hasta la recolección, mencione al sembrador sólo en la primera frase. Así corresponde en gran medida a la parábola del grano de mostaza (redacción Q)235. El se orienta aquí por el «principio irrenunciable de la interpretación de la parábola» según el cual una parábola, en contraposición a la alegoría, sólo necesita un único punto de comparación 236. Tal posicionamiento es insostenible desde la situación actual de la investigación de las parábolas (cf. explicación). Es más difícil responder a la pregunta de si el v. 29, conclusivo, fue añadido con posterioridad 237. Parecen existir muchos motivos a favor de tal planteamiento. La frase principal es reminiscencia bíblica (Joel 4, 13; cf. Dt 16,9); a través del labrador se deja entrever el Juez del mundo. Se tiene la impresión de que la actividad del labrador es un estorbo. Debemos admitir que el relato puede terminar con v. 28. Pero antes de dar una respuesta definitiva hay que tener en cuenta la forma.

No existe la menor duda de que en esta ocasión nos encontramos frente a una parábola en sentido estricto, que reproduce una experiencia general. Ciertamente se han elegido los rasgos narrativos a la vista de lo que se quiere expresar. La forma de tiempo presente responde a la parábola. Sólo en la primera frase aparece el aoristo «echó la semilla». Con ello se resalta bien la secuencia temporal. Desde el punto de vista estructural, dos series de sujetos intervienen en el relato. Y aparecen de la forma siguiente: labrador - semilla -labrador - tierra/fruto - labrador. Esta imbricación artística, que constituye la esencia del relato, es un nuevo argumento en contra del análisis de Kuhn y hace que no aparezca como imposible la pertenencia de v. 29

234. Grasser, *Parusieverzögerung*, 145; Bultmann, *Geschichte*, 186; E. Jünger, *Paulus und Jesus*, 1962 (HUTH 2),149; Harder* 51 s.

235. *Sammlungen*, 104-112.

236. *Ibid.*, 106.

237. Wellhausen: Jülicher, *Gleichnisreden* 11, 545; C. H. Cave, *The Parables and the Scriptures*: NTS 11 (1964/65) 374-387, aquí 384 s; Suhl, *Funktion*, 154-157 (añadido por Me).

a la parábola original. Esto es válido cuando no se toma como criterio decisivo, siguiendo a Jülicher, la sospecha de alegoría respecto de v. 29. La cita de Joe 14, 13 no se apoya en LXX (allí: «envía las hoces pues ha llegado la vendimia»), sino en el texto masorético y en el Targum 238.

Explicación

La fórmula de introducción establece la comparación con lo que se quiere expresar, el reino de Dios. No pone su mirada unilateralmente en el labrador ni exclusivamente en la semilla, sino que contempla la totalidad del acontecimiento y lo sitúa en relación con el reino de Dios. Con el reino de Dios sucede como con el relato que viene a continuación. Narra la cosa más evidente del mundo de la agricultura. La única persona que interviene en la escena, un labrador, que recibe la neutral denominación de un «hombre», arrojó la semilla sobre el campo. Ni «hombre» es una indicación solapada de que está actuando el Hijo del hombre 239, ni el esparcir la semilla es una expresión para indicar que al labrador no le importa nada la siembra 240. Únicamente que, realizado el trabajo, abandona el campo sembrado y deja la semilla a su suerte. La consonancia de noche y día -el mencionar en primer lugar la noche responde a la medición oriental del día- se corresponde al dormir y levantarse del agricultor sin que suceda nada especial como ocurre por ejemplo en la parábola parecida de Mt 13,25²⁴¹. Lo que el labrador suele hacer ordinariamente en el campo -aquí aparece como un holgazán-: el escardar, el quitar las hierbas malas, etc. tiene una importancia mucho menor que la suerte que corre la semilla en el campo. Por ese motivo no se mencionan las tareas ordinarias que suele realizar 242. La tierra permite que la semilla fructifique espontáneamente, por sí sola 243. Se indican de manera telegráfica algunas de las fases del desarrollo. Las fuerzas que producen el crecimiento y la maduración escapan a las

238. El Targum ofrece, igual que Marcos, el singular «la hoz» (con artículo). La masora habla de recolección de los cereales, LXX de *τριήτης* y de hoces (plural). cL Stuhlmann' 162. Tho 21 es, posiblemente, una alusión a *loel* 4, 13. Para la parábola, cL Sant 5,7.

239. Esta parece ser la concepción de P. Stuhlmacher, *Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie: ZThK* 70 (1973) 365-403, aquí 393 s.

240. Baltensweiler' 71 s.

241. Tal vez Mt dejó fuera la parábola de Mc 4, 26-29 porque le pareció demasiado despreocupada.

242. Por eso es altamente improbable una reminiscencia a la narración del paraíso, como supone Stuhlmacher (nota 239) nota 39.

243. Para *αὐτομάτη* no cabe la alternativa mencionada por Stuhlmann " 154 «sin intervención del hombre-sin causa visible». En textos análogos suele ser frecuente la palabra. Diod., *Sic.* 1, 8: *τοὺς αὐτομάτους ἀπὸ τῶν δένδρων καρπούς*.

posibilidades de intervención y al conocimiento del labrador. Sólo en el momento de la recolección habrá llegado su hora. El envío de los segadores —en conexión con la cita de Joel expresado como envío de la hoz de la recolección²⁴⁴— no constituye una tautología con el v. 28²⁴⁵. La siembra y la siega se corresponden entre sí²⁴⁶. Al segar los frutos regalados por la tierra se cosecha una mesa preparada. A diferencia de lo que sucede en Joel 4, 13, aquí la hoz de la cosecha no tiene de ninguna manera sentido amenazador. La llamada a los segadores es un grito de júbilo²⁴⁷.

¿Qué se nos dice en la parábola acerca del reino de Dios? Se ha determinado de manera diversa el contraste presente en el relato. Puede partirse de que la pasividad del labrador contrasta con la actividad de la tierra, que produce el fruto por sí misma. Entonces adquiere el relieve que merece el término *αὐτομάτη*²⁴⁸. Relacionado con el reino de Dios, esto diría que él viene con la misma seguridad con la que, en el campo, viene la cosecha de la siembra. El hombre no puede influir en este proceso de manera esencial. Leído de esta manera, el relato puede ser considerado como alegato contra el celo zelota, como crítica a los fariseos o a la duda incrédula²⁴⁹. O se interpreta el intervalo entre sementera y recolección en el sentido de que en este tiempo la simiente es dejada a sus propias virtualidades. En tal caso el «por sí misma» tiene un sentido negativo. Se interpelaría a la comunidad, que se encuentra abandonada entre los dos advientos, «sin embargo, sólo aparentemente y hasta el final esperado en una fecha próxima»²⁵⁰. El retraso de la parusía como trasfondo cargado de problemas no permite ya entender el relato como parábola de Jesús. Sin embargo, el mensaje de que el reino viene de manera indefectible parece excesivamente descolorido ya que difícilmente habría un judío que lo pusiera en duda y la inclusión de la problemática del retraso no habría sido el interés o preocupación original de la parábola. La parábola del reino de Dios tampoco sirve como arma de argumentación²⁵¹ que, con el vértice de comparación, se ex-

244. A diferencia de la hoz de mano lisa, la hoz de la recolección tiene dientes o mellas, cf. Billerbeck II, 7.

245. Se ha afirmado esto repetidas veces; recientemente por Kuhn, *Sammlungen*, 105.

246. También esto es argumento a favor de la pertenencia de v. 29 a la parábola.

247. Jeremias, *Gleichnisse*, 151. Está presente la amenazadora utilización de la imagen en Ap 14, 15; bSanh 95b (Gabriel debe aniquilar con su hoz las tropas de Sanherib).

248. Fundamental Jülicher, *Gleichnisreden* 11, 538-546, en el que se basan muchos intérpretes.

249. Jeremias, *Gleichnisse*, 152; Schweizer, Dodd, *The parables of the Kingdom*, London 1935, 176-180, concibe, de acuerdo con su idea de la *realized eschatology*, la parábola como análoga a Mt 9, 37 s/Lc 10, 2.

250. Grasse, *Parusieverzögerung*, 145.

251. Cf. Kumme* 230 s.

tiende incisiva contra el escéptico. Quiere anunciar el reino. Hay que partir del contraste del pequeño, insignificante comienzo, comparable con la insignificante semilla, y el abundante fruto al final, que se ofrece al labrador casi como un milagro. Esto significa no sólo que la *basileia* viene indefectiblemente, sino que, además, puede experimentarse ya ahora su penetración redentora, perceptible únicamente por el que la contempla en actitud creyente ²⁵². Este ha sido incluido en un acontecimiento que comenzó con Jesús y tiene su futuro en él. El proceso de crecimiento y de maduración que se extiende entre ambos extremos tiene en cuenta la medida escatológica. La imagen, que tiene sus correspondencias en la literatura apocalíptica, recuerda que la suerte entre comienzo y final, pasado y futuro, es Dios quien la dirige ²⁵³. Contempladas desde este trasfondo, las consideraciones modernas sobre la parábola que pretenden interpretarla como tratado sobre el tiempo de Dios y el tiempo del hombre, no son desatinadas: «El hombre nada puede hacer por la *basileia*. Pero precisamente por esto le concede tiempo la soberanía de Dios; al igual que el labrador, por su parte, gana tiempo porque la tierra hace que el tiempo trabaje para él. Pero precisamente así el futuro aparece como tiempo de la soberanía de Dios, en favor de la cual el hombre nada puede hacer realmente, pero que significa *todo* para él, como la recolección para el labrador. Jesús está tan seguro de este futuro de Dios y del hombre, que en parábolas puede hablar de él en el momento presente. Todo lo demás lo deja a su propia suerte» ²⁵⁴.

Jnicio histórico

No puede negarse que la parábola provenga de Jesús. Precisamente la tal vez provocadora despreocupación que se refleja en el relato y que tiene analogías en otros dichos de Jesús (Mt 6, 25 ss) confirme esto. La afirmación de la salvación, en el mensaje de Jesús, no se refirió

²⁵². No se puede hablar de un contraste entre crecimiento y siembra. Dupont * refiere el crecimiento al envío de Jesús e interpreta así: Dios aguarda su hora a fin de que el envío de Jesús pueda producir sus frutos.

²⁵³. Cf. 4 Esd 4, 31-40.

²⁵⁴. Jüngel (nota 234) 151. Cf. E. Fuchs, *Das Zeitverständnis Jesu: Zur Frage nach dem historischen Jesu*, Tübingen -1965, 304-376: «Precisamente así se puede suponer respeto de la propia predicación de Jesús que él quiso liberar a sus oyentes de las preocupaciones por el futuro para, en esa libertad, llevarlos de nuevo al presente» (339). Pero hay que tener en cuenta la relación con la *basileia*. J. M. Robinson, *Jesus' Parables as God Happening*, en *Jesus and the Historian* (FS S. C. Colwell), Philadelphia 1968, 134-150 (145) diluyó el sentido de la parábola completamente en la comprensión de la existencia: «The event of Jesus' language in which God's reign happens as reality's true possibility». La postura crítica de Kümmel acerca de esta posición: Kümmel * 225-235. Wellhausen interpreta la historia de la parábola en línea ética: «Pero Goethe la entendió: mi campo de labranza es el tiempo».

únicamente a lo futuro-escatológico, sino que se trataba también de una salvación que actúa en el presente. Quizá sería un atrevimiento el concretar una situación de la parábola en la vida de Jesús. El evangelista Marcos pudo tomar el relato sin someterlo a cambio alguno.

8. La parábola del grano de mostaza (4, 30-32)

Mussner, F., *IQ Hodajoth und das Gleichnis vom Senjkorn*: BZ 4 (1960) 128-132; McArthur, H. K., *The Parable of the Mustard Seed*: CBQ 33 (1971) 198-201; Klauck, *Allegorie*, 210-218; Zmijewski, J.-Nellessen (eds.), *Begegnung mit dem Wort*, Bonn 1980, 105-140; Granata, G. *Some more information about mustard and the gospel*: *Bibbia e Oriente* 25 (1983) 105-106.

30 Y decía: «¿Cómo compararemos el reino de Dios o en qué parábola lo presentaremos? 31 Es como un grano de mostaza que, cuando se ha sembrado en la tierra, es lo más pequeño entre todas las semillas. 32 Pero, una vez sembrado, crece hacia arriba y se hace mayor que todas las hortalizas y echa ramas tan grandes que bajo su sombra las aves del cielo pueden **anidar**».

Análisis

Esta pequeña parábola ha sido transmitida en dos versiones en el evangelio: en la actual de Marcos y en otra que remonta a la fuente de los dichos, que está mejor conservada en Lc 13, 18 s que en Mt 13, 31 s. Este ha combinado la redacción Q con la de Marcos. A éstas se suma, además, otra redacción del «Evangelio de Tomás» (logion 20)²⁵⁵, que tiene más influencia de Mc 4, 3-32. Entre las diferencias más sorprendentes entre Marcos y Q cabe señalar que, según Q, «un hombre» siembra el grano de mostaza en su jardín (Mí: campo), mientras que en Mc no aparece para nada el sembrador; y que Marcos describe la contraposición entre semilla y hortaliza («la menor-la mayor»). Sin embargo, «el hombre» podría ser una añadidura posterior porque la parábola en Q ha entrado en relación con la otra de la levadura, en la que se habla de una mujer (Mt 13, 33/Lc 13, 20 s)²⁵⁶. Pero tampoco en Q se ha perdido completamente el contraste, sino que se ha llegado incluso a exagerar la magnitud que produce admiración, ya que al final se convierte en «un árbol»²⁵⁷. Por

255. Dice: «El reino de los cielos» se asemeja a un grano de mostaza que es menor que todas las semillas. Pero, cuando cae sobre la tierra que se cultiva, produce un gran retoño y se convierte en protección para los pájaros del cielo».

256. Cf. Michaelis, *Gleichnisse*, 56.

257. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935, 190, nota 1, considera que la descripción del contraste en Mc es obra de éste; Kuhn, *Sammlungen*, 103 s, la asigna

consiguiente, tendríamos que ser circunspectos a la hora de extraer conclusiones. Probablemente nos encontramos con dos redacciones de la parábola que corrieron paralelas y que adquirieron formas distintas en su transmisión oral. Tengamos en cuenta que Mc narra en presente (sólo la siembra aparece en pasado), mientras que Q utiliza el aoristo. El relato es una parábola en sentido estricto. ¿La habría considerado Q como relato parabólico y entendido lo narrado como acontecimiento especial? V. 32b contiene alusiones al antiguo testamento (Dan 4, 9.18; Ez 17, 23; 31,6. LXX Sal 103, 12), pero no nos encontramos con ninguna cita concreta. En repetidas ocasiones se ha considerado este medio versículo como añadidura de Marcos 258. Ciertamente, la descripción de las dimensiones de la copa del árbol es superflua. Pero dado que se encuentra también en Q, debemos considerarla como muy antigua. La reproducción, formulada libremente, de una imagen veterotestamentaria muy extendida habla a favor de que, desde el principio, fue parte integrante del relato 259.

Explicación

Una fórmula trimembre introduce la parábola. Tiene su analogía con el modo de narrar rabínico 260. Muy cercano se encuentra el texto siguiente: «Quiero decirte una parábola. ¿Con qué puede compararse esto? Con esto y esto». El orador trata de ganarse la atención de su público. En el centro del relato se encuentra una planta de mostaza. La *mishná* la cuenta entre los frutos del campo; Teofrasto entre las plantas que crecen en el jardín 261. La pequeñez del grano de mostaza se usaba en los dichos: «Jamás se pone el sol antes de haberse hecho sangre como un grano de mostaza», se decía, por ejemplo, para hablar de la mínima cantidad de luz solar 262. La planta de mostaza crecida alcanza, en el Lago de Genesaret, una altura de hasta tres metros, por lo que supera a todas las restantes hortalizas 263.

Al igual que la parábola de la semilla, el relato del grano de mostaza habla de la venida segura del reino de Dios, que está ac-

en la cuenta de una fuente de parábolas anterior a Mc. E. Jungel, *Paulus und Jesus, 1962* (HUTh 2) 152 s cuenta, por el contrario, con la posibilidad de que Lc suprimiera la descripción.

258. Suhl, *Funktion*, 154, en conexión con Jülicher, *Gleichnisreden* II, 576.

259. Black, *An Aramaic Approach*, 123 comprueba numerosos juegos de palabras en una traducción de la parábola al arameo.

260. Billerbeck 11, 7-9.

261. Billerbeck 1, 668 s; Jülicher, *Gleichnisreden* 11, 576. Esta diferenciación puede observarse en Mt 13, 31 Y Lc 13, 19. La *mishná* distingue entre mostaza ordinaria y egipcia.

262. Lev 131 (129b). Otros testimonios en Billerbeck 1, 669.

263. Jeremias, *Gleichnisse*, 147. Las semillas de mostaza atraen a los pájaros. bKeth 111b habla de una vara gigantesca con cuya madera se cubre la barraca de un alfarero.

tuando ya ahora. Tiene ya en sí el comienzo 264, por más insignificante que pueda parecer. Se trata de la relación de principio y final. Y se afirma que el comienzo confiere la certeza del final seguro. ¿Se ha desplazado este sentido de la parábola en la predicación de Jesús hasta llegar a Marcos? ¿Acaso el relato «se ha convertido en alegoría referida a la Iglesia, que es el acontecimiento de la palabra que se propaga»²⁶⁵ o incluso a la «historia de la Iglesia» que ha llegado ya a su meta? ²⁶⁶. Lo más probable es que apunte en este sentido la alusión de la Escritura que habla de los pájaros que anidan en la sombra de la hortaliza, porque podría considerarse como indicación de que vienen los pueblos gentiles. Con claridad suma aparece esta interpretación de la imagen en Ez 31, 6 en la imagen del cedro que representa al faraón: «En sus ramas anidaban todos los pájaros del cielo... a su sombra se sentaban numerosas naciones». En Ez 17, 23 se refiere la imagen al reino mesiánico ²⁶⁷. Al final de la parábola no se encuentra la Iglesia extendida por todo el mundo, sino el consumado reino de Dios, al que afluyen los pueblos (cL Mt 8, 11 par).

Juicio histórico

Esta contemplación escatológica cuadra con la predicación que hizo Jesús del reino de Dios. Aunque en Marcos haya entrado la misión activa entre los gentiles (cf. Mc 13, 10) en lugar de la peregrinación de los pueblos, sin embargo no ha retocado la parábola.

Historia de su influjo

Las dos parábolas, la de la semilla y la del grano de mostaza, forman parte de las llamadas parábolas del crecimiento. Queda por ver si la elección de ese título es atinada o no. En cualquier caso, es capaz de llamar la atención sobre el hecho de que en la narración posterior del relato, en la predicación cristiana, ganó en importancia el proceso de crecimiento que se da entre la sembradora y la recolección o entre la semilla y la hortaliza crecida. Puede prescindirse en gran medida de la interpretación moral que relaciona este proceso con el progreso del cristiano en el bien. Y ello a pesar de que tal interpreta-

264. Jügel (nota 257) 153, quien advierte atinadamente en contra de una excesiva concretización de la situación de la parábola (154).

265. Grasser, *Parusieverzögerung*, 141 s. cf. Schulz, *Stunde*, 154.

266. Suhl, *Funktion*, 155 s.

267. Dan 4, 9.18 relaciona la imagen con el imperio de Nabucodonosor. Jeremías, *Gleichnisse*, 146 cita José y Asenet 15, donde el verbo *κατασκηνοῖν* «es precisamente *terminus technicus* escatológico para la incorporación de los gentiles al pueblo de Dios». Mussner * descubre una analogía en IQH 8, 8s. Aquí, la comunidad ofrece protección a las plantas, a los animales, a los caminantes y a los pájaros.

ción pareció estar muy extendida. Así san Gregorio Magno ²⁶⁸ refiere la parábola a la eficacia conjunta de la *gratia praeveniens* y la virtud humana; Teofilacto interpreta la parábola del grano de mostaza de manera similar ²⁶⁹. La ausencia de preocupaciones del labrador se convierte en expresión de la tranquilidad de la buena conciencia. Más importante es el hecho de que se vio la estructura de contraste de los relatos. En repetidas ocasiones se equipara el comienzo insignificante con el inicio modesto de la predicación en el tiempo apostólico. Se ve la creciente eficacia de la *basileia* en el presente en la predicación del evangelio. Calvino modifica notablemente esta interpretación ²⁷⁰. Relaciona Mc 4, 26-29 de manera especial con «los servidores de la palabra», los cuales no deben dejarse desanimar por la aparente ausencia de éxitos. Deben seguir el ejemplo del labrador. El que se viera a Cristo en la figura del labrador dejaría entrever, en el tiempo en que se deja la semilla a merced de la tierra, el intervalo entre la ascensión y la parusía ²⁷¹.

Esta interpretación del proceso de crecimiento se hace problemática cuando no se traza una separación clara entre el reino de Dios y la Iglesia. Interpretar la parábola del grano de mostaza pretendiendo ver en ella la descripción de la predicación misionera a escala universal, es algo que podemos encontrar en Crisóstomo ²⁷² y que dio pie a esta interpretación. ¡La predicación de los discípulos transforma la totalidad del mundo! Esta visión optimista, que pudo ser considerada como adecuada en un tiempo en que el orbe parecía ser cristiano, no da en la diana de la parábola y nos resulta hoy completamente extraña. Esta interpretación se sigue manteniendo con otro ropaje cuando M. Schmaus ²⁷³ dice que el reino de Dios *se desarrolla* como un grano de mostaza desde comienzos pequeños. K. Barth ²⁷⁴ habla de un doble crecimiento de la comunidad: de su incremento y ampliación, por una parte, y de su maduración interior, por la que sus miembros se hacen *sancti*, por la otra. En la segunda concepción coincide con Gregorio. *Ἀὐξάνειν* es para Karth un concepto paralelo a *οἰκοδομεῖν*. No obstante, no quería él identificar completamente el reino de Dios con la *ecclesia*. Y determina su relación de la siguiente manera: «El reino de Dios tiene su historia, mientras hay historia, en

268. *Horn. in Ez. lib 2 hom 3* (PL 76, 960).

269. *In ev Mt 13* (PO 123,285).

270. 1,403.

271. Teofilacto: PO 270. 1, 533.

272. *Horn. in Mt 46* (PO 58, 476).

273. *Katholische Dogmatik III/1*, München 1958, 105 (ed. cast. Madrid). Aún más claramente L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, Innsbruck 1909, 118-120, quien habla del «crecimiento del reino de los cielos en la tierra en todas épocas hasta el día de la consumación» e identifica este reino de los cielos con la Iglesia.

274. *Dogmatik IV/2*, 728 s.

la comunidad existente en la historia. Ambas parábolas dicen que la historia de la comunidad -**porque** y entretanto como comunidad de los santos proviene del reino de Dios, sale al encuentro del reino de Dios, predica el reino de Dios- es la historia de un sujeto que *crece* por su virtualidad propia».

Basileia y *ecclesia* están relacionadas entre sí. A la última le fue confiada la palabra. La soberanía escatológica de Dios continúa queriendo ser eficaz por medio de ella, transformar a los hombres y el mundo. En cuanto soberanía *de Dios* no es utilizable o instrumentalizable. La *ecclesia* es para el tiempo; la *basileia* sobrevivirá al tiempo. La *ecclesia*, en cuanto administradora fiel de la *basileia* y no por su propio poder, es signo de la esperanza. Y lo es en la medida y duración en que se someta a ese objetivo y viva de cara a él dando testimonio a favor de la *basileia* que viene. El ocultamiento paradójico de la *basileia* no es su figura eterna. J. Moltmann ²⁷⁵ subraya, en conexión con la teología de la reforma, que el reino de Dios está *tectum sub cruce et sub contrario*, «está oculto bajo su contrario: su libertad está oculta bajo la asechanza, su felicidad, bajo el sufrimiento, su derecho bajo la injusticia...». Así como el reino de Dios se reconoce bajo la figura de la soberanía del Crucificado, de igual manera la esperanza de la resurrección y la misión de Cristo conducen a la debilidad, al padecimiento, a la injusticia. La contradicción no se deriva de suyo «de las experiencias del hombre con la historia, con la culpa y la muerte», sino de la promesa que corre en dirección opuesta a estas experiencias y que no permite capitular ante ellas.

9. Conclusión de las parábolas (4, 33-34)

Malland, E., *Zur Auslegung von Me 4, 33: καθὼς ἠδύναντο ἀκοῦειν*: SO 8 (1929) 83-91; Skrinjar, A., *Le but des paraboles sur le regne*: Bib 11 (1930) 291-321.426-449; 12 (1931) 27-40; Gnilka, *Verstoekung*, 50-60; Riisiinen, H., *Die Parabeltheorie im Markusevangelium*, Helsinki 1973, 48-64.

33 Y les anunciaba la Palabra con muchas parábolas semejantes, como podían escucharla. 34 Pero no les hablaba sin parábola. Pero a sus propios discípulos les explicaba todo en privado.

Análisis

La afirmación de 33 es difícilmente compatible con la de 34. 33 comienza por dar a entender que en lo que precede sólo se ha ofrecido una selección de parábolas. Por el contrario, 34a presenta el adoctri-

²⁷⁵. *Teología de la esperanza*, Salamanca 41981, 291.

namiento en parábolas como medido exclusivo de enseñanza al pueblo. Esto está en línea con 4, 11 Y con los deseos de Marcos. Según 33b, las parábolas se sitúan al nivel de las posibilidades de inteligencia o comprensión de los oyentes. 34b, por el contrario, dice que Jesús se las explica a sus discípulos. Esto presupone que ellos encontraban dificultades para comprender. V. 33 es anterior a Marcos. Es cierto que la expresión «les anunciaba la Palabra» tiene su correspondencia en 2, 2, pero es ya conocida por el lenguaje misionero cristiano, como sugiere Hech 11, 19; 14, 25; 16, 6. En una formulación de Marcos se esperaría la expresión ἐν παραβολαῖς (3, 23; 4, 2; 12, 1) y en correspondencia a 4, 2 «les enseñaba». Si bien podemos atribuir 34a a Mc, para 34b habría que pensar en otro autor que, a causa de la mencionada contraposición a 33, debería distinguirse a su vez del autor de esta nota conclusiva. En 34b, la singular formulación «sus propios discípulos», la doble conexión mediante δέ (después de 34a)²⁷⁶ y ἐπιλύω hablan en contra de Marcos. También aquí, igual que en 4, 10 ss, tenemos que contar con la reelaboración doble de un documento anterior. El «desenlace» de un discurso cuadra maravillosamente con la explicación de la parábola ofrecida en 4, 13-20. De todo ello se desprende que el contenido más antiguo fue 33; 34b fue añadido por un redactor anterior a Marcos, 34a por el evangelista²⁷⁷. Todos respetaron el mismo tiempo (imperfecto). Nació un paralelismo anti-tético²⁷⁸.

Explicación

La tradición sabe que Jesús utilizaba gustosamente las parábolas en sus discursos aunque ella se conforma con presentarnos sólo algunas de esas parábolas. Las parábolas son el adoctrinamiento que entiende el pueblo. Καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν se ha querido traducir aludiendo a Jn 6, 60; 8, 43, refiriéndose a la voluntad de escuchar: «Así podían ellos escucharle». Los argumentos aportados no convencen²⁷⁹. Relacionado con el poder (podían), sería más adecuado decir que en el oír se indica el matiz del entender, que se da siempre en el oír verdadero. Si éste fue el sentido original del documento-fuente, sufrió cambios mediante las anotaciones redaccionales en 34. Ahora el

²⁷⁶. B ciertamente lee καὶ χωρὶς.

²⁷⁷. Repetidas veces se adscribe 33 a la tradición, 34 a Marcos o a una redacción intermedia. Así Kuhn, *Sammlungen*, 132-135; Klostermann; Wellhausen; Wendling, *Entstehung*, 40; Räisänen*, 63 s. Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 188-190, considera 33 s en conjunto como perteneciente a la redacción de Mc.

²⁷⁸. De distinta manera también Gnilka, *Verstockung*, 50-60.

²⁷⁹. Contra Molland, quien, además, cita a Epict., *diss* 1, 29, 65 s; 2, 24, 11; 3, 2, 3. Todos los ejemplos apuntan a un no querer oír; tienen, por consiguiente, coloración negativa.

entender verdadero se logra únicamente mediante la explicación. La comprensión conferida mediante las parábolas²⁸⁰ es provisional. Para Marcos es decisivo saber acerca del misterio del Hijo de Dios. Sin esto no se habrán comprendido las parábolas.

Puesto que las parábolas son el adoctrinamiento especial del pueblo, pero éstas no desvelan el misterio, el pueblo continúa en la oscuridad. La hora de la auténtica revelación está aún por venir. Se dará en la cruz. A los discípulos se les explica todo. Se les introduce en la actividad proclamadora que asumirán con posterioridad. El que aparezcan como privilegiados no significa que salgan al encuentro de lo que viene como si no tuvieran ninguna dificultad. Ellos han cargado a sus espaldas con la mayor responsabilidad. Se les llama «sus propios discípulos». Pero la posibilidad de fracasar sigue dándose.

Colección anterior a Marcos

El examen que hemos hecho de 4, 1-34 nos ha abierto con frecuencia la panorámica de una repetida reelaboración de esta sección. Y así surge la pregunta de si el evangelista dispuso aquí de un acervo mayor de tradición o de una colección previa de parábolas. La investigación de nuestros días continúa respondiendo afirmativamente a la pregunta. Pero existe muy poca uniformidad a la hora de trazar los límites de la colección de parábolas anterior a Marcos. Las propuestas de solución se diferencian sobre todo a la hora de decidir si se toma como punto de arranque de la colección las tres parábolas de Mc 4 ó la parábola del sembrador y su explicación²⁸¹. Ambas posturas cuentan con argumentos a su favor. Se han concatenado las tres parábolas mediante su material simbólico que proviene de la vida del labrador. La parábola del sembrador y la interpretación constituyen un ejemplo clásico de cómo crecen juntamente dos tradiciones que se condicionan respectivamente a través de una situación que ha ido cambiando en la comunidad transmisora. La interpretación de la parábola presupone ya un largo proceso de reflexión. Las sobrias colecciones de tradición es posible que aparecieran en tiempos tempranos. V. 33 nos remitió a una época temprana. Nos inclinamos a suponer que las tres parábolas del sembrador, del grano de mostaza y de la semilla -presentadas mediante una breve introducción (por

280. Marcos no encontró contradicción alguna entre 33 y 34. Cf. Jülicher, *Gleichnisreden* 1, 120; Dehn, *Gottessohn*, 101. Según Skrinjar * 32 s, culpablemente, el pueblo no está en disposición de alcanzar la claridad plena.

281. Jeremias, *Gleichnisse* 10, nota 5 hace lo primero; Räisänen * 110s, lo segundo. Paralelamente existe un gran número de hipótesis diversas relacionadas con el nacimiento y recopiladas por Gnllka, *Verstockung*, 53-56.

ejemplo: y Jesús dijo), unidas mediante *Kai ἔλεγεν* (26 y 30)²⁸² Y que concluyen con 33- constituyen el núcleo fundamental. En un segundo estadio se sumó la explicación de la parábola. Se intercaló la pregunta «acerca de la parábola de los que se encontraban a su alrededor» y la pregunta de Jesús en 13a. 34b constituye el nuevo final. En este plano de la tradición predomina la preocupación de conferir nuevas posibilidades de interpretación a las tradiciones recibidas. Nos encontramos con un fenómeno similar en 7, 16 ss; 9, 28 s; 10, 18 ss. No tenemos necesidad de suponer ningún escrito anexo que uniera estas perícopas («estrato de los discípulos»). Los intereses predominantes generales explican suficientemente estos hechos acaecidos. La «explicación» alegórica sirve como medio para la traducción de la parábola a una situación nueva. Ella no responde a una intención directamente marcana, pero tiene en otras partes numerosas analogías ²⁸³. Finalmente, Marcos provee a la colección de una introducción detallada, incluye *ellogioll* del misterio del reino de Dios y los dichos 21-25 y acomoda con 34a la conclusión a su objetivo. De esta manera se ha logrado que, por encima de los intereses parenéticos, la colección sirva a su concepto teológico o cristológico.

Resulta difícil decir algo más concreto acerca del proceso y lugar de nacimiento de la colección. Es seguro que nació para servir a la predicación. En el estadio 1, que se habría dado algunas décadas antes de Marcos, lo decisivo habría sido, tal vez, el ayudar a recordar. Los materiales utilizados se prestaban fácilmente a la memorización. Kuhn considera como elemento unificador de las parábolas su intención de suscitar confianza en la comunidad amenazada. Pero este autor se sirve en parte de otros análisis e interpretaciones que los presentados anteriormente por nosotros ²⁸⁴. Para el estadio 2 hay que pensar, más bien, en la idea general, contenida en las parábolas, de que la palabra predicada actúa en el hombre y llega a imponerse en él ²⁸⁵. Maestros o catequistas habrían recopilado y reelaborado la colección ²⁸⁶.

282. Riisiinen' 108 s niega que *kai ἔλεγεν* sea de Mc, y recurre a 5, 30; 8, 24; 12, 38; 14, 36; 15, 35 para probar su aserto. Pero continúa teniendo mayor peso el argumento contrario de que en 4, 9, 26 se da la utilización absoluta de la forma y que se diferencia en Mc 4 de *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* (11, 21-24).

283. Según Gen (Aquila) 40, 8; 41, 8 se «explicam» los sueños; según Jos., *Anl.*, 8, 167 discursos difíciles de entender; según Herm s 5, 3, 2 «quiero explicarte todo»; 5, 4, 2 s; 5, 5, 1; 5, 6, 8 etc. parábolas. Más documentación a favor de este empleo de *ἐπιλύω*, en Gnllka, *Verstockung*, 63. Ahora también Riisiinen' 52 s.

284. Kuhn, *Sammlungen*, 139 s.

285. Cf. Luck, WuD 11 (1973) 92, quien indica que una interpretación similar, referida a la ley, se encontraría en la literatura sapiencial.

286. Kuhn, *Sammlungen*, 145, se declara partidario de Asia menor o Siria como lugar donde habría visto la luz la colección de las parábolas. Mejor sería no aventurarse a un juicio tan preciso.

10. *Los discípulos fracasan en la tempestad* (4, 35-41)

Schille, G., *Die Seesturmerzählung Markus 4, 35-41 als Beispiel neutestamentlicher Aktualisierung*: ZNW 56 (1965) 30-40; Hilgert, E., *Symbolismus und Heilsgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zu den Seesturm- und Gerasenerzählungen*, en *Oikonomia* (FS O. Cullmann), Hamburg 1967, 51-56; Kertelge, *Wunder Jesu*, 91-100; Schmithals, W., *Wunder und Glaube. Eine Auslegung von Markus 4, 35-6, 6a*, Neukirchen 1970; Schenke, *Wundererzählungen*, 1-93; Koch, *Bedeutung*, 93-99; Fisher, K. M.-Wahlde, U. C. von, *The miracles of Mark 4, 35-5, 43: Their meaning and junction in the gospel framework*: *Bibl. Theol. Bull.* 11 (1981) 13-16.

35 Y les dice en aquel día, llegado el atardecer: «Pasemos a la otra orilla». 36 Despiden a la muchedumbre y le llevan como estaba en la barca. Y otras barcas estaban junto a él. 37 En esto se levanta una gran tormenta de viento y las olas irrumpían en la barca, de suerte que ésta ya se inundaba. 38 El estaba en popa, durmiendo sobre un cabezal. Ellos le despiertan y le dicen: «Maestro ¿no te importa que perezamos?». 39 y cuando se despertó, increpó a la tempestad y dijo al mar: «¡Calla, enmudece!»). Y amainó la tormenta y sobrevino gran bonanza. 40 Y les dijo a ellos: «¿Por qué sois tan cobardes? ¿Por qué no tenéis fe?»). 41 Ellos se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: «¿Quién es éste que hasta la tormenta y el mar le obedecen?»).

Análisis

Evidentemente, Marcos está preocupado por crear una conexión con lo anterior. El día que se aproxima al ocaso es aquel en el que tuvo lugar la gran predicación en el mar. La barca con la que se hace la travesía es la misma que sirvió como ambón marino. Las restantes barcas que están a su lado no serán mencionadas posteriormente. ¿Forman parte de la introducción del relato anterior a Marcos? 287. Puesto que el suceso tiene lugar únicamente en la barca de Jesús difícilmente puede pensarse tal hipótesis. Mas para Marcos podrían haber tenido importancia como medio de desplazamiento de los doce y de los restantes que son mencionados en 4,10 288. El comienzo de la perícopa se caracteriza porque la iniciativa de hacer la travesía parte en primer lugar de Jesús y posteriormente de los discípulos. Lo primero debe atribuirse a la redacción de Marcos, redacción que, a partir de aquí, repite la imagen de la barca con la que Jesús y los discípulos atravesaron el mar. Así ofrece y crea un empalme (5, 1.21; 6, 45; 8, 31). Por ello v. 35 debe considerarse como creación de Marcos, pero también el comienzo de 36 (*ἀφέντες τὸν ὄχλον*) 289, ya que la

287. Así Schenke, *Wundererzählungen*, 31-33; Bultmann, *Geschichte*, 230.

288. Con Lohmeyer, 90.

289. La fórmula es ciertamente única en Mc, pero tiene analogías en 8, 13; 12, 12.

marcha de la muchedumbre representa asimismo una adición. La oscuridad que comienza a echarse ofrece, ciertamente, un marco impresionante para el relato que viene a continuación, pero es superflua²⁹⁰. Si fuera posible reconstruir la introducción del documento-fuente, tal vez nos encontraríamos con un texto parecido a éste: «y llevaron consigo a Jesús en barca...»²⁹¹.

En cuanto al relato, sorprende que se interfieran en él dos focos de interés: por una parte el cristológico y por otra, el reproche a los discípulos. Puesto que este último responde a una preocupación de Marcos, tendremos que comenzar por suponer que fue redacción del evangelista. El reproche dirigido a los discípulos se formula en 40 con dos preguntas. A decir verdad, nos da la impresión de que aparece demasiado tarde. Se espera tal censura antes de la intervención milagrosa de Jesús. Theissen sospecha que desplaza a una aclamación²⁹². Esto es improbable por 41. Marcos ha colocado conscientemente la censura en este lugar²⁹³. La desaprobación se corresponde con el reproche que los discípulos hacen a Jesús en 38c. También éste es creación de Marcos²⁹⁴. Correcto con la forma sería una petición de auxilio, tal como aparece en Mt 8, 25/Lc 8, 24. V. 41b, la pregunta conclusiva, pertenece a la tradición²⁹⁵. Una conclusión similar estaba presente ya en 1, 27. De lo apuntado se deduce que el evangelista reelaboró el texto base en el comienzo e intervino también en 38c y en 40²⁹⁶.

Marcos tenía delante un relato que, en cuanto a la forma, puede calificarse como relato de milagro. Se caracteriza por la descripción de la situación de apuro, por la palabra poderosa del taumaturgo, por la realización del milagro y por la reacción de la muchedumbre. El vocabulario responde al de un relato de exorcismo. Los elementos viento y agua se encrespan. Jesús les ordena que guarden silencio y

²⁹⁰. *ὀψίας γενομένης* en 1, 32, igualmente redacción de Mc. Cf. también 6,47; 14, 17; 15,42.

²⁹¹. Cf. Schenke, *Wundererzählungen*, 48, que tiene en cuenta también la determinación del tiempo.

²⁹². *Wundergeschichten*, 170-172. Theissen admite la posibilidad de que Mc desplazara aclamaciones de títulos en beneficio de la aclamación válida del centurión al pie de la cruz. Los relatos de milagro con aclamaciones de títulos están recogidos en Theissen 163. Merece tenerse en cuenta que en las referencias paralelas, Mt 14, 33 introduce un título: «Los que estaban en la barca se postraron ante él y decían: Tú eres en realidad Hijo de Dios».

²⁹³. Para este juicio es decisivo el argumento tomado de la crítica formal. Desde el punto de vista de crítica del estilo, la pregunta, preferida por Mc, dirigida a los discípulos, habla a favor de la redacción de Mc. Schenke, *Wundererzählungen*, 41, considera 40a eventualmente como parte de la tradición.

²⁹⁴. De manera similar Koch, *Bedeutung*, 96.

²⁹⁵. Tal vez la frase *ὥστε* en 37, que da coloración a la escena, proviene también de Mc. La repetición de la palabra *πλοῖον* es sorprendente.

²⁹⁶. Contra Schille' 34.

ellos enmudecen. Marcos ha roto la forma y ha convertido la narración en un relato de discípulos. La epifanía del taumaturgo pasa a un segundo plano. El milagro da pie a una discusión sobre la incredulidad, de la que los discípulos son ejemplo.

Los tiempos se intercambian: presente, imperfecto y aoristo. Las frases están coordinadas uniformemente con la conjunción *καί*. Con todo, no se puede llegar a demostrar una estructura estrófica que convenza ²⁹⁷.

La perícopa tiene puntos de contacto y semejanzas con el relato de Jonás: se produce una tempestad; Jonás duerme en el interior del barco. Los marineros le despiertan pidiéndole que tenga a bien orar a su Dios «para que Dios nos salve y no nos hundamos» (LXX Jan 1,6). Y se produce la calma, aunque esto sucede después que Jonás ha sido arrojado al mar. El Talmud ²⁹⁸ cuenta un relato similar. Un muchacho judío suplica a Dios que calme la tormenta. El éxito impresiona a los marineros paganos cuyos dioses fueron incapaces de prestar ayuda. Bultmann considera el relato sinóptico como punto intermedio entre Jan 1 y el episodio del Talmud ²⁹⁹. Pero habrá que prestar atención a las diferencias. Los motivos que emergen tienen un gran campo de acción, como se pondrá de manifiesto en la interpretación. La dependencia directa de un modelo literario es improbable.

Explicación

- 35-38 La transición y la exposición introducen a los participantes, Jesús y los discípulos, en la perícopa. Ninguno de ellos necesita presentación. La conexión asegura que los discípulos son testigos del suceso que sigue. Es inseguro, e improbable, que fueran otros los testigos del milagro en el relato contado aisladamente ³⁰⁰. Escenario del suceso es el mar; más concretamente la barca en la que se encuentra Jesús. Las restantes barcas no desempeñan función alguna, ni siquiera en la exclamación final coral. La hora es el momento de echarse la oscuridad de la noche. Si Marcos computa la tarde con el día anterior, sigue el calendario griego, ya que, para los judíos, el atardecer marcaba el comienzo de un nuevo día. La iniciativa de cruzar el mar parte de Jesús. Con ello se hace absolutamente responsable de todo lo que pueda suceder a continuación. Los discípulos que se encuentran con él

²⁹⁷. Intentos en Wendling, *Entstehung*, 46 s; Lohmeyer; Schille * 34; Pesch 1, 269. En contra Schenke, *Wundererzählungen*, 45-48; Kertelge, *Wunder Jesu*, 93 s.

²⁹⁸. pBer 9, 13b; en Billerbeck 1, 452.

²⁹⁹. *Geschichte*, 249; Wendling, *Entstehung*, 46 s, habla de una imitación de Jn 1,4 ss.

³⁰⁰. Schenke, *Wundererzählungen*, 34, cuenta con un gran número de testigos para el relato original. El texto de la *Koiné* habla coloquialmente de «otras barquitas» (*πλοιαρία*).

en la barca actúan acatando sus órdenes. Al apartarse de la orilla despiden a la multitud que ha escuchado la predicación.

E inmediatamente se presenta la tempestad en el mar. Se describe con detalle su poder y la amenaza que representa. La barca está a punto de irse a pique. En fuerte contraste con la situación reinante, Jesús duerme en la parte trasera de la barca³⁰¹, que, por estar un poco más elevada, se ve protegida del agua. Su sueño no es consecuencia de la actividad agotadora de la predicación³⁰² ni está motivado por la nocturnidad que comienza, sino que es expresión de su soberanía y seguridad. En contraposición total con esta situación de Jesús aparece la excitación que padecen los discípulos, que, en su apuro, despiertan a Jesús. En su palabra debemos escuchar, ante todo, el reproche³⁰³. Jesús parece no compartir la preocupación que tienen ellos acerca de su supervivencia. La expresión *διδάσκαλε*, utilizada aquí por primera vez en el evangelio, describe su situación de discípulos; pero también personas que no sean discípulos pueden utilizarla. Si en los tiempos remotos del relato existió una sobria petición de auxilio, ésta respondió a la forma de una narración de milagro. Con el reproche, los discípulos entran en escena. En ese momento -Jesús y los discípulos en la barca a punto de hundirse- se alcanza el clímax dramático.

Jesús no reacciona aún contra el reproche de los discípulos, sino que pronuncia la palabra que produce el milagro. Se increpa a la tormenta y al mar como si fueran seres vivientes. Se les ordena que guarden silencio y enmudezcan. Ambos aspectos tienen sus paralelos en los relatos de exorcismos (cf. Mc 1,25). El ordenar (*ἐπιτιμάω*) es ya en LXX término que expresa la reprimenda de Dios, dirigida contra poderes que acarrearán desgracia (LXX Sal 9, 6; 67, 31; 105, 9; 118, 21)³⁰⁴. Puesto que el verbo no aparece en las narraciones helenistas de exorcismos, el relato conecta con la terminología bíblica. La exigencia de guardar silencio, de enmudecer, no es la pura repetición del mandato de callarse, sino palabra de anatema³⁰⁵. Detrás de la descripción está la idea de que los demonios están operando en los poderes naturales dañinos. Así el libro de Henoc habla de «espíritus del agua, de los vientos y de todos los aires»³⁰⁶. El poder inquietante del mar, del que el hombre bíblico tiene conocimiento desde el principio³⁰⁷, se intensifica aquí con la amenazante oscuridad de la noche. Los poderes de la naturaleza increpados obedecen a la palabra.

301. Según Passow, *προσκεφάλαιον* es el cojín (de asiento) de los marineros.

302. Jn 4, 6 no es un paralelo.

303. Para la formulación, cf. Lc 10,40.

304. CL Schenke, *Wundererzählungen*, 55.

305. Cf. F. Pfister, RAC **II**, 174.

306. Hen/et 69, 22; cf. 60, 16; 4 Esd 6, 41 s; Jub 2, 2.

307. Sal 95, 5; 1s 40, 12; 51, 15; Jer 31, 35; Am 5, 8; 9, 6; Job 12, 15.

La calma de la tempestad tiene su correspondencia literal en la narración paralela del caminar sobre las aguas (6, 51); la llegada de la calma está en contraste narrativo con la llegada de la tormenta en 37. En cuanto al tema, se reconoce en la presentación el poder de Yahvé sobre las inundaciones de las aguas, sobre la tormenta y sobre el mar, repetidamente descrito y celebrado en el antiguo testamento y de manera especial en los salmos. Junto a ello predomina la idea de que Dios rescata de la situación apurada: «y entonces clamaron a Yahvé en su apuro y él les sacó de sus ansiedades. Convirtió la tormenta en aura leve, callaron las olas del mar» (Sal 107, 28 s)³⁰⁸ y también la idea de la lucha de Yahvé con los poderes caóticos: «Tú hendiste el mar con tu poder, quebraste las cabezas de los dragones en las aguas» (Sal 74, 13 s)³⁰⁹. El trasfondo bíblico y no los modelos del mundo greco-romano determina el relato. Es cierto que en ocasiones se atribuye a Asclepios, a Pompeyo y a César el poder sobre las fuerzas de la naturaleza, pero no existe un relato desarrollado³¹⁰. Es importante caer en la cuenta de que el poder atribuido a Yahvé en el antiguo testamento se afirma ahora de Jesús, quien, a diferencia de Jonás, no logra que suceda lo milagroso por medio de la oración, sino que lo realiza en virtud de su plenitud de poder.

Sólo después de realizar el milagro, Jesús se dirige a sus discípulos. El reproche que les dirige es duro. Les acusa de cobardía y de incredulidad. El que se censurase la falta de fe fue probablemente motivo para que se suavizara el texto: «¿Es que todavía no tenéis fe?»³¹¹. El reproche «no tenéis fe» presupone ya la comunión desde hace más tiempo de los discípulos con Jesús³¹². Aquí radica su peculiaridad. Y ¿dónde radica el fracaso de los discípulos? Si se les echa en cara únicamente la falta de confianza, no se pondría suficientemente de manifiesto la dureza de la acusación³¹³. ¿No actuaron correctamente cuando, en la necesidad, recurrieron al maestro? La postura equivocada consistió en que sólo pensaron en sí mismos y no estuvieron dispuestos a correr el peligro juntamente con Jesús. La

308. Sal 69,2 s.15 s; 18, 16 s; 32, 6; 46, 3; 65, 8; 1s 43, 2.

309. Sal 89, 10 s; 104,6-9; Job 26,12 s; 38, 8-10. El material está recogido en Schenke, *Wundererzählungen*, 65-69.

310. Cf. Ael.Aristides, *oro* 42,10; 45, 29,33; Cicero, *De imperio en. Pompeji ad Quirites or.*, 48; Dio Cassius, *hist.*, 41, 46, YKertelge, *Wunder Jesu.*, 97, nota 253 y 254. Bultmann, *Geschichte*, 253 señala: «No conozco ni un solo relato de milagro en el que se atribuya a un θεῖος ἄνθρωπος la calma de la tempestad».

311. BC 33 D © lat *οὐπω πιστιν* tal vez armonización con 8,21.

312. Con ello el reproche no se convierte en una palabra del Jesús histórico. ¿Esta pensando en esto Roloff, *Kerygma*. 165? Para Marcos el milagro no habría sido superfluo ni en el caso de que los discípulos hubieran tenido fe. Contra Koeh, *Bedeutung*, 98, nota 33.

313. Así atinadamente Roloff, *[ibid.*

situación se repetirá cuando huyan ante la cruz. En la actitud de Pedro de Mc 8, 32 s se expresa el mismo espíritu. En el nuevo testamento se amonesta repetidas veces por la *δειλία* (miedo, cobardía). En Ap 21, 8, los cobardes aparecen junto a los incrédulos (cL 2 Tim 1,7; Jn 14, 1). El fracaso de los discípulos que presenta Marcos es una advertencia a la comunidad para que no caiga en la misma incredulidad. Sacar de aquí conclusiones concretas aplicables a la comunidad (de Marcos) es problemático, como muestran las variadísimas opiniones ³¹⁴. La reacción que encaja con la epifanía de Dios, es un temor grande. La pregunta final: «¿Quién es éste...?» reconoce el poder del taumaturgo y en la exposición del relato pretendía que los oyentes la contestaran. Esa pregunta tendrá respuesta posterior en el macrotexto del evangelio. Pedro pronunciará por de pronto la primera confesión válida.

En repetidas ocasiones se ha intentado extraer del relato un sentido simbólico suplementario. Mt 8, 23 lo sitúa bajo el prisma del seguimiento. Con ello se hace transparente la comunión de los discípulos con Jesús en la barca y se convierte en imagen de los riesgos que lleva consigo el seguimiento de los discípulos y también en imagen para la comunidad ³¹⁵. Se puede aceptar este raciocinio ya en Marcos porque precisamente él —y no la tradición anterior a Marcos— introdujo este desplazamiento de sentido con su interés por los discípulos ³¹⁶. En general deberíamos de ser cautos en el descubrimiento de otras indicaciones simbólicas, por ejemplo en relación a la misión ³¹⁷. La equiparación simbólica de la barca con la comunidad o con una comunión de personas no fue desconocida en la literatura antigua ³¹⁸. Merece atención el hecho de que en TestN 6 se narre una tormenta marina, emparentada con la perícopa sinóptica, que sorprende a Jacob y a sus hijos. Aquí la barca representa a Israel.

314. Según Schenke, *Wundererzählungen*, 78, la tradición de Marcos refleja una situación de suprema hostilidad para la comunidad cristiana. Tal situación se caracterizaría por la persecución exterior y por la división interna a causa del retraso de la parusía. Según Koch, *Bedeutung*, 98, se ha encerrado en una postura que considera la ausencia del Señor como abandono de la comunidad. Excesiva fantasía de Schille • 37 s, según el cual el relato pretende excitar la fe en el Jesús taumaturgo, que se apaga después de la cruz de éste. Se pone *entre* paréntesis la resurrección.

315. CL G. Bornkamm, *Die Sturmstillung im Matthäusevangelium*, en G. Bornkamm/G. Barth/H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, 21961 (WMANT 1) 48-53.

316. Schenke, *Wundererzählungen*, 74-79, supone que este desplazamiento de sentido se dio con anterioridad a Marcos.

317. Hilgert' 51 ss va demasiado lejos.

318. Cf. J. Kahlmeyer, *Seesturm und Schiffbruch als Bild im antiken Schriftum*, Hildesheim 1934.

Resumen

Marcos abre, con la perícopa de la tempestad calmada, un ciclo de relatos de milagro. Su trabajo redaccional pretendió que la iniciativa de esta travesía cargada de riesgo partiera de Jesús y que los discípulos se vieran metidos en una situación en la que fracasan. El reproche del taumaturgo a los discípulos como respuesta al que éstos le dirigieron egoístamente no elimina el milagro, sino que le confiere la dirección adecuada. En el mismo sentido apunta el camino que Jesús recorre en el evangelio. La fe sólo es posible al final del camino; no cuando se concibe como algo teórico, sino cuando se ha experimentado en el camino.

Historia de su influjo

La perícopa fue importante cristológica y eclesiológicamente en la época posterior. El que se valorara esta perícopa también parenéticamente -el cristiano es tentado y probado³¹⁹ en las tempestades de la vida- no merece sino una anotación marginal. El chocante comportamiento de Jesús, su dormir en la popa de la barca y su poderosa y eficaz presencia ante las olas tempestuosas estimulaba a reflexionar sobre Jesús, sobre su persona. La pregunta final de 41 apuntaba también en esta misma dirección. Teofilacto señala³²⁰ -en plena conformidad con el texto-- que el sueño hace que destaque propiamente la magnitud del milagro. Beda³²¹ pasa inmediatamente a Cristo y encuentra las dos naturalezas de Cristo en el contraste: el que como hombre duerme en la barca, somete como Dios al mar embravecido. Le basta una palabra. Esta interpretación habría estado muy extendida durante largo tiempo. Se encuentra de nuevo en Calvino³²², quien, además, pone en juego a la voluntad de Dios. No se produjo la tempestad por casualidad. Todo había sido previsto y dispuesto por la providencia divina. Los apóstoles debían aprender «cuán débil y quebradiza era aún su fe». La valoración eclesiológica empalma con la interpretación simbólica dada ya por Marcos, interpretación que identifica la barca con la comunidad. Esta interpretación permanece viva a lo largo de los siglos. La barca de la Iglesia surca el mar de este mundo y está sometida a peligros hasta que llegue

319. Jansenio según Knabenbauer 137 s.

320. PG 123, 538.

321. PL 92, 173. Es interesante el que Beda tenga conocimiento todavía del trasfondo exorcista del relato de la tempestad (PL 92,174 s). Tomás de Aquino ya no lo señala. Sobre el mandato de Jesús de guardar silencio, que le parece sorprendente, dice que la tempestad y las olas producen un gran ruido. A éste hace callar Jesús. Cf. *Catena aurea*, 464.

322. 1,282.

a la playa del reino de Dios. Esta imagen impresionante y casi idílica pudo valorarse entonces como advertencia precisamente relacionada con aquellos que han aceptado un ministerio y, con ello, una responsabilidad especial en la Iglesia. Así Erasmo ³²³ se pregunta en su comentario de Marcos: ¿cuándo duerme hoy Cristo en la barca dando la impresión de que la barca está abandonada a su propia suerte? Y responde diciendo que sucede esto cuando los pastores se olvidan de las responsabilidades que pesan sobre ellos.

Contrariamente, K. Barth ³²⁴ ve que la perícopa presenta para la Iglesia cómo el Señor se hace visible «como el fundamento firme de su existencia como su pueblo». No el ministerio o la tradición o cualquier otra circunstancia confiere seguridad a la barca, sino únicamente él. Barth puede, con alguna ironía, censurar una descripción simbólica del suceso donde los apóstoles son pintados con solideo de obispos. En esta panorámica, y en el marco de las posibles evaluaciones eclesiológicas, habrá que plantear, precisamente en el sentido del evangelista, de manera más radical la pregunta de la fe en conexión con esta perícopa. Formulada de manera negativa: la incredulidad comienza allí donde el cristiano no está dispuesto, por cobardía y por miedo, a aceptar y compartir los peligros con Jesús y con los otros hombres. O dicho de manera positiva: el creyente sigue a Jesús en la oscuridad del sufrimiento ³²⁵. Entonces es posible también que sea un hombre de esperanza en la comunidad de la iglesia.

11. *Un poseso se convierte en predicador* (5, 1-20)

Sahlin, R., *Die Perikope vom gerasenischen Besessenen und der Plan des Markusevangeliums*: StTh 18 (1964) 159-172; Cave, C. H., *The Obedience of Unclean Spirits*: NTS 11 (1964/65) 93-97; Craghan, J. F., *The Gerasene Demoniac*: CBQ 30 (1968) 522-536; Lamarque, P., *Le Possédé de Gérasa*: NRTh 90 (1968) 581-597; Bligh, J., *The Gerasene Demoniac and the Resurrection of Christ*: CBQ 31 (1969) 383-390; Kertelge, *Wunder Jesu*, 101-110; Pesch, R., *Der Besessene von Gerasa*, 1972 (SBS 56); Schenke, *Wundererzählungen*, 173-195; Koch, *Bedeutung*, 55-64; Annen, F., *Heil für die Heiden*, 1976 (FTS 20); Oerrett, J.O.M., *Legend and event. The Gerasene Demoniac*, en E.A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica* II, Sheffield 1980, 63-73; Strus, A., «Géraséniens» dans la tradition synoptique, en V. Collado-E. Zurro (eds.), *El misterio de la palabra* (Homenaje a L. Alonso Schokel), Madrid 1983, 283-301.

1 Y llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos. 2 Y cuando él bajó de la barca, enseguida vino a su encuentro, de entre los

³²³. Vol. 7, 192.

³²⁴. *Dogmatik* IV/3, 838-840.

³²⁵. Beda ha visto la unión con la cruz (PL 92, 174 s) que, en una interpretación alegórica que no puede aceptarse así, refiere el sueño de Jesús y la calma de la tempestad a la cruz y a la resurrección.

sepulcros, un hombre con un espíritu inmundo ³ que tenía su morada en los sepulcros. Y nadie había podido hasta el presente atarlo con una cadena. ⁴ Pues muchas veces lo habían atado con grillos y cadenas, pero él había roto las cadenas y destrozado los grilletes. Y nadie podía dominarlo. ⁵ Y siempre, noche y día, andaba entre los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras. ⁶ Al ver de lejos a Jesús, corrió y se postró ante él ⁷ Y gritó con voz potente: «¿Qué tengo yo contigo, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes». ⁸ Pues él le había dicho: «Espíritu inmundo, sal del hombre». ⁹ Y le preguntó: «¿Cuál es tu **nombre?**». Y él le contesta: «legión (es) mi nombre, porque somos muchos». ¹⁰ Y le suplicaba con insistencia que no los expulsara fuera de la región. ¹¹ Había allí una gran piara de cerdos que pacía al pie del monte. ¹² Y le pidieron: «Envíanos a los puercos para que entremos en ellos». ¹³ Y se lo permitió. Entonces los espíritus inmundos expulsados penetraron en los cerdos. Y la piara, unos dos mil, se arrojaron al mar desde lo alto del precipicio y se fueron ahogando en el mar. ¹⁴ Y sus porqueros huyeron y lo contaron por la ciudad y por las aldeas. Y vino la gente para ver qué había sucedido. ¹⁵ Llegan donde Jesús y ven al endemoniado, al que había tenido la legión, sentado, vestido y en su sano juicio. Y se llenaron de temor. ¹⁶ Los que lo habían visto les contaron lo ocurrido al endemoniado y lo de los puercos. ¹⁷ Entonces comenzaron a rogarle que se alejara de su región. ¹⁸ Y, al subir a la barca, el que había estado endemoniado le pedía que querría ir con él. ¹⁹ Pero no se lo permitió, sino que le dice: «Vete a tu casa a los tuyos y anúnciales cuanto de grande ha obrado en ti el Señor y qué misericordia ha demostrado contigo». ²⁰ El se fue y comenzó a proclamar por la Decápolis cuanto de grande había obrado en él Jesús. Y todos quedaban llenos de admiración.

Análisis

El relato de milagro que pertenece a los más extensos de la tradición sinóptica ha experimentado diversos tratamientos en la investigación. Así algunos autores piensan en varios estratos de tradición anteriores a Marcos. Schenke y Kertelge hablan de tres; Pesch, de cuatro. Kertelge y Pesch suponen que Marcos aceptó este relato ricamente configurado sin introducir en él variación alguna ³²⁶. Ambas cosas son improbables. La hipótesis de la repetida elaboración valora en demasía el procedimiento analítico subseccionado y no

³²⁶ Pesch, *Der Besessene*, 49; Kertelge, *Wunder Jesu*, 108. En el comentario habla Pesch 1, 282 de dos peldaños de tradición.

tiene en cuenta la posibilidad de que lo detallado no tiene por qué provenir necesariamente de una elaboración y ampliación, sino que puede ser producto de un estadio que está todavía próximo a la narración oral. La suposición de que Marcos no intervino en la configuración deriva, generalmente, de pensar que la perícopa formó parte de un ciclo de milagros anterior a Mc y que comienza con 4, 35 ss³²⁷. Habrá que examinar este punto.

Otros autores consideraron modelos veterotestamentarios como factores de configuración de la perícopa. Sahlin habla de un *midrash* cristiano sobre Is 65, 1-5³²⁸, un pasaje donde se describe al hombre pagano. Cabe la sospecha de que el relato se base en Ex 14, 27 ss³²⁹. Se ha pensado, además, que en la tradición subyace un simple relato de exorcismo (cf. Mc 1,23 ss) que fue enriquecido posteriormente con la descripción expresiva del poseso en 3-5 y con el episodio de los cerdos. A esto tenemos que decir que un relato esquemático -como el reconstruido por Pesch³³⁰- produce una impresión verdaderamente pobre y que, sobre todo, la localización de lo narrado en tierra pagana desde el principio permite esperar una orientación especial³³¹.

La introducción de la perícopa fue configurada por el evangelista. Con la llegada a la otra orilla se lleva a cabo el proyecto de 4, 35. El interés por la barca y por los que van en ella no es propio de la tradición, sino que responde a la preocupación de Marcos. La introducción antiguamente tenía sólo una indicación geográfica: «y vino a la región de G.». También el paso al plural «llegaron» es una armonización con lo que antecede, creada por Marcos. Los discípulos no representan papel alguno en todo el relato. La llegada del poseso en 2 se repite en 6. El texto original podría haber dicho: «y había allí un hombre con un espíritu inmundo que tenía su morada en los sepulcros». El bajar Jesús de la barca se corresponde con el subir en 18 y muestra de nuevo la preocupación de Marcos: crear conexiones tanto con lo anterior como con lo que vendrá después³³². De esto se desprende que el mar no fue mencionado en la introducción de la tradición anterior a Marcos. ¿Puede concluirse de aquí que el relato

327. Por ejemplo Pesch, *Der Besessene*, 17; Kertelge, *Wunder Jesu*, 90 s. Cf. J. P. Achtemeier, *Toward the Isalation of Pre-Markan Miracle Catenae*; JBL 89 (1970) 265-291.

328. * 160.

329. * 97.

330. Según esto, el relato fundamental comprende los v. 1 * 2b.5 *. 7. 8 (reformado). Restos de 13 s.15 *. 16a.20b (o en lugar de 16a y 20b: 17). El asterisco indica que no se empleó la totalidad del versículo para la reconstrucción. Cf. ahora Pesch 1, 282.

331. No es claro por qué precisamente porqueros se convierten en testigos en el documento de Pesch. Esto significa que el rebaño formó parte de la narración desde el comienzo.

332. Los *genitivi absoluti* indican R-Mc; igualmente el cambio de *μνημεῖον* a *μνήμα* en 2 s. Cf. Schenke, *Wundererzählungen*, 175.

no estuvo localizado de manera alguna en las inmediaciones del mar, sino que el que se le situara así fue obra de la redacción? En favor de tal hipótesis estaría Gerasa, una ciudad situada a dos días de camino del lago de Genesaret y que se identificaría con la ciudad de 14. Los porqueros y la gente de la ciudad habrían necesitado, si se piensa en Gerasa y el escenario es el mar, días para comunicar lo descrito en 14 ss. Pero se necesita el mar para el hundimiento o ahogo de los cerdos. Existen dos intentos de solución discutibles: primero: la nota de 13c «y se fueron ahogando en el mar» es redaccional. En contra de tal solución habría que decir que el hundimiento de los cerdos constituye un punto climático de la narración. Los demonios van a parar de esa manera a su lugar, al abismo. Tampoco puede pasarse por alto la alegría que siente el narrador, de origen judío, por el hundimiento de los cerdos, cuya degustación había sido prohibida por Moisés ³³³. Segundo intento: la ciudad de Gerasa suplanta a otro lugar con el que la narración habría estado ligada en otro tiempo. Mt 8, 28 sitúa el dato en la región de Gadara, situada a dos horas de camino del mar y separada de él por el Yarmuk. Gergesa, en la ribera meridional del mar, identificada por Dalman con Kurse en el Wadi ese samak, responde -acantilado hacia el mar- a la descripción del lugar ³³⁴. Podrían indicarse motivos por los que fue suplantado el nombre de la localidad relativamente desconocida. Si se utilizó el relato como ilustración de la presencia de Jesús en territorio pagano, Gergesa habría carecido de importancia para los extranjeros. En cambio Gerasa, una de las ciudades más importantes de la Decápolis ³³⁵, estaba señalizada en el mapa. La conclusión del relato tiene que poner de manifiesto si Marcos pudo estar interesado por este marco mayor. Lo que aquí Jesús encomienda al enfermo: dar a conocer en su casa su curación, está en tensión con su predicación en la Decápolis. Esto se pone de manifiesto especialmente en que la proeza aparece relaciona-

333. Para la prohibición de comer carne de cerdo, cf. Lev 11,7; Dt 14, 8. Si bien es cierto que aquí se prohíbe únicamente la comida de la carne de cerdo, más tarde la mishna BQ 7, 7 prohibirá incluso la crianza de cerdos. El rechazo de la carne de cerdo como animal impuro hay que verlo sobre el trasfondo de la lucha contra los cultos sirios, en los que el cerdo tenía una función (Is 65, 4; 66, 17). No se sabe con certeza cuándo se produjo la prohibición de la crianza del cerdo. Una tradición legendaria lo relaciona con la guerra entre Hircano y Aristóbulo II (65 a. C.). Cf. Billerbeck I, 492 s; K. H. Rengstorf, *Rabbinische Texte* 1. Reihe, *Die Tosefta* Bd. 3, Stuttgart 1953,36, nota 28. La mentalidad judía impide suponer que R-Me creará la nota en 13 c. Así Schenke, *Wundererzählungen*, 178. Para el significado del cerdo en los pueblos antiguos, cf. Annen* 162-173.

334. Dalman, *arte und Wege*, 190-193. Es importante el hecho de que pSchebi 36c presupone el lugar del mismo nombre en la región de Susita e Hipos. Los datos de Orígenes (a Jn 5, 61) y de Euseb, *Onomastikon* (GCS 11/1.74) son inseguros. En las proximidades de una localidad había también sepulturas de muertos. Contra la objeción de Pesch, *Der Besessene*, 18, de que no se ha encontrado ningún sepulcro en el trayecto.

335. Cf. Schürer 11,177-189.

da en 19 inmediatamente con el Señor (=Dios); en 20, por el contrario, con Jesús. La orden de marchar o de ir a su casa es típica de la conclusión de relatos de milagro (1, 44; 2, 11; 5, 34; 8, 29; 10, 52); la proclamación, en cambio, deriva del interés del evangelista ³³⁶. El v. 20, con el que concluye la narración, es de Marcos. Así aparece justificada la redacción. Lo mismo tenemos que suponer acerca de la entrada de Gerasa en 1. Respecto a este nombre tenemos que añadir que un copista posterior a Marcos fue el responsable de la sustitución de Gergesa por Gerasa. Naturalmente aquí se refleja una evolución posterior ³³⁷. En el decurso de la narración, 8 da la impresión de haber sido añadido con posterioridad. El mandato de salir parece haber sido colocado demasiado pronto. Estilísticamente el versículo 8 habla a favor del evangelista. Frases motivadoras que ofrecen una información adicional son características de su mano (hasta ahora 1, 38; 2, 15; 3, 10; 4, 22.25). No es claro si Marcos, con esta información adicional pretendió indirectamente hacer valer *el* mandato de guardar silencio, el cual no era posible del todo a causa del diálogo que sigue con los demonios ³³⁸. El cambio de singular al plural en las frases del endemoniado (por ejemplo en 9: «él dice... somos muchos») no puede utilizarse como argumento a favor de los estratos de la tradición. Está presente también en 1,23 s. Al parecer, *el* cambio es intencionado y no es fruto de falta de habilidad literaria ³³⁹. Lo mismo hay que suponer para la descripción de reacciones diversas. Todo se entretreje en una misma unidad. Los porqueros traen a la gente de la ciudad. Estos vienen y ven lo sucedido, a Jesús y al poseso curado. A lo sumo podría preguntarse si 16 es redaccional. Schenke cree detectar aquí la intención de Marcos: presentar el no venir a la fe de los que ven ³⁴⁰. Marcos podría haber incluido ese matiz también en la frase anterior. En principio no se piensa que el versículo plantee la problemática de la fe. V. 17 no es el final original del relato ³⁴¹. Ya Lohmeyer señaló atinadamente que el curado es el que entiende verdaderamente. Por consiguiente, es preciso narrar su reacción. Con anterioridad a Marcos, la pericopa finalizaba con 19.

336. La reacción de la gente en 20 amplía la de 14s: «*Todos* quedaron llenos de admiración». Que Mc se interesa por provincias se pone de manifiesto ya en su preferencia por Galilea. La Decápolis volverá a aparecer en 7, 31.

337. Esto significa que es preferible la variante Γεργεσηνων, testificada por L ⊕ 33 sy'. Fue desplazada por Γερασηνων, testificado por B * D. Γαδαρηνων, ofrecido por el texto-Koiné, nació por la influencia de Mt 8, 28, quien, a su vez, pretendió sustituir el desconocido Gergesa por Gadara, cuya proximidad al mar era conocida.

338. Sospecha de Koch, *Bedeutung*, 63s.

339. El paso es especialmente claro en 10.

340. 193s.

341. Contra Schenke, *Wundererzählungen*, 182.

En cuanto a la forma, debe definirse la perícopa como relato de exorcismo ³⁴². El encuentro con el exorcista hace recordar en gran medida a 1, 23 s. Llama la atención el que falte la orden de partir (*apopompe*), que Marcos la introducirá únicamente como información adicional. En lugar de aquélla, el demonio suplica una concesión (2 veces: 10 y 12), que, para su perdición, le será concedida (*epipompe* en la piara de cerdos). La confirmación del milagro no se lleva a cabo mediante un final coral, sino a través de la descripción del sanado. De nuevo se dirigen a Jesús dos peticiones: la del pueblo y la del sanado ³⁴³. Al final, el relato vuelve a centrarse sobre los dos personajes principales: Jesús y el sanado.

El relato fue calificado por Schille ³⁴⁴ como tradición fundacional de comunidades en la Decápolis. A tenor de lo que hemos encontrado en el análisis, esta opinión resulta sumamente improbable. Volveremos sobre este punto de nuevo en la interpretación.

Explicación

- 1-5 Después de una travesía dichosa por el mar, Jesús llega a la orilla oriental, a la región pagana. Como el análisis permite suponer, Gergesa es la meta del viaje. La contraposición, al principio únicamente esbozada, de un poseso de aquella comarca con Jesús, da paso a una descripción detallada de la lamentable situación de aquel hombre. Es doblemente maldito e inmundo pues está habitado por un espíritu inmundo y habita en los sepulcros ³⁴⁵. Tiene todas las características de un enajenado mental, que, según el Talmud, son las siguientes: si alguien va de una parte para otra durante la noche; si pasa la noche en un sepulcro; rasga sus vestiduras y destruye lo que se le da ³⁴⁶. La descripción impresionante de la miseria del hombre atormentado forma parte del estilo de un buen relato de curación ³⁴⁷. La descripción crea el trasfondo que contrasta con el poder del taumaturgo que le va a ayudar. Se destaca ésta aquí mediante la indicación de que hasta aquel momento nadie había sido capaz de atar al hombre, a pesar de que se había hecho el intento en repetidas

³⁴². No está demostrado que una historieta popular fuera aplicada a Jesús, como opina Bultmann, *Geschichte*, 224 s.

³⁴³. El cuádruple παρακαλεῖν, que caracteriza el relato y está referido siempre a Jesús, subraya la posición dominante de éste. Por consiguiente, es equivocado relacionar la petición del pueblo con el motivo del diablo engañador, como opina O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen in Markusevangelium*, 1927 (BWANT 44) 43.

³⁴⁴. G. Schille, *Anfänge der Kirche*, München 1966, 64.

³⁴⁵. Según Bocher, *Christus Exorcista*, 74 s, son lugares de la muerte, sepulcros y cementerios, los lugares preferidos por los demonios para hacer de ellos su morada.

³⁴⁶. pTer 1, 40b, 23 en Billerbeck 1, 491.

³⁴⁷. Ejemplos en Bultmann, *Geschichte*, 236.

ocasiones, colocándole grilletes y cadenas. La presentación esconde un trasfondo profundo ya que permite suponer que en ella se pone gráficamente de manifiesto la esencia de la gentilidad. Tiene numerosos puntos de contacto con Is 65, 1-7, donde se habla de los impíos y de los idólatras. Se dice de ellos «que habitan en tumbas y en antros hacen noche, que comen carne de cerdo y en cuya vajilla hay bazofia inmunda», «que quemaron incienso en los montes y en las colinas me afrentaron» (v. 4 y 7). No puede excluirse que el narrador se basara en este modelo ³⁴⁸. El gritar del poseso «en los montes» y los cerdos en el desenlace adquieren entonces una significación más amplia. El conocedor del antiguo testamento sabe que Is 65 comienza con las palabras: «Me dejo buscar por los que no preguntan por mí y me dejo encontrar por los que no me buscan... Alargo mis manos todo el día a un pueblo rebelde que sigue camino equivocado». La visita que realiza Jesús a la región pagana es algo fundamental.

Como arrastrado por un imán, el poseso corre hacia Jesús. Cuando se postra delante de Jesús, ha reconocido ya la soberanía y la superioridad de éste. Con ello se apunta ya al desenlace del suceso, de manera que no puede hablarse en modo alguno de una lucha entre este exorcista y el demonio. Lo que dice el demonio está relacionado con la estructura y hasta con el vocabulario utilizado en 1,23 s. Pero la fórmula divergente «¿qué tengo yo contigo?» no puede entenderse aquí, a diferencia de lo que sucede en ese lugar mencionado, como reminiscencia de la historia de Elas. Es demasiado frecuente. Además, el demonio emplea otro título en su alocución. Designa a Jesús como «Hijo del Dios Altísimo» y confirma con ello que los demonios están en condiciones de reconocer la alteza de Jesús (cf. Sant 2, 19). La mención del nombre podría dar la impresión de que el demonio pretende adquirir poder sobre Jesús. En la antigua literatura mitológica rarisíma vez el demonio menciona el nombre del exorcista, máxime cuando éste es de cualidad divina. De esta manera la alocución del demonio se convierte en comunicación a los oyentes del relato ³⁴⁹. El predicado «Hijo del Dios Altísimo» se refiere a un nombre divino que tiene su prehistoria en la confrontación del judaísmo con el helenismo, y que está emparentado con las denominaciones divinas «Dios del cielo» o «Señor del cielo», y en el nuevo testamento, comprensiblemente, rara vez se utiliza. «El Altísimo» está documentado, por el contrario, abundantemente en los testimonios tempranos de la diáspora judía. Se observó una postura crítica frente al nombre posterior-

³⁴⁸. Is 65, 11: «...los que olvidáis mi santo monte, los que preparáis la mesa a Gad (=dios de la felicidad)>>, tal vez tenga que ser traído también aquí, puesto que LXX traduce Gad con *δαίμων*. No puede excluirse una dependencia de LXX Sal 67, 7.

³⁴⁹. Cf. Koch, *Bedeutung*, 59 s; Burkill, *Revelation*, 88 s.

mente y también en el cristianismo a consecuencia de las equivocadas interpretaciones politeístas. Es significativo que fue puesto casi siempre en boca de individuos paganos —así también aquí— como denominación del Dios de la Biblia 350. La fórmula de conjuro de la que se sirve el demonio pone de manifiesto la imposibilidad de hallar una solución al estado en que se encuentra. La fórmula «te conjuro por Dios» se reserva, naturalmente, al exorcista en el ritual de los exorcismos 351. En boca del demonio suena a parodia. El que, a la vista del Hijo de Dios, se dirige a Dios parece un acto desesperado. El tormento que teme es su aniquilación 352. El mandato de salir, pronunciado por Jesús, postergado a este lugar (cf. el análisis), pasa por alto la ironía del relato, consistente en que el demonio se convirtió en un conjurador sin recursos. El pretende ciertamente asegurar la iniciativa. El hecho de tener una conversación entre el exorcista y el demonio tiene sus paralelos en los antiguos relatos de expulsión 353. La comprobación del nombre sirve para averiguar la verdadera naturaleza del demonio. Cuando él responde solícito, lo hace en obediencia. Su nombre «legión» debe interpretarse teniendo en cuenta el elevado número de los malos espíritus que tienen su morada en el poseso. Este nombre de demonio «legión», que no aparece en ninguna otra parte, fue interpretado por Billerbeck 354 en el sentido de «legionario», ya que el término extranjero «legión» se entendió así en el rabinismo. Pero la pluralidad está asegurada a través del episodio siguiente, donde se ve que los demonios entran en dos mil cerdos 355. Con todo, la elección de la palabra permite ir más allá en las suposiciones. En concreto podría ser una alusión a la situación

350. Para la prehistoria del nombre θεὸς ὑψιστος, cf. Hengel, *Judentum un Hellenismus*, 544 s. Ὑψιστος es conocidísimo como epíteto de Zeus. En la comunidad sincretista de los que «veneran al Dios Altísimo», es de suponer influencia judía. Cf. Schürer 111, 174, nota 70 (sociedad de culto griega). En el NT hay que mencionar Hech 16, 17 (la esclava pagana en Filipos llama a Pablo y a sus colaboradores «siervos del Dios Altísimo»). Según Heb 7, 1, Melquisedeq es «Sacerdote del Dios Altísimo». «El Altísimo» aparece en Lc 1, 32.35.76; 6, 35; Hech 7, 48. Cf. también Filón, *LegGai*, 278.317; las peticiones judías de venganza de Rheneia, en Dittenberger, *Sylloge* 1181, 1 s; Sib 3, 519.719.

351. Documentación en los papiros de magia: «Te conjuro a ti, demonio, por tu nombre» (7, 242); «Te conjuro por el cielo» (Orph. frg. n. 299). cf. ZP 3, 36 s; 4, 289 YJ. Schneider, ThWNT V, 463 s ὀρκίζω en contraposición a ἐπιτιμάω responde a los textos helenísticos de conjuro. CL H. C. Kee, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*: NTS 14 (1967/68) 232-246.

352. Como petición del demonio aparece: «¡No me atormentes!» también en Filostrato, *Vit. Ap.*, 4, 25.

353. Bultmann, *Geschichte*, 239; Koch, *Bedeutung*, 56, nota 7 (pruebas).

354. 11,9. Dice H. Preisker, ThWNT IV, 69 que, en opinión de los judíos, el número de los demonios era incontable. Una variante en it sale al encuentro de la intención de Billerbeck: μή αὐτὸν ἀποστείλη

355. No debe tomarse el número al pie de la letra. Una legión tenía en los tiempos de Augusto unos 6.000 hombres, a los que se sumaban otras tantas tropas auxiliares.

política reinante en el país ³⁵⁶. Los romanos estaban asentados como fuerza de ocupación y no tenían intención de abandonar el país. En línea con esto se encuentra precisamente la primera de las peticiones, la de que Jesús tenga a bien no expulsar a los demonios fuera del país. La morada natural de éstos era el desierto o el abismo. La narración se mueve en dos niveles. La confrontación con el paganismo, ahora el romano, es el segundo nivel. La conversación da un viraje mediante la pira de cerdos, a la que se alude ahora por primera vez, que se encuentra en las inmediaciones, en el monte. Al oyente judío, para quien la degustación de la carne de cerdo es una abominación, le resulta absolutamente claro que el entorno era pagano. Los demonios pueden precisar su petición ³⁵⁷. La posibilidad de entrar en los cerdos se les antoja como una suavización de su condena a perecer. De nuevo se invierten los papeles. La petición de concesión compete ciertamente de manera ocasional al demonio; la orden de expulsión para que entren en otros seres (*epipompe*) queda reservada al exorcista. Jesús concede la petición. Este diseño rápido hace que se destaque de nuevo su majestad ³⁵⁸. Son insospechadas las consecuencias que traerá el deseo cumplido. La salida confiere a la narración una nota anecdótica. Sin embargo no habría que contentarse con decir que a los demonios se les engañó en su alojamiento ³⁵⁹. Más bien, la maldad fue eliminada de raíz. Con su lanzamiento al mar, los demonios quedan inutilizados para siempre.

La reacción ante el suceso fue muy variada y podemos sospechar **14-20** la excitación de los participantes. En primer lugar se menciona a los porqueros como los testigos directos. Sólo en este momento adquieren ellos importancia para el narrador. Ellos huyen llenos de espanto y dan a conocer en la ciudad y en los poblados ³⁶⁰ lo acontecido. Los más afectados son los propietarios de los cerdos, pero queda afectado también todo el lugar en cuya circunscripción aconteció este suceso. Los que salen a ver se encuentran con Jesús y con el hombre sanado, que se ha liberado totalmente de su ser inquietante. El relato que los

³⁵⁶. Igualmente P. Winter, *On the Trial of Ilesas*, 1961 (SJ 1) 129, que habla de una tendencia antirromana en Mc 5, 9. Theissen, *Wundergeschichten*, 252 y nota 58 desearía ir más lejos y suponer que los espíritus malos serían espíritus de muertos que no pueden encontrar paz. Por esa razón estaban en los sepulcros, tal vez en sepulcros de caídos que habían muerto en las luchas de resistencia. Si tal suposición fuera correcta, ciertamente es demasiado especulativa, el origen de la historia sería zelota.

³⁵⁷. La literatura del entorno conoce peticiones de concesión de los demonios. En la mayoría de los casos, los demonios pretenden asegurarse una influencia limitada. Ejemplos en Bultmann, *Geschichte*, 239; Pesch, *Der Besessene*, 34 s.

³⁵⁸. Diversos manuscritos cargan las tintas, por ejemplo D it: «Inmediatamente el señor Jesús los envió a los cerdos».

³⁵⁹. Bultmann, *Geschichte*, 224.

³⁶⁰. Los poblados aparecen de nuevo en 6, 36 y 56.

testigos presenciales ofrecen a los que vienen presurosos de la ciudad incluye también expresamente la suerte corrida por la manada de cerdos. Habrá que ver motivado el que los habitantes de la ciudad pidan a Jesús que abandone su territorio en el hecho de que este exorcista resulta ahora intranquilizante para ellos ³⁶¹.

El círculo de los testigos oculares amplía el de los porqueros. No puede equipararse con los discípulos, que jamás aparecen en este sentido transmitiendo informaciones entre Jesús y el pueblo. Es atinada la sospecha de que los testigos oculares no estuvieron en condiciones de captar la significación del milagro ³⁶². La reacción del sanado se destaca positivamente de su entorno. El, que había tenido que vivir hasta ahora como una bestia, es el que entiende. Debe temer que la población no esté en condiciones de permitirle integrarse en la sociedad y pide ir con Jesús, poder convertirse en discípulo suyo. No se acepta la petición, pero se la sustituye con la encomienda de una tarea. El sanado tiene que ir a los suyos, a su casa ³⁶³. La compasión del Señor implica que los suyos le aceptarán. Mediante la invocación de la compasión de Dios, revelada en el milagro, ésta alcanza su objetivo en la integración plena del hasta ahora excluido en la sociedad humana. Por consiguiente, no es necesario ver en esta tarea una orden de predicar. El verbo utilizado *ἀπαγγέλλω*, que aparece en Hech 15,27; 26, 20 como término del lenguaje misionero cristiano ³⁶⁴, ha sido utilizado ya en 14 para la noticia de los porqueros, en sentido completamente neutral. Así, el relato anterior a Marcos se cerró con la mirada puesta en la aceptación social del hombre que había sido liberado de una plaga terrible. Pero Marcos introduce una nueva orientación por medio del conclusivo v. 20. Desde aquí podría haberse desplazado también el sentido de v. 19. Tampoco para el evangelista es *ἀπαγγέλλω* un término misionero (cf. 6, 30). Se mantiene la preocupación por la reintegración del excluido, pero la orden de comunicar lo sucedido a los familiares del sanado se convierte en una forma especial del mandato de guardar silencio. El que sólo los que comparten su casa sean los destinatarios de la noticia es ahora una delimitación ³⁶⁵. En contraposición a todo esto, el sanado publica lo que le ha

³⁶¹. Según Bocher, *Christus Exorcista*, 167, los habitantes del lugar consideran a Jesús como mago peligroso.

³⁶². Schenke, *Wundererzählungen*, 193 s, que, naturalmente, considera v. 16 como de la R-Mc.

³⁶³. La despedida del sanado forma parte del estilo del relato de milagro. cf. Bultmann, *Geschichte*, 240. Pero es raro que aparezca el tema de la reintegración. Al menos en cuanto al tema, hay que considerar como específicamente cristiano el interés por este aspecto.

³⁶⁴. Así la argumentación de Lohmeyer 98, nota 3.

³⁶⁵. De manera distinta Kertelge, *Wunder Jesu*, 109 s.

sucedido y lo divulga por toda la Decápolis. Con ello quebranta el «mandato de guardar silencio» (cf. 1,44 s). Hay otro punto en el que la conducta del sanado no se ajusta a las indicaciones que ha recibido. En el centro de su proclamación está Jesús. Con ello se convierte en precursor auténtico de la predicación cristiana y, por consiguiente, en discípulo. Lo que le ha denegado Jesús en un principio, lo obtiene verdaderamente por medio de su actuación. Quienes le escuchan son presa de la admiración. La epifanía acaecida en el milagro se hace presente en la proclamación. Esto no significa crítica alguna del milagro sino que indica que éste se encuentra ahora recogido en la proclamación. Marcos ha trazado una separación clara entre Galilea y la Decápolis, que se extiende desde Damasco en el norte hasta Filadelfia en el sur³⁶⁶. Así como antes Jesús se había desplazado en barca hasta la orilla oriental, ahora se retira de nuevo a la orilla occidental, es decir, a Galilea. Marcos ha acentuado la epifanía de Jesús en tierra pagana mediante el v. 20 y ha iluminado la posterior situación misionera mediante la proclamación.

Con esta pericopa, Marcos ha echado mano de un relato que, desde el punto de vista judeo-cristiano, informaba de un milagro obrado por Jesús en tierra pagana. La familiaridad con la situación geográfica permite suponer que Galilea fue el lugar original del relato. Su coloración helenista, puesta de manifiesto a través de la infrecuente predicación de Dios y de la fórmula de conjuro, no habla en contra de esa sospecha. La narración habría pretendido, aludiendo a un ejemplo de Jesús, contribuir a la actividad misionera. La reacción de rechazo de la gente que invita a Jesús a abandonar su territorio y su incapacidad para captar lo sucedido no son un argumento en contra ya que el poseso y su singular liberación han adquirido rango simbólico para la gentilidad y para las posibilidades que se le abren a ésta con Jesús³⁶⁷. No estamos en presencia de una leyenda de una región o de una fundación. De igual manera no es muy probable un recuerdo histórico concreto a causa del contenido simbólico.

366. Para Decápolis, cf. Schürer II, 148-193. Estas diez ciudades helenísticas, a excepción de Escitópolis, se encontraban en la parte oriental del Jordán o del lago de Genesaret; fueron sometidas por Alejandro Jannée y liberadas de la soberanía judía por Pompeyo. Tal vez por ese tiempo forman una especie de confederación de ciudades. Marxsen, *Evangelista*, 62 opina que, para Marcos, ha desaparecido la frontera entre Galilea y la Decápolis. En el momento presente, la comunidad judeo-cristiana considera la patria unificada. Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 177 s ve, frente a esto, salvaguardada la unidad mediante la Galilea de los gentiles. Ninguna de estas dos opiniones es correcta. Lohmeyer 99 inició la concepción de la patria galilea unificada. En cambio Marcos escribe desde el distanciamiento espacial respecto del país.

367. De manera similar Annen * 190, que subraya también la preocupación misionera. Calvino I, 281 amplía la significación simbólica: «Cristo nos dio en la persona de un solo hombre el ejemplo de su gracia, destinada a la totalidad del género humano».

Resumen

La tradición resultaba interesante para Marcos por diversos motivos. La referencia a la misión entre gentiles casaba con sus intenciones. La refuerza mediante el v. 20. Ahora se da a conocer el suceso por toda la Decápolis. Simultáneamente se integra el milagro en la proclamación. De esta manera presta su servicio en el macrotexto del evangelio a través del destino global de Jesús ³⁶⁸. Cristológicamente, la tradición se corresponde con el evangelio en el predicado Hijo de Dios, que abre la panorámica a otros pasajes donde aparece el título de Hijo de Dios, de manera especial en 15, 39. El poseso, que se convierte en proclamador, representa gráficamente, además, el aspecto esencial de la existencia del discípulo: el predicar a Jesús.

12. *La curación de la mujer y la resurrección de una muchacha difunta* (5, 21-43)

Loos, *Miracles*, 509-519.567-573; Suhl, A., *Die Wunder Jesu. Ereignis und Überlieferung*, Gütersloh 1968; Kertelge, *Wunder Jesu*, 110-120; Pesch, R., *Jairus (Mk 5, 22/Lk 8, 41)*: BZ 14 (1970) 252-256; Dambrine, L., *Guérison de la femme hémorroïsse et résurrection de la fille de Jaire*, en *Mélanges S. de Dietrich*, Paris 1971, 75-81; Schenke, *Wundererzählungen*, 196-216; Shierling, M. J. S., *Woman, cult, and miracle recital: Mark 5, 24-34*, Saint Louis University 1980; Derrett, J. D. M., *Mark's technique: the haemorrhaging woman and Jairus' daughter*: *Biblica* 63 (1982) 474-505; Suppa, V., *Ricerche preliminari per uno studio su Mc 5, 21-43 secondo la Redaktionsgeschichte*: *Riv. Bibl.* 31 (1983) 385-404; Wilcox, M., *Ταλιθαι KΩV(i) in Mk 5,41*, en J. Delobel (ed.), *Logia*, Leuven 1982, 469-476.

21 Y cuando Jesús llegó de nuevo a la otra orilla, una gran muchedumbre se reunió junto a él. Estaba en el mar. 22 Y llega uno de los jefes de la sinagoga, llamado Jairo. Y cuando lo ve, se prosterna a sus pies. 23 Y le suplica con insistencia: «Mi hija pequeña está a punto de morir. Ven. Pon tus manos sobre ella para que se salve y continúe viviendo». 24 Y se fue con él. Y le seguía una gran multitud. Y le oprimían. 25 y había allí una mujer que padecía flujos de sangre desde hacía doce años 26 y que había sufrido mucho de parte de muchos médicos y había gastado toda su fortuna sin provecho alguno, antes bien, yendo a peor. 27 Como había oído hablar de Jesús, se acercó por detrás entre la gente y tocó su manto. 28 Pues decía: «Si logro tocar aunque sólo sea su manto quedaré curada». 28 E inmediatamente se le secó la fuente de sangre. Y experimento en su cuerpo que había sido sanada del tormento. 30 Y

³⁶⁸. Esto no significa una devaluación del milagro ni se puede afirmar que Mc polemice contra una cristología equivocada que fuera un peligro grave para las comunidades. Así Schenke, *Wundererzählungen*, 194 s, que oscurece sus interesantes análisis con esta tesis.

Jesús, que notó inmediatamente la fuerza que había salido de él, se volvió hacia la multitud y dijo: «¿Quién ha tocado mi manto?». 31 Y sus discípulos le dijeron: «Ves la gran muchedumbre que te oprime y preguntas "¿Quién me ha tocado?"». 32 Pero él miraba a su alrededor para ver la que esto había hecho. 33 Mas la mujer, que estaba llena de temor y de espanto porque sabía lo que le había sucedido, vino, se postró ante él y le dijo toda la verdad. 34 Pero él le dijo: «¡Hija! Tu fe te ha salvado. Vete en paz y queda curada de tu tormento». 35 Estaba él todavía hablando cuando vienen de casa del jefe de la sinagoga y dicen: «Tu hija ha muerto. ¿Por qué continúas importunando el Señor?». 36 Jesús, que oyó lo que habían dicho, dice al jefe de la sinagoga: «¡No temas! ¡Solamente ten fe!». 37 Y a nadie permitió que fuera con él, sino a Pedro, a Santiago y a Juan, el hermano de Santiago. 38 Vienen a la casa del jefe de la sinagoga. Y ve el ruido, a las plañideras y los sonoros sollozos. 39 Y cuando entra les dice: «¿Por qué hacéis ruido y lloráis? La niña no ha muerto; está dormida». 40 Y se burlaban de él. Pero él despachó fuera a todos. Toma consigo solamente al padre de la niña y a la madre, a sus acompañantes y entra al lugar donde estaba la niña. 41 Tomó a la niña de la mano y le dice: «¡Talitha Kum!». Que quiere decir traducido: «Muchacha, a ti te lo digo: levántate». 42 E inmediatamente la muchacha se puso de pie y comenzó a caminar. Pues tenía doce años de edad. Y quedaron llenos de estupor, estaban fuera de sí. 43 Y les ordenó severamente que nadie llegara a saber de esto. Y dijo que dieran de comer a la muchacha.

Análisis

En la narración presente se han entrelazado dos relatos de milagro. Una vez comenzada la narración de la hija de Jairo se interrumpe con el relato de la curación de la mujer que padece flujos de sangre. A decir verdad, la curación está preparada ya mediante la reunión del pueblo en 21. El relato de la curación crea una interrupción que hace crecer el clímax, la tensión. Evidentemente ambos relatos son independientes en su origen. En principio existieron separadamente. Se pone de manifiesto esto en que la muchedumbre no es necesaria en modo alguno en la escena de Jairo. Ahora, por el contrario, se presenta la imagen de que Jesús camina apresuradamente hacia la casa de Jairo, que la multitud le acompaña y le toca la mujer enferma. En una escena reposada cuadra mucho mejor la escena del contacto físico a escondidas. La opinión ³⁶⁹ de que la perícopa existió desde el principio como

³⁶⁹ Pesch, *Jairus*, 255, parece sostener esta opinión. Opina que el relato de Jairo no habría sido independiente en un principio. Pesch 1, 295 habla de redacción mecánica de un redactor anterior a Marcos.

un doble relato imbricado valora excesivamente el momento de dilación que se produce como consecuencia del encuentro con la mujer enferma. Ciertamente este elemento es oportuno pero no constitutivo de la presentación. Surge la pregunta acerca de quién entretejió ambos relatos. ¿Fue Marcos o un redactor anterior a él? Los partidarios de la existencia de un ciclo de milagros anterior al evangelista, y que habría comenzado con 4, 43 ss, atribuyen el ensamblaje a la redacción anterior a Marcos 370. Se puede anotar una serie de matices comprobables en ambos relatos y que deben considerarse como peculiaridades estilísticas de un narrador anterior a Marcos. Entre ellos, enumera Kertelge 371, el prosternarse del que hace la súplica, el temor, la fe, la minuciosidad, el hecho de que, en ambas ocasiones, sean mujeres las que reciben la ayuda y que el número doce juega un papel (doce años de edad o de enfermedad). Pueden considerarse estas coincidencias como motivos que son propios de otros muchos relatos de milagro y que, por consiguiente, pertenecen a la forma de milagro o pueden haber servido como ayuda para establecer una especie de asociación que llevó a unir ambas narraciones. Pero dado que anteriormente pudimos percibir la mano de Marcos en la unión de los relatos de milagro, también cabe sospechar que el evangelista tuvo que ver algo aquí. Desde el punto de vista estilístico, v. 21 pertenece a Marcos 372. La travesía del mar empalma con 5, 1 s.18; la estancia en el mar, con 4, 1. El relato de Jairo comenzó originariamente con v. 22. El v. 24, que empalma ambas narraciones, fue el paso que creó el evangelista. Tal vez el *καὶ ἀπῆλθεν μετ' αὐτοῦ* sea anterior a Marcos. La muchedumbre que acompaña a Jesús y que le oprime prepara lo que viene a continuación y no tiene función alguna en el relato de Jairo. En este relato, la multitud aparece sólo en la casa del duelo. El segundo empalme aparece en el comienzo de v. 35. ¿Ha introducido Marcos también aquí una palabra de unión? Si la respuesta es negativa, la frase «estaba él todavía hablando» se refería, más bien, a la alocución de Jairo en 23. Los que anuncian la muerte de la hija de Jairo habrían venido cuando éste estaba hablando todavía. Si esto fuera así, habría que atribuir *καὶ ἀπῆλθεν μετ' αὐτοῦ* en 24 a Marcos. Pero probablemente es obra de Marcos el genitivo absoluto en el comienzo de 35 (cf. 14, 43).

370. A favor de la redacción anterior a Marcos se declaran Wendling, *Entstehung*, 47; Bultmann, *Geschichte*, 228-230; Dibelius, *Formgeschichte*, 69. En los últimos tiempos se está imponiendo con mayor fuerza la opinión de la redacción de Marcos: Kuhn, *Sammlungen*, 200-202; Theissen, *Wundergeschichten*, 184 s; Schenke, *Wundererzählungen*, 197-200; Tillesse, *Le secret*, 52-57.

371. *Wunder Jesu*, 110-114.

372. Me prefiere el genitivo absoluto. Para *διαπεράω*, cf. 6, 53. Según Gastan, términos preferidos en editorial mareana son: *πλοῖον, πάλιν, πέραν, θάλασσα*.

1* Marcos tomó el relato de Jairo sometiéndolo a una elaboración. Sorprende que la selección de los tres discípulos en 37 esté en una cierta tensión respecto de v. 40. La preferencia de los tres es un dato que habla de la redacción llevada a cabo por Marcos 373. Marcos quiso utilizar un motivo especial –y la resurrección de un muerto merece tal calificación– para dar a conocer que existe una preferencia por los tres. Esta sospecha queda reforzada mediante la posibilidad, que examinaremos más abajo, de que también la mención que se hace de los discípulos en 31 haya sido añadida con posterioridad. En tiempos remotos, ambos relatos de milagro habrían dejado, pues, a los discípulos fuera del campo de mira. Si esto es así, entonces también *τοὺς μετ' αὐτοῦ* de 40 habría sido obra de Marcos. Resulta difícil emitir un juicio acerca de la traducción del arameo *Talitha kum*. Tiene correspondencias en 7, 34; 15,34. Se puede dejar completamente a un lado la opinión no demostrada de Lohmeyer 374 de que la narración habría estado redactada originalmente en arameo. Pero la traducción de una frase aramea se supuso para un público griego. Hay que tener en cuenta que el que se ofrezca la traducción cambia el sentido del conjunto. Sin traducción, la frase extraña aparece como *ῥῆσις βαρβαρική* como dicho altamente misterioso que casa perfectamente con la magia. Esta *ῥῆσις βαρβαρική* está muy extendida en los relatos de milagro antiguos 375. En tal interpretación se adaptó la prohibición de dar publicidad, que aparece en 43a. La prohibición habría afectado entonces al dar publicidad a la palabra milagrosa. La traducción de la frasecita aramea priva a ésta del carácter de misterio. Si esta traducción proviene de Marcos, la prohibición de hacer publicidad adquiere una significación nueva, más amplia: no dar a conocer el milagro de la resurrección. Pero también es posible otro desarrollo. La traducción de *Talitha kum* es ya tradicional y Marcos incluye la prohibición de hacer publicidad. Puesto que la formulación de esta prohibición suena a Marcos 376, puesto que responde a una intención de Marcos, dado que el texto y la situación actual quieren dar a entender una cosa concreta: no debe darse a conocer el milagro, es probable que provenga del evangelista 377.

373. De manera diversa Kertelge, *Wunder Jesu*, 110.

374. 104.

375. Ejemplos en Bultmann, *Geschichte*, 238.

376. *διαστέλλομαι* es un término preferido por Mc, *γινώσκω* igualmente en 7, 24; 9,30 en el marco de la teoría del secreto de Mc. De manera diversa Tagawa, *Miracles*, 166 s, que alude a la compenetración de motivos con la exclusión del público. Pero debe mantenerse en secreto no una praxis curativa milagrosa, sino el acto de resurrección como tal. Pero esto está relacionado con el tema de la fe y con el «secreto mesiánico» y resulta más convincente interpretarlo como interés de Mc.

377. Theissen, *Wundergeschichten*, 151 s, que considera el mandato de no dar publicidad como anterior a Mc, se ve en la necesidad de invertir el orden de v. 42 y 43.

¿Sufrió el relato de Jairo un desarrollo antes de Marcos? En primer lugar, se ha pensado que el nombre de Jairo es secundario ³⁷⁸. No encierra significación alguna el que falte en Mt 9, 18 Y que el hombre del relato marciano sea designado con el nombre de su oficio «jefe de la sinagoga». Tampoco Mt 20, 29 ss toma el nombre de Bartimeo indicado en otro relato de milagro con un nombre de persona. En su versión marciana, se da el nombre, igualmente, tan sólo en el comienzo (10, 46) ³⁷⁹. Por ello, habrá que sostener la opinión de Pesch, según la cual el nombre Jairo habría formado parte de la perícopa desde siempre. En cambio, no se puede compartir la idea de que nos encontramos ante un nombre simbólico ³⁸⁰. La interpretación del nombre resulta demasiado discutida. Una comparación de los sinópticos pone de manifiesto que según Mt 9, 18 ya el padre viene a Jesús diciendo que su hija acaba de fallecer y le pide que le devuelva la vida. Esta renuncia a la gradación de la enfermedad mortal a la muerte ha llevado a sospechar que, en dirección contraria, esta narración habría expresado en un tiempo sólo una sanación y que posteriormente habría pasado a hablar de resurrección de muertos ³⁸¹. Pero esta afirmación es gratuita. Todo el trasfondo narrativo apunta a una resurrección de muertos. Es igualmente cuestionable la afirmación de que una tradición anterior habría correspondido al relato del centurión de Cafarnaún (Mt 8, 5 ss) y que «en un momento posterior, cuando el motivo de resurrección de muertos entró en la tradición del Jesús terreno, habría sido puesta al servicio de la designación de Jesús como resucitador de muertos» ³⁸². Si se compara ambos relatos, se da la coincidencia general de que tanto en uno como en otro viene a Jesús un hombre importante (allí un pagano) para pedirle una curación. Y Jesús se muestra dispuesto a ir inmediatamente al lugar donde se encuentra el enfermo. En los restantes relatos de resurrección se encuentra igualmente el rasgo de que se va a recoger al taumaturgo y él se encuentra dispuesto a ponerse en camino (Jn 11, 3 ss; Hech 9, 36 ss; 2 Re 4, 25 ss: Elías viene a regañadientes). Los

378. Bultmann, *Geschichte*, 230; Schmidt, *Rahmen*, 147.

379. La ausencia de ὄνοματι Ἰαίρου Mc 5, 21 en D it proviene de la influencia del paralelo Mt 9, 18.

380. Pesch, *Jairus*. 255 entiende Jairo etimológicamente en el sentido de «él (= Dios) despertará». El padre de la muchacha tiene un nombre que es una promesa. P. admite, naturalmente, que el nombre puede significar también «él iluminará». Billerbeck Π, 9 se declara partidario de esta derivación etimológica. El nombre se encuentra frecuentemente en el AT (Núm 32.41; Dt 3, 14; Jue 10,2 ss; Est 2, 5). El texto sirio contiene el nombre Joarasch. Según Schmidt, *Rahmen*, 147, en esta interpretación alegórica o simbólica uno se mueve «por una zona altamente insegura». También Lohmeyer 104, nota 1 se inclina al rechazo.

381. Suhl, *Funktion*, 51; Pesch, 1, 296. 312-314.

382. Kertelge, *Wunder Jesu*, 113.

veterotestamentarios relatos de resurrección de la tradición Elias-Eliseo son un modelo para la perícopa de Jairo (2 Re 4, 25-37; 1 Re 17, 17-24), influencia que hemos podido comprobar ya en otros lugares. Pero resultará difícil demostrar una dependencia literaria.

V. 25 podría haber sido el comienzo del relato de curación de la mujer que padecía flujo de sangre. Pero es probable la sospecha, expresada ya con anterioridad, de que en el comienzo existió una mención de la muchedumbre que rodeaba a Jesús. En v. 21 podría haberse conservado algún reflejo de tal mención. Marcos ha configurado el relato, especialmente en las primeras frases (25-27), con formas participiales. Desde el punto de vista narrativo, esto permite intercalar sin dificultades el relato en la más amplia perícopa de Jairo siendo así que la presentación detallada de la persona que acaba de hacer acto de presencia produce el efecto de una información adquirida con posterioridad ³⁸³. Si comparamos la historia de Marcos con las referencias paralelas, aquella es más detallada que éstas. Refiriéndose a Marcos, Theissen habla de un estilo narrativo que repite los hechos al hacer su comentario. La división de la estructura narrativa entre suceso y evaluación determina la construcción:

Necesidad. Fracaso de los médicos	Inutilidad de la asistencia médica
Tacto del manto de Jesús	Confianza en la salvación
Curación	Consciencia de la curación o de la fuerza que le sale
Pregunta de Jesús	Comentario de los discípulos
Mirada a la persona que ha tocado	El conocimiento de la mujer
Confesión de la mujer	Afirmación de Jesús ³⁸⁴

Con todo, hay que examinar si el evangelista no participó en la elaboración del relato. La frase motivadora en 28 responde al esfuerzo de Marcos por hacer comprensible un suceso. En repetidas ocasiones hemos reconocido ya como redaccionales tales frases de motivación ³⁸⁵. En este caso se asume el v. 27b -sorprende el cambio al plural- y se prepara 34a. 34 se encuentra en una cierta tensión respecto de lo que antecede ya que, según 29, la curación se produce ya en el momento en que se lleva a cabo el contacto. Pero 34 la

³⁸³. Ambos relatos se diferencian también respectivamente en que la perícopa de Jairo utiliza predominantemente el presente, mientras que en el relato de la curación de la mujer que padece flujo se utilizan tiempos del pasado.

³⁸⁴. Según Theissen, *Wundergeschichten*, 136-139.

³⁸⁵. cf. *supra*, 235.


relaciona con la fe y sólo la hace definitiva mediante la palabra de Jesús. Presumiblemente, Jesús pronunció en un principio sólo el saludo de paz, que no vuelve a aparecer en ningún otro lugar de los relatos de milagro de Marcos (cf. Lc 7, 50; 8,48). La fórmula «tu fe te ha salvado» tiene un modelo en 10, 52. El tenor del relato cambia de manera decisiva mediante las transformaciones indicadas. Una curación que se ha producido por medio de contacto, que deriva del poder curativo taumatúrgico de Jesús, es interpretada en referencia a la fe. Si lo primero se encuentra cercano a un concepto helenístico del milagro, según el cual el taumaturgo está lleno de fuerza curativa, lo segundo delata la intención del evangelista. A él se debería también v. 31, que introduce de pronto a los discípulos. Schenke³⁸⁶ ha observado que v. 31 presupone que la mujer no habría sido la única que tocó a Jesús. Esto sólo podría tener un sentido: destacar la fe y cerrar el paso a una concepción mágica del milagro. Y esto encaja perfectamente en la dirección ya apuntada de la actividad redaccional. Queda por considerar que el cambio de la tradición a la redacción significa que se destaca la postura creyente del hombre como la sintonización adecuada con el salvador Jesús. La narración tradicional es un relato típico de milagro, de proveniencia helenístico-cristiana³⁸⁷, la cual es posible que se utilizara en la predicación misionera. Esto último puede afirmarse también respecto del relato de Jairo. Pero, en lugar del final coral que sirve de confirmación, se encontraría el reconocimiento de la mujer, que es al mismo tiempo sujeto paciente de la curación y testigo del milagro.

Explicación

21-24 Movimiento intenso y turbulencia caracterizan esta narración desde el principio. Una gran muchedumbre recibe a Jesús cuando retorna de nuevo a la orilla galilea del lago. Mediante el empalme que Marcos introduce en 21, el relato que de suyo no está ligado a lugar alguno, mantiene una relación con la región situada en la ribera occidental³⁸⁸. No queda claro quién es el sujeto de la frase *καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν*. Si es la muchedumbre, daría casi la impresión de que ella estaba esperando a Jesús. Más probablemente Jesús es el que

³⁸⁶. Wundererzählungen, 202 s.

³⁸⁷. Haenchen, *Weg*, 206, ve una analogía del Jesús taumaturgo descrito aquí en las grandes figuras de la mística judía.

³⁸⁸. Schmidt, *Rahmen*, 145, desearía situar el relato, a causa de la expresión *εἰς τὸ πέραν*, en la orilla oriental, en las proximidades de Betsaida. Piensa que la expresión es una fórmula fija para designar siempre la orilla oriental. Puesto que atribuímos las constantes travесías a la R-Mc, rechazamos tal opinión. *ἐν τῷ πλοίῳ* es textualmente muy discutido. Falta en p 45 D  it *synsin*.

permanece durante un cierto tiempo en el mar. Entonces hace acto de presencia Jairo, un distinguido judío, que es jefe de una sinagoga ³⁸⁹. Cuando percibe a Jesús entre la muchedumbre, le rinde pleitesía (igual que la mujer siro-fenicia en 7, 25). Si reconoce con ello el poder y majestad de Jesús, su petición coincide con su postura externa. Puesto que la enfermedad mortal de su hija le empujó hacia Jesús, sólo de él espera todavía ayuda y salvación. Y ciertamente a través de la imposición de sus manos sobre la niña. No debe suceder mediante una oración o manipulaciones de curación (cf. 2 Re 4, 33 ss), sino por medio de un gesto claro de su omnipotencia auxiliadora. Con ello se anticipa la escena de v. 41. La petición de la imposición de manos se repetirá en el sordomudo, mientras que la imposición de manos es en otros lugares el gesto ordinario de curación (cf. 6, 5; 8, 23.25). Se piensa en la mano derecha ³⁹⁰. Por consiguiente, es improbable ver ya aquí la prefiguración del uso primitivo cristiano, y preferido en Sant 5, 14, de llamar a los ancianos de la comunidad para que acudan a los enfermos graves ya que allí no se nombra la imposición de manos ³⁹¹. Jesús se pone en camino enseguida, siguiendo a Jairo, para llegar al lugar donde se encuentra la enferma. La gran multitud le acompaña. Los empujones y apretones que le propina la multitud preparan la curación intercalada, que tiene carácter episódico.

De entre la multitud emerge una mujer que está enferma y busca ayuda. Al final, ella se pierde de nuevo entre la multitud ³⁹². El relato de su curación se caracteriza porque refleja en cada plano las reacciones interiores de los protagonistas. En cuanto al estilo, contiene una descripción detallada del estado de enfermedad. Naturalmente, flujo de sangre es una diagnosis médica ciertamente imprecisa. La gravedad de la enfermedad se desprende de su duración (12 años) ³⁹³. El entrar en contacto con una mujer que padece flujo de sangre hace impura a una persona (cf. Lev 15,25) ³⁹⁴, al igual que el flujo de sangre

389. El *arjesynagogos* o *ros hakneseth* tenía como misión asegurar el orden externo en la celebración del culto. Jefes de sinagoga encontramos también en Lc 13, 14; Hech 13, 15; 18,8 (Crispo); 18, 17 (Sóstenes). Hay que tener en cuenta una inscripción sinagoga jerosolimitana en la que se dice que el cargo se transmite de padre a hijo. Su comienzo traducido dice: «Teodoto Vettini, sacerdote y presidente de sinagoga, hijo de un presidente de sinagoga, nieto de un presidente de sinagoga, construyó la sinagoga para la lectura de la ley, etc.». Cf. H. L. (ietzmann), *Notizen: ZNW* 20 (1921) 171-176, aquí 171. Acerca del instituto sinagoga, d. Billerbeck IV, 115-152.

390. Para el levantar la mano, extender la mano, mantener la mano encima e imponer la mano, cf. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 1-66.

391. Contra Lohmeyer 105, nota 1.

392. En la tradición apócrifa la mujer será objeto posteriormente de un interés especial. *Act Pilati* 7 le da el nombre de Berenice. Euseb. *h. e.*, VII 18, 1-3, recoge la tradición según la cual la mujer provenía de Cesarea de Filipo.

393. Cf. Mc 9, 21, donde se indica que su estado de enfermedad duraba «desde su infancia» o Lc 13, 11; Hech 3, 2; 4, 22; 9, 33; 14, 8; Jn 9, 1.

394. Cf. Zeb 5, 1 y 6 (en Billerbeck I, 519 s).

impuro puede tomarse como imagen del pecado (Ez 36, 17). Según un testimonio rabínico, en la generación de Moisés no hubo nadie que padeciera de flujo, de lepra, etc., mientras escucharon a Yahvé. Resulta sumamente dudoso si la curación de una mujer con flujo de sangre quiere presentar a Jesús como profeta semejante a Moisés (cf. Dt 18, 15-18), que renueva los prodigios de otro tiempo. El testimonio es demasiado aislado y tardío como para sacar tales conclusiones ³⁹⁵. El juicio sobre el fracaso del arte médico se encuentra frecuentemente en las historias antiguas de curación ³⁹⁶. Téngase en cuenta que sólo las personas económicamente acomodadas podían acudir a los servicios de los médicos ³⁹⁷. La mujer se ha empobrecido a causa de los honorarios que ha tenido que satisfacer por las consultas médicas. Ahora se dirige (¿por primera vez?) a Jesús. Bastantes oyentes se habrían visto reflejados en este comportamiento. El juicio sobre la situación de la medicina y de la clase médica, fue muy variado en la antigüedad. Va desde la alabanza más incontenible hasta la execración ³⁹⁸.

27-29 La mujer había oído hablar de Jesús, evidentemente acerca de sus curaciones milagrosas. Nos está permitido suponer que su intención de tocarle sin que nadie se diera cuenta de ello estaría relacionada con su timidez para hablar públicamente de su enfermedad. En los relatos de milagros el contacto se menciona tanto cuando se habla del taumaturgo (1, 41) como también de los enfermos ³⁹⁹. Marcos ha preferido esto último en los sumarios, donde se nos dice que gran número de enfermos acuden a Jesús para tocarlo o que la gente lleva sus enfermos a su presencia con la petición de que se les permita tocarlo (3, 10; 6, 56). Ambas situaciones presuponen la concepción de que el taumaturgo está cargado por decirlo así de una fuerza curativa. La mujer actúa en la confianza de experimentar la salvación a través de Jesús, tal como se indicará en una reflexión intercalada. La curación se produce inmediatamente. La expresión «fuente de sangre» que se secó se basa en LXX Lev 12, 7. En este caso, sólo la mujer puede confirmar la curación. Ella la siente en su propio cuerpo. Aquí el término *μάστιξ* (suplicio, tormento) recuerda una vez más todo lo que ella tuvo que pasar.

³⁹⁵. Contra Kertelge, *Wunder Jesu*, 117 s. El testimonio proviene de LevR 18, 4 (118a) y reproduce una palabra de R. Simeón b. Jochai (h. 150 d. C.) (en Billerbeck 1, 594 s).

³⁹⁶. Documentación abundante en Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 195-197, en la que resuena repetidas veces el *derelictus a medicis* (CIL VI n. 68).

³⁹⁷. Theissen, *Wundergeschichten*, 234 s documenta esto diciendo que en Epidauro, adonde peregrinaban especialmente los pobres, falta el topos del fracaso de los médicos.

³⁹⁸. Cf. Eclo 38, 1-15 (la alabanza del médico): «Ante los grandes encuentra el admiración». En contra Qid 4, 14: «El mejor médico es merecedor del infierno».

³⁹⁹. Documentación de nuevo en Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 14 ss. 63 ss.

✱ Pero también el taumaturgo se apercibe de lo acaecido. No es que él percibiera a la mujer, sino que notó que una fuerza salía de su cuerpo. No es que tengamos que concebir como algo corporal la fuerza que llena a Jesús -por eso sería mejor no hablar de fuerzas de tipo magnético 400-, sino como *dinamis* espiritual dada por Dios, que se comunica al otro como un fluidum. Puede servirnos de iluminación lo que se dice en 6,14 acerca de Jesús, a quien se considera como Juan resucitado: «Por eso actúan estas *dinameis* (fuerzas divinas milagrosas) en él». Los discípulos, que sólo ahora aparecen en el suceso, afirman que no se puede responder a la pregunta de Jesús acerca de quién le ha tocado. No puede responderse porque la muchedumbre es numerosísima. La opinión de los discípulos parte de que también otros muchos le tocaban con intenciones similares a las de la mujer. Y esto hace inevitable la pregunta acerca de qué caracteriza o distingue a la mujer para que ésta reciba la curación, precisamente ella. De esta manera se prepara el diálogo entre ella y Jesús, conversación con la que se cierra este relato. La mirada escrutadora de Jesús hace que la mujer se vea impelida a confesar. Viene con temor y temblor y se prosterna ante él. En este contexto no puede interpretarse el temor y temblor desde planteamientos puramente psicológicos. No resultan de la desfavorable interpretación de la actuación de la mujer en el sentido de afirmar que, mediante el tocar a Jesús, ella habría pretendido trasladar, de forma mágica, la enfermedad propia a Jesús o que ella intentaba aproximarse a él como mujer bella 401. Ambas concepciones, la de la transmisión de la enfermedad y la de la magia del amor, estuvieron muy extendidas. Pero aquí nos encontramos con una fórmula de revelación. Temor y temblor son la reacción humana a la epifanía divina 402. El saludo de despedida de Jesús interpreta la actuación de la mujer como fe 403. Esta fe, que se reconoce como plenamente válida, pero no se despliega con mayor detalle, fue la base por la que obtuvo la salvación y la salud. No se olvida lo que hizo la mujer. Pero ahora se pone claramente de manifiesto que ella no actuó confiando ciegamente en fuerzas mágicas, sino movida por la fe. De esta manera, ella se convierte en ejemplo para los oyentes.

La narración retorna a Jairo. El encuentro con la mujer creó una distancia temporal de manera que una nueva noticia de la casa del jefe de la sinagoga resulta tanto más eficaz. Unos emisarios notifican que la niña ha muerto entretanto. El relato de Jairo está marcado por dos

400. Así Grundmann.

401. Consideraciones de Theissen, *W undergeschichten*, 137.

402. Cf. Flp 2, 12; Ex 15, 16; Dt 2, 25; 11,25; Jdt 15,2; 4 Mac 4, 10.

403. «Vete en paz» es veterotestamentario. Cf. 1 Sam 1, 17; 2 Sam 15, 9; Jue 18, 6; Hech 16,36.

movimientos. El primero es la ida de Jesús y de sus acompañantes hacia la muchacha enferma o muerta. Los pasos son la notificación del padre, el mensaje de los enviados, la llegada a la casa, la entrada en la cámara mortuoria. El otro movimiento va en sentido contrario y pretende anular al primero, detenerlo. La mujer que padece flujo de sangre adquiere esta función en el contexto; los emisarios lo hacen de manera expresa; la gente que celebra las lamentaciones, aún más expresamente. ¿Cuál es la fuerza que supera los impedimentos? Ordenemos los detalles de acuerdo con este trasfondo. Los que dan el aviso de la muerte aconsejan no molestar ya más a Jesús. Ellos le definen como *διδάσκαλος*. La reacción de Jesús tiene una gran importancia para la totalidad. A pesar de que la noticia ha sido comunicada a Jairo, es Jesús quien no le presta oídos y le da poca importancia ⁴⁰⁴. Y se apresta a confortar al padre de nuevo, que parece haber perdido la última esperanza que le quedaba. La invitación: «¡no temas!» se reserva en otros lugares para escenas de revelación (cf. 6, 50; Mt 28, 5; Lc 1, 13,30). También aquí pretende preparar una escena de esas características. La fe es aquí la postura que permite al hombre esperar contra toda esperanza ya que él se aferra a la palabra de Jesús. La situación desesperada hace que el imperativo de la fe sea todavía más urgente que en 9, 23, donde aparece otra vez en un relato de milagro. Naturalmente no escuchamos acerca de una reacción del padre similar a la de ese pasaje. De Jesús, al que se agarra firmemente el hombre golpeado por el destino, depende el que éste sea liberado de la desesperanza. La selección especial de los tres discípulos prepara, igualmente, la escena de revelación. Esta no está pensada como alocución al lector, para que se considere equiparado a los tres testigos oculares ⁴⁰⁵. Los tres se convierten en testigos cualificados. En la casa se encuentran ya las personas que van a entonar la lamentación funeraria. Plañideras y flautistas son requisito imprescindible de todo entierro judío ⁴⁰⁶. Y de nuevo Jesús toma la iniciativa. Hace ver claramente que el ruido de lamentación es completamente inoportuno porque la niña duerme, no está muerta. Se entendió esta afirmación al pie de la letra puesto que Jesús se dirige a la niña como a una persona que duerme ⁴⁰⁷. ¿Acaso, según su opinión, se encuentra la niña en una inconsciencia profunda? Tanto en el judaísmo como en

404. El infrecuente *παρakoúō* significa según Bauer, Wb, s. v. «escuchan»: pasar por alto, no atender lo que no va dirigido a uno en concreto, ser desobediente. De manera diversa Schnackenburg, quien traduce: «Pero Jesús, que presta atención a la conversación».

405. Así Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 131 s, que vuelve a encontrar este motivo de nuevo en la gnosis.

406. Keth 4, 4: «<Incluso el más pobre en Israel cuenta con no menos de dos flautistas y una plañidera», Jos., *Bell.*, 3, 437 Y Billerbeck 1, 521-523.

407. Loas, *Miracles*. 569.

el helenismo, el sueño es un eufemismo conocido para designar el estado de defunción ⁴⁰⁸. Pero no es este el caso. Por el contrario, Jesús se expresa como el Hijo de Dios para el que la muerte sólo significa sueño. Según la fe bíblica antigua, sólo a Dios compete el poder sobre la muerte ⁴⁰⁹. Por ello Dios es un Dios de vivos y no de muertos (cf. 12, 27). La burla que ellos hacen de Jesús no es otra cosa que la expresión de su incredulidad. Burla y desprecio son ciertamente un motivo conocido en los relatos de milagro ⁴¹⁰. También concuerda con el estilo el que Jesús despida a toda la gente y sólo permita la presencia de unos pocos, los tres discípulos y los padres ⁴¹¹. Pero la narración se distingue por estar configurada como epifanía divina.

En la cámara mortuoria, Jesús toma la mano de la muchacha 41-43 muerta. La presentación del milagro no coincide con la del relato precedente. Ciertamente, la mano contactante de Jesús trae la salvación, pero el horizonte conceptual es bíblico. Hay que pensar en la poderosa, protectora, auxiliadora mano de Yahvé: «Incluso si da un traspies no cae. Pues el Señor le toma de la mano» (Sal 37, 24; cf. Sal 44,4; Ex 3,20; 7, 5; Lc 1,66; Hech 11,21). La eficacia del milagro está ligada a la palabra. Esta no es ningún dicho mágico. Se traduce el texto arameo ininteligible para un oyente helenista y así aparece como una palabra que de hecho igual podrían haber pronunciado los padres para despertar a la muchacha que duerme. Pero se da a conocer como palabra de poder mediante el añadido «a ti te lo digo». El poder sobre la muerte está ligado al Hijo de Dios. Algunas variantes del texto presentan los términos arameos en una forma que tiene una configuración más dialectal ⁴¹². La muerta pone en práctica inmediatamente la palabra de Jesús. Con ello, esa palabra demuestra su poder. La indicación de su edad, consonante con el estilo, indica

⁴⁰⁸. Cf. Dan 13, 2; LXX Sal 87, 6; Billerbeck 1, 523; 1 Tes 5, 10; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 21972 (NTA 2) 186-206. En el ámbito judío y cristiano el eufemismo adquiere un nuevo valor mediante la fe en la resurrección de los muertos.

⁴⁰⁹. Taan 2a: «Tres llaves están en la mano de Dios y no pueden ponerse en mano de plenipotenciario alguno; concretamente, la de la lluvia, la del regazo materno y la de la revivificación de los muertos». Esta concepción rígorosa fue debilitándose crecientemente. Así se cuenta de los rabinos historias de resurrección. Cf. P. Fiebig, *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Barlin 1933, 13; Billerbeck 1, 560. Historias ridículas en Billerbeck 1, 557.

⁴¹⁰. De nuevo documentación en Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 87 s.

⁴¹¹. Documentación en Bultmann, *Geschichte*, 239.

⁴¹². El texto Koíné Θ leen la antigua forma palestina del imperativo $KOVIII$. Frente a él, $KOVII$ es la forma mesopotamia posterior. Además, Θ ofrece $\rho\alpha\beta\beta\iota\ \theta\alpha\beta\iota\tau\alpha$ en lugar de $\tau\alpha\lambda\iota\theta\alpha$. Debe entenderse esto como corrupción de $\rho\alpha\beta\iota\theta\alpha$ (= muchacha). $\tau\alpha\lambda\iota\theta\alpha$ es «equivalente, pero más noble y menos dialectal» (Wellhausen). La presencia de $\tau\alpha\beta\iota\theta\alpha$ en W proviene de Hech 9, 36 ss, el relato de la resurrección de Tabita de Joppe por Pedro. Para la literal $\rho\eta\sigma\iota\varsigma\ \beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\kappa\eta$ la palabra se ha convertido en e. *tabea acultha cumhi. τὸ κορῶσιον*, el tratamiento en nominativo con artículo es un semitismo.

que es todavía una niña. Hasta los doce años y medio una muchacha era inhábil para contraer matrimonio ⁴¹³. En cuanto a los presentes, resulta digna de tenerse en cuenta la reacción de los padres. Psicológicamente se espera agradecimiento o alegría. El gran asombro responde al hecho de que Dios se reveló en este acontecimiento ⁴¹⁴. Cuando Jesús manda a los participantes guardar silencio, éste no puede referirse más que a la divulgación del suceso de esta resurrección de muertos y no se refiere a una práctica misteriosa del taumaturgo. Marcos, al que consideramos como redactor de la prohibición de dar publicidad al hecho, crea con ello un bloqueo a una interpretación unilateral del milagro ⁴¹⁵. Hay que discutir la relación de la resurrección de los muertos con la resurrección de Jesús. Podría pensarse que el relato de resurrección sólo es posible y narrable desde la vertiente de pascua, puesto que estaría presente en él la pascua. Pero hay que distinguir. Esa reflexión no puede aplicarse a la tradición anterior a Marcos. La construirá Marcos ya que, para él, la epifanía proclamada en el relato de la resurrección debe ser contemplada a la luz de la revelación del Hijo de Dios, que se llevó a cabo en la muerte de cruz. La orden de Jesús -dirigida a los padres- de que dieran de comer a la niña pone de manifiesto que la muchacha vive verdaderamente y no tan sólo su espíritu ⁴¹⁶.

Juicio histórico

El juicio histórico no puede arrancar de la afirmación de que la imbricación del relato de curación en el de resurrección sería un indicio. K. L. Schmidt reconoció aquí un ejemplo instructivo de recuerdo histórico ⁴¹⁷. Se pone de manifiesto que ambos relatos existieron en un tiempo independientemente uno del otro y que podrían haber servido a la predicación misionera. En el relato de Jairo, la tradición del nombre y de la frasecita aramea podrían ser una prueba a favor del recuerdo concreto. Pero falta una indicación de lugar. Algunos autores opinan que originariamente tan sólo se hablaba de la curación de una enferma de muerte, opinión que hemos rechazado. Puesto que la forma de la narración responde hasta en el detalle a las estructuras y motivos acuñados con antelación, tendremos que suponer que ambos relatos no conservaron recuerdos con-

413. Cf. Billerbeck **Π**, 10. Indicación de edad en un relato de milagro se encuentra por ejemplo en Filostrato, *vita Apoll.* 3, 38 s.

414. La formulación en 42b-dativo en sustantivo verbal- es imitación del infinitivo absoluto hebreo. Cf. BI-Debr § 198, 6.

415. Con Koch, *Bedeutung*, 85.

416. Cf. El ejemplo rabinico en Billerbeck 11, 10.

417. *Rahmen*, 148, nota 1.

cretas, sino que concretizan el recuerdo general de la actividad taumaturgica de Jesús. No nos hacemos ninguna idea de un acontecimiento concreto milagroso. Pero los relatos presuponen que Jesús realizó milagros. ¿Resucitó Jesús a personas muertas? No tenemos derecho a negar esto «por la simple razón de que actualmente no se considere posible algo similar»⁴¹⁸. A la vista del relato de resurrección de muertos que tenemos ante nosotros, habrá que partir de que éste se originó a partir de los relatos de resurrección de la veterotestamentaria tradición de Elías-Eliseo. Se presenta a Jesús como el profeta escatológico, que recoge y supera toda la actuación de los profetas que le precedieron⁴¹⁹. Esta predicación continúa teniendo todavía hoy sentido y significación teológicos porque Jesús, como el Crucificado y el *primer* llamado por Dios de la muerte a la vida, es la puerta de la vida. Por eso -como Marcos vio atinadamente- hay que situar esta predicación concreta de la resurrección de la hijita de Jairo en la totalidad del evangelio y juzgarla desde ahí.

Resumen

Con la recepción de estas tradiciones de milagro, Marcos persigue varias intenciones. Resumiendo, podemos concretar las más importantes: con la incrustación de dos relatos pone de manifiesto su interés historizante. En la perícopa de la mujer con flujo de sangre subraya la fe frente a una posible falsa interpretación mágica del milagro. Mediante la selección de tres discípulos preferidos elabora el relato de resurrección como una escena de revelación. Pero sobre todo lo inserta en el marco general del evangelio mediante la prohibición de dar publicidad al evento. Así desde la cruz corrige una fe unilateral en el milagro. Pero, al mismo tiempo, hace valer la significación que la resurrección de muertos tiene para el momento presente. Quien quiera encontrar la vida tiene que atenerse a la palabra de aquel a quien Dios resucitó el primero de entre los muertos. Como Hijo de Dios, éste tiene pleno poder permanente sobre la muerte.

418. Suhl, *Funktion*, 7.

419. La resurrección de un muerto jugó un papel también en las leyendas griegas acerca de filósofos. Así se atribuye resurrección de muertos a Apolonio de Tiana, a Empédocles, al famoso médico Asclepio y a otros. Esta tradición no ha coloreado la perícopa sinóptica. Una característica de las leyendas de filósofos es, evidentemente, que el milagro sucede cuando se produce el encuentro con el cortejo fúnebre. Papiros de magia ofrecen indicaciones para la resurrección de muertos. Para el conjunto, cf. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 171-174.

Historia de su influjo

Los tratamientos de la doble perícopa, orientados casi siempre a la práctica, giran en torno a dos cuestiones: por una parte, es determinante el conocimiento de que la fe constituye el punto central de ella. En segundo lugar se eleva la interpretación a un plano simbólico. De esta manera se sitúa el problema de la historicidad bajo una luz nueva. Bajo el aspecto de la fe, la mujer con flujo de sangre y Jairo se hallan bajo la misma perspectiva. Con ello se construyen las uniones de ambos relatos desde los puntos de mira más diversos. Una interpretación más psicológica parte de que el milagro obrado en la mujer tiene como finalidad robustecer la fe de Jairo ⁴²⁰. O se compara la fe de ambos. Generalmente la mujer sale mejor parada. Teofilacto llama a la mujer *πιστοσύτη* ⁴²¹. Se acusa a Jairo de tener una fe a medias, puesto que quiere conseguir que Jesús vaya hasta su casa ⁴²². Evidentemente se está pensando aquí en el centurión de Cafarnaún, que tiene toda su confianza puesta en la palabra de Jesús. Este rasgo moderno en la interpretación es sorprendente. El juicio desventajoso que merece aquí Jairo está relacionado directamente con la conexión de ambas perícopas. La mujer es preferida como primera curada. La independencia de las perícopas, que representan cada una de ellas por sí misma una magnitud en la predicación, se ha resentido. El tratamiento de la cuestión de la fe adquiere profundidad al ser tratado desde la dimensión antropológica. Erasmo y Lutero, que se ocupó dos veces de la perícopa en el domingo 24 después de la Trinidad ⁴²³, consideran a la mujer o a Jairo en su situación concreta. En opinión de ambos predicadores, a ambos amenaza el desánimo. Pero ¡cuán diversos son los juicios! Opina Erasmo que la perícopa de Jairo muestra que Cristo no permite que el hombre que no rechaza la fe caiga en el desánimo. Y puede decir a modo de resumen: *Christianus... nunquam desperat* ⁴²⁴. Para Lutero, por el contrario, el punto de partida es la desesperación. Lo pone claramente de manifiesto en la suerte de la mujer, cuyos esfuerzos por sanar habían sido vanos hasta el momento presente. Así la mujer representaría al hombre que quiere salvarse por sus propias obras. Y la perícopa pone gráficamente de manifiesto la imagen de la *iustificatio impii*. Antes de conocer a Cristo, «hemos corrido a los médicos, a los predicadores, a los monasterios, a los votos». Y concluye Lutero: «Yo soy un pecador, o para condenarme o para

420. Teofilacto: PG 123, 544; Cayetano según Knabenbauer 156.

421. *ibid.*

422. Teofilacto: PG 123, 541 s.

423. WA 52, 537-543; 34/2, 407-416.

424. VII, 197.

acogerme a Cristo» 425. Lutero presupone aquí la equiparación alegórica del flujo de sangre con el pecado. No podremos realizar sin más la osada valoración de la pencopa desde la teología paulina, aunque es digno de reflexión el enfoque antropológico.

La interpretación simbólica, que estuvo muy extendida, contraponía a la mujer con flujo y a la hija de Jairo 426. La segunda representa a la sinagoga; la primera, por el contrario, a la Iglesia de los pueblos. Esta llega primero a la fe. El contacto de Cristo es la fe; más concretamente la fe en la encarnación de Dios. Cuando se pone la mirada en la sinagoga, la suerte de la hija de Jairo se convierte en esperanza escatológica para Israel 427. También esta interpretación padeció el influjo de Pablo (Rom 9-11). Ya en la historia de la interpretación de las parábolas nos encontramos con el intento de desarrollar diseños histórico-salvíficos partiendo de los textos. Tal intento hace que el prejuicio acerca de la historicidad de los acontecimientos milagrosos concretos pase a un segundo plano en beneficio de la especulación teológica que, de seguro, no mantuvo el sentido de Marcos o de su tradición. Frente a todo esto, tenemos que subrayar una vez más que la preocupación teológica de la pencopa doble es la fe relacionada con Cristo. Y hay que constatar a este respecto que esta intención cristológica central permaneció en el punto de mira en numerosos intentos de introducir ideas extrañas. Lutero puede formularlo paradójicamente: «la muerte en el Señor Cristo se llama sueño y la enfermedad es en él la salud» 428. En la interpretación de la pencopa habrá que tener en cuenta que quiere proclamar a Jesús como el que vence la miseria humana, que culmina en la muerte. Jesús protesta contra el culto a la muerte y hace con ello algo que resulta irracional para la mente humana (v. 39). Así pues, la realidad de la muerte está en contra de la misericordia del Dios omnipotente. Y surge la pregunta acerca de qué realidad se demostrará como la definitiva. Jesús vio esta confrontación y se situó dentro de ella 429.

425. WA 34/2, 408-411.

426. El desarrollo pleno de la interpretación alegórico-simbólica se encuentra en Beda, PL 92, 179-182. Intimamente relacionada con ella, la discusión de si la mujer que padecía flujo era judía o pagana. En general se la considera como pagana porque no se atiene en su comportamiento a las prescripciones y toca a Jesús. Cf. el testimonio de Euseb. mencionado *supra*, nota 392. En contra Tertuliano, c. *Marc* 4, 20 (PL 2, 408).

427. La alegoría llega hasta los detalles y abarca también los doce años (edad de la muchacha y enfermedad de la mujer). La mujer enfermó cuando apareció Israel. Jairo, cuyo nombre se interpreta como iluminante o iluminado, es identificado con Moisés, el flujo de sangre con los pecados paganos de la idolatría, etc. Cf. Beda, *o. c.*

428. WA 52, 541. De manera similar ya Beda, PL 92, 182.

429. Cf. Barth, *Dogmatik* IV/2, 251.

9. Excurso: MILAGROS Y EXORCISMOS DE JESÚS

Numerosos relatos de *milagros de Jesús* tuvieron cabida en la tradición sinóptica y Marcos recogió en su evangelio un número relativamente grande. Su forma había sido acuñada con anterioridad y su existencia es demostrable igualmente en el mundo judío y helenístico. Las variaciones narrativas sólo son posibles en el marco del esquema acuñado previamente. Aquí radica lo que se ha dado en llamar el defecto del retrato. La configuración de los relatos de milagro comprende por regla general tres partes: la exposición, en la que se presenta a las personas que intervienen, los motivos que las mueven y su manera de comportarse, la acción milagrosa y la conclusión, que comprende la demostración del milagro, la despedida del curado, la aclamación o reacción del pueblo o similares. La consumación o inventariado de estas tres partes echa mano una y otra vez de motivos que se repiten, descritos en sucesivos momentos ⁴³⁰. Entre ellos se encuentran, por ejemplo, la caracterización de la necesidad (5, 25 s), los intentos vanos de los médicos (5, 26), manifestaciones de desprecio respecto del Salvador (5, 40). Todo esto puede aparecer en la exposición. En la descripción de la acción milagrosa puede mencionarse el contacto con la mano o el tomar la mano (1, 31; 7,33 etc.), la palabra que produce el milagro (1,41; 3, 5 etc.). En la parte final se recoge la impresión que el milagro produce en el público (2, 12; 7, 37, etc.).

Con todo, la forma pura de relato de milagro aparece en Marcos relativamente en pocas ocasiones (por ejemplo 1, 29-31; 7, 31-37; 8, 22-26). Llegamos así al tema de la clasificación de los milagros o de los relatos de milagro. Puede realizarse esta clasificación de diversas maneras. Nos limitaremos a los ejemplos que aparecen en Marcos. La antigua división en milagros realizados en el ámbito humano (curaciones, exorcismos) y en el ámbito natural (sometimiento de la tempestad, multiplicación del pan) ⁴³¹ no tiene en cuenta el nacimiento ni la autoría textual de las narraciones. Son más convincentes las clasificaciones presentadas por exegetas marcados por la historia de las formas y por la ciencia literaria. Según el atinado juicio de Bultmann salen a nuestro encuentro bastantes relatos de curación como apotegmas ⁴³². La curación está subordinada a una palabra imperativa pronunciada por el taumaturgo (por ejemplo, 1,40-45). G. Schille introdujo la forma de leyenda misionera. Consideraba cada uno de los relatos de milagro como tradición fundacional de comunidades o como leyenda de la región ⁴³³. En ellas se destacaría tan claramente en un primer plano lo misionero que, en ocasiones, se tocaría la frontera de la narración puramente ejemplar. La determinación de la forma propuesta por Schille no ha demostrado su validez en Marcos (cfr. el análisis de 5, 1-20). Además, existen relatos de milagros que han tomado los rasgos de una discusión (3, 1-6) o de una conversación doctrinal (7, 24-30). La forma mixta permite pensar en diversos usos que, en un estadio de tradición más tardío, pudieron estar subordinados a un *Sitz im Leben* distinto. No puede considerarse la propaganda misionera como el único trasfondo de las tradiciones de milagro ⁴³⁴. También puede considerarse la posibilidad de que la catequesis y la predicación apologética hayan sido el *Sitz im Leben*. Desde el punto de vista de la composición o mediante la indicación de diversos motivos o combinaciones de éstos

430. Bultmann, *Geschichte*, 236-241; Theissen, *Wundergeschichten*, 57-83, que señala 33 motivos y divide los relatos de milagro en cuatro partes: introducción, exposición, parte central, conclusión. De la división en cuatro partes deriva el hecho de que, según Th., la mayoría de los motivos (20) entren en las dos primeras partes.

431. En van der Loos, *Miracles*.

432. *Geschichte*, 223.

433. *Wundertradition*, 26 s.

434. Para esta opinión suele acudir a D. Georgi, *Die Gegner des Paulos im 2 Korintherbrie*; *Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, 1964 (WMANT 11) Cf. G. Petzke, *Die historische Frage nach den Wundertaten Ieso*: NTS 22 (1975-76), 180-204, aquí 200 s.

puede alcanzarse una división de los relatos de milagro a otro nivel ⁴³⁵. Los resultados coinciden parcialmente con los de la historia de las formas. El análisis textual permite distinguir con mayor precisión entre los relatos de curación y de exorcismo. Estos últimos necesitan una presentación exclusiva. Otras determinaciones formales de este estrato son las epifanías (especial característica: el corte episódico del acontecimiento mítico. Cf. 6,45-52), el milagro de regalo (6, 30-44;8, 1-9), el milagro de liberación (la victoria sobre una amenaza física que viene de fuera se une con una epifanía, cf. 4, 35-41), el milagro de la norma (que se identifica en gran medida con el apotegma de la historia de las formas). El material transmitido por los relatos de milagro en Marcos proviene de diversas tradiciones comunitarias ⁴³⁶. No sólo echa mano de comunidades helenísticas, sino también de palestinas. A las últimas podemos atribuir 1,29-31.40-45; 2,1-12; 3, 1-6; 6, 34-44; 7, 24-30; 10,46-52. Pero las fronteras no estaban cerradas a cal y canto y así las comunidades helenísticas pudieron aceptar realidades de las tradiciones palestinas. Hay que tomar las adjudicaciones *cum grano salis*. Tal vez la más estrecha unión del milagro a la palabra pueda considerarse como la característica más destacada de los relatos de milagro palestinos. Según las tradiciones helenísticas, Jesús se sirvió en numerosas ocasiones de manipulaciones medicinales (tacto, saliva). El milagro se produce mediante transmisión de poder. Jesús es portador de una *dinamis* que obra milagros. Muchas de las narraciones de milagro se inspiran en modelos veterotestamentarios. Se destaca de manera especial la tradición Elías-Eliseo (5, 21-24. 35-43; 6, 30-44). Se ha supuesto repetidas veces la existencia de un documento que habría contenido una colección de relatos de milagros que encontramos ahora en Mc 4-6. Pero, a nuestro juicio, no se ha confirmado tal suposición ⁴³⁷. Sólo habrían sido transmitidos, 7, 32-37; 8, 22-26 por una parte y 6, 30-52 como narraciones repetidas.

Los relatos que hablan de *exorcismos de Jesús* tienen algunos puntos de contacto con las narraciones de curación. De manera especial la idea de que la locura del poseído y la enfermedad son ocasionadas por fuerzas demoníacas, y los rasgos de exorcismo en las terapias milagrosas. Cuando se considera el tema con mayor detenimiento, se observan diferencias que justifican una separación entre relatos de milagro y exorcismo. Mientras que el enfermo es atormentado por un demonio que le azota con una enfermedad determinada, el poseso es morada del demonio. «El terapeuta tiene que vérselas con las repercusiones del demonio, el exorcista con su existencia» ⁴³⁸. Detrás están cuadros de enfermedad con anomalías sorprendentes y horribles. O. Böcher habla de enfermedades mentales y cerebrales ⁴³⁹. El encuentro del exorcista y del demonio se convierte en lucha. Ambos pueden servirse de las mismas estrategias. El poseso es el campo de batalla en el que se desarrolla la lucha. La victoria sobre el demonio se produce mediante la orden de salir, que, paralelamente, caracteriza el relato de exorcismo. Puede describirse también la actividad destructora del demonio (9, 22), extensible también a la naturaleza (5, 13). Sin embargo en los evangelios se contempla la peligrosidad del poder demoníaco exclusivamente en los hombres. La construcción de las narraciones de exorcismo se compone de tres partes, igual que los relatos de curación ⁴⁴⁰. Las diferencias aparecen en la manera de

435. Cf. Theissen, *Wundergeschichten*, 90-120. Dibelius, *Formgeschichte*, 34-100 pone de manifiesto que también la historia de las formas trabajó «con los métodos de la ciencia literaria». Para su división de los relatos de milagro en paradigmas y novelas fueron decisivos los criterios de circularidad, de brevedad, del lugar destacado de la palabra de Jesús, de final de predicación (para el paradigma).

436. Cf. Schenke, *Wundererzählungen*, 373-382; Koch, *Bedeutung*, 26-30; Bultmann, *Geschichte*, 254-256.

437. Cf. Schenke, *Wundererzählungen*, 383-386.

438. Theissen, *Wundergeschichten*, 94.

439. *Christus Exorcista*, 166. Petzke (nota 424) 202, habla de procesos psicósomáticos; Grundmann 44 de división de la consciencia.

440. Cf. K. Thraede, RAC VII, 59-61.

utilizar determinados motivos. En la exposición, la venida del poseso está unida a la resistencia del demonio. Puede llegar a desarrollarse una conversación entre exorcista y demonio. El exorcismo aparece como orden de salida (*apopompe*), unido también con el mandato de enmudecer o con la *epipompe* (indicación de que el demonio o demonios entren en otra víctima: 5, 13). La demostración se desarrolla de manera dramática. Antes de abandonar al poseso, el demonio lo atormenta por última vez. Las tradiciones de exorcismo que aparecen en Mc (1, 21-28; 5, 1-20; 9, 14-27) se habrían desarrollado en la tradición de la comunidad palestiniana. Ciertamente en ellas sobresale con más fuerza el taumaturgo con su plenitud de poder, lo que correspondería más al sentimiento helenístico, y lo helenístico había conseguido amplia influencia en Palestina.

La interpretación dada por Mc a las tradiciones de milagro se llevó a cabo de diferentes maneras. El evangelista comenzó por «historizarlo», mediante la inclusión en su evangelio (con claridad especial 6, 2 como referencia retrospectiva a 5, 1-43), de los variados relatos de milagro que circulaban como tradiciones sueltas. Puesto que el evangelio se orienta hacia la pasión, también los milagros aparecen bajo esa perspectiva. Milagro y enseñanza van juntos (1, 22.27; 6, 34 ss), con lo que el milagro está subordinado a la doctrina. La omnipotencia de Jesús se revela en su palabra. Es poder para perdonar los pecados (2, 10), para dar una nueva interpretación del sábado (2, 28). Aquí se encuadra también la sucesiva colocación de los capítulos 4 y 5. En conexión con el importante sumario 1, 14 s, los relatos de milagro están—al menos el lector del evangelio es todavía consciente en los primeros capítulos— en un declive escatológico. Pero hay que tener en cuenta que Marcos interpreta cristológicamente el reino de Dios (cf. 4, 11). La cristología pasa a un primer plano frente a la predicación del reino de Dios⁴⁴¹. Todos los intérpretes coinciden en admitir que Mc pone los milagros al servicio de la cristología, pero difieren en los juicios respectivos. Mientras que para S. Schulz los milagros en el segundo evangelio serían indicaciones que apuntan a la majestad de la resurrección de Cristo que determinaría completamente la existencia terrena del Hijo de Dios en figura humana⁴⁴², opina Schenke⁴⁴³ que están en contradicción con la cristología del evangelista. Marcos habría incluido los relatos de milagro en su evangelio para combatir la cristología que se expresa en ellos y para corregirla desde la cruz. Esta cristología de Jesús el hombre divino (*θεῖος ἀνθρώπος*) habría estado presente en las comunidades a las que se dirige Marcos. Hay que presentar como epifanía de su filiación divina no las acciones milagrosas de Jesús, sino la cruz. Tenemos que rechazar esta exageración de la tesis expuesta⁴⁴⁴. En contra de ella habla la totalidad de los relatos de milagro que leemos en Marcos. Para éste, los milagros son una parte de la revelación de Dios que se realizó en Jesús. A pesar del mandamiento de no hablar de ellos, Jesús es conocido por los milagros (cf. sobre todo los sumarios 3, 7-12; 6, 53-56). Quieren penetrar en la pregunta de quién es Jesús (1, 27; 4, 41; 6, 3; 8, 14-21; 6, 14-16; 8, 27-29). El que sólo se permita a tres discípulos presenciar el gran milagro de la resurrección de muertos (5, 37) quiere subrayar el significado que ese milagro tiene para el acontecimiento de la revelación. Si los milagros son un componente positivo de la revelación y si para Marcos no existe «espacio vacío que no sea cristológico») entre el

441. Robinson, *Geschichtsverständnis, passim*, desarrolla la tesis de que Mc presentó la actuación de Jesús como lucha cosmológica de éste con Satán. El tema de la lucha está presente en los relatos de exorcismo, pero no fue desarrollado programáticamente. Cf. Koch, *Bedeutung*, 172 s.

442. Stunde 76. La tesis aparece modificada en Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 225, nota 40. Acerca de la discusión, cf. Koch, *Bedeutung*, 176-178.

443. *Wundererzählungen*, 396-416. Cf. también T. J. Weeden, *Mark-Traditions in Conflict*, Philadelphia 1971 y *The Heresy that necessitated Mark's Gospel*: ZNW 59 (1968) 145-158. Kertelge, *Wunder Jesu*, 194 desearía solucionar los milagros kerigmáticamente. Para él se convierten en material perceptivo de la revelación pascual-escatológica. Tampoco puede aceptarse esta tesis, desarrollada siguiendo la concepción kerigmática del evangelio sostenida por Marxsen.

444. Cf. Koch, *Bedeutung*, 180-193; Theissen, *Wundergeschichten*, 287-297.

bautismo y la pasión de Jesús, el evangelista se encontró ante la tarea de empalmar el kerigma de la pasión con los relatos milagrosos que no estaban marcados por este kerigma. Porque para él el camino de Jesús pasa por la cruz, sólo desde ella puede entenderse plenamente a Jesús y se mide el valor revelador de los milagros como un valor que se destruye en la cruz. El poder del taumaturgo y la impotencia del Crucificado están en una relación respectiva dialéctica que no puede ser diluida. Desde aquí puede entenderse la unidad de la interpretación que Marcos da a los milagros a pesar de que resulte farragosa en el detalle. Forma parte del detalle lo siguiente: los milagros producen falsas interpretaciones y rechazo (3, 6; 3, 22; 6, 3 s; 6, 14-15). Con relatos de milagros Marcos construye relatos de discípulos o introduce en ellos el motivo de la incomprensión de los discípulos (4, 35-41; 6, 45-52) o el del seguimiento (10, 46-52). Fuerza el motivo de la fe (4, 40; 9, 23 s). Empalma con los mandatos de guardar silencio y con las tendencias de encubrimiento existentes en los relatos de curación y de exorcismo, los interpreta cristológicamente e introduce el mandato de guardar silencio, determinado cristológicamente, en esta tradición, tal como lo hace valer también en sus sumarios (1, 34; 3, 11 s). Con ello, la interpretación que Marcos hace del milagro se inserta en el secreto mesiánico de Mc como su presupuesto hermenéutico y como estructura general del evangelio ⁴⁴⁵.

La pregunta acerca de la historia de los milagros de Jesús se ha planteado de la siguiente manera: los milagros que se cuentan de Jesús ¿están anclados en la vida del Jesús terreno o los relatos de milagro hunden sus raíces en la praxis misionera de la Iglesia primitiva, de la que pasaron después a la vida de Jesús? ⁴⁴⁶ Es cierto que el conjunto de las narraciones de milagros y de exorcismos, tal como la encontramos en Marcos, puede suscitar la falsa impresión de que Jesús actuó primaria y preferentemente como taumaturgo. Por otra parte, esta vertiente de su actuación está reforzada por una serie de *logia* que no se le pueden negar ⁴⁴⁷. Para nuestro evangelio, que es bastante remiso en transmitir esta clase de *logia*, habría que remitir de manera especial a 3, 24-27. Si no puede discutirse seriamente la actividad de Jesús como taumaturgo y exorcista, tenemos que admitir que él compartió la imagen demoníaca del mundo unida a los milagros y exorcismos. Era la imagen del mundo imperante en su tiempo. La única manera de hacerse comprender por una época consiste en tener en cuenta las concepciones del hombre y del mundo que predominan en ella. La actividad milagrosa carismática de Jesús, continuada por sus discípulos y por los misioneros cristianos en los primeros tiempos, tiene paralelos en su entorno, pero se diferencia marcadamente de las artes curativas milagrosas institucionalizadas en los lugares de peregrinación (Epidauro) de la antigüedad. Adquiere su peculiaridad inconfundible mediante las intenciones emparejadas con ella. A este respecto puede decirse lo siguiente: en su orientación al mensaje del reino de Dios, ella muestra que el futuro universal salvífico se ha hecho ya presente eficaz y perceptible en la presencia de Jesús. Anuncia ya el cambio escatológico (cf. 3, 27). Atinadamente dice Theissen: «En ninguna otra parte encontramos acciones milagrosas de un taumaturgo carismático que deban ser final del viejo mundo y comienzo de un mundo nuevo», ⁴⁴⁸. Las curaciones en sábado, que pertenecen igualmente a la vida del Jesús terreno, son la expresión de una dignidad del hombre restaurada respecto de las instituciones encallecidas que menosprecian la dignidad del hombre. Por último, también podrá derivarse de Jesús el tema de la fe, que aparece constantemente en los relatos de milagros y que fue subrayado por Marcos, tema que caracteriza la tradición de los evangelios frente a relatos de milagro antiguos.

445. En Mc 7, 31-37; 8, 22-26 hay que ver un sentido simbólico (cf. la interpretación). También éste significa una nueva interpretación del milagro. Mc 8, 11 s no sirve como criterio para la valoración que hace Mc de los milagros. Se trata, más bien, del tema de la fe. Al incrédulo se le niega el signo; al creyente se le regala el milagro. Cf. 6, 5. De manera diversa Schille, *Wundertradition*, 21.

446. Cf. Petzke (nota 434) 199-202.

447. Cf. Theissen, *Wundergeschichten*, 274-277; Bocher, *Christus Exorcista*, 166 s.

448. 275.

Además, en la actividad exorcista y terapéutica de Jesús puede percibirse una protesta contra la ansiedad que sus contemporáneos sentían por lo demoníaco ⁴⁴⁹. En el evangelio de Marcos hay que aludir también al rechazo de una interpretación cosista de la curación (7,15), a la negación de determinadas prácticas exorcistas (3, 22 S)⁴⁵⁰ y a la libertad del no tener que ayunar, que tal vez forma parte también de este contexto (2, 19)⁴⁵¹. Con su curación Jesús libera al hombre arrancándolo de su enajenación, desesperación y deformación y conduciéndolo a Dios. La formalizada presentación del taumaturgo Jesús en estos relatos de milagro sinópticos no nos permite hacernos idea directa y expresiva de esta actividad suya. Se limita a transmitirnos la información general acerca de este tipo de actuación suya. No existe la menor duda de que, al hilo del proceso de transmisión, los relatos de milagro no sólo fueron esquematizados y modelados, sino que, además, se multiplicaron e incrementaron cualitativamente. Hay que ver este desarrollo en el contexto de la misión y de los esfuerzos misioneros que rivalizaban en el medio ambiente. Pero también depende de la consciencia de singularidad de las comunidades cristianas y de su fe, que las unía con su Kyrios ensalzado. A pesar de su formalización en relatos de milagro individuales, la interpretación es capaz todavía de descubrir detalles históricos (cf. 1, 29-31; 10,46-52). Cuando esto no parece posible, por regla general este comentario renuncia a la interpretación de la cuestión histórica. Son útiles las explicaciones de los relatos de milagro y de exorcismo, explicaciones de tinte sociológico nacidas en tiempos recentísimos. Se consideran los relatos de milagros como protesta contra la miseria humana, recurriendo a la revelación. Se valora la posesión masiva como fenómeno social que articula sus amenazas y ansiedades plurales en lenguaje mítico ⁴⁵². Nosotros no podemos compartir la imagen demoníaca del mundo. Sin embargo, los relatos de milagro mantienen su significación propia en el ámbito teológico como manifestación de la voluntad de Dios que quiere salvar a la totalidad del hombre de su necesidad física y psíquica; y como llamamiento a los cristianos para que participen en esta acción liberadora querida por Dios ⁴⁵³.

13. Jesús es rechazado en su patria chica (6, 1-6a)

Preuschen, E., *Das Wort vom verachteten Propheten*: ZNW 17 (1916) 33-48; Haenchen, E., *Historie und Verkündigung bei Markus und Lukas: Die Bibel und wir*, Tübingen 1968, 156-181; Stauffer, E., *Jesuhu ben Mirjam (Mk 6, 3)*, en *Neotestamentia et Semitica* (FS M. Black), Edinburgh 1969, 119-128; Grasser, E., *Jesus in Nazareth (Mk 6, 1-6a)*, en E. Grässer y otros, *Jesus in Nazareth*, 1972 (BZNW 40) 1-37; Crossan, J. D., *Mark and the Relatives of Jesus*: NT 15 (1973) 81-113 (98-105); McArthur, H. K., *Son of Mary*: NT 15 (1973) 38-58; Koch, *Bedeutung* 147-153; Dupont, J., *Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens (Mc 6, 1-6a)*, en C. C. Marcheselli (ed.), *Parola e Spirito* (FS. S. Cipriani) 1, Brescia 1982, 195-210.

449. Cf. Bocher, *Christus Exorcista*, 138-165.

450. Según Bocher, *ibid.*, 161 s, el reproche de Mc 3, 22 se basa en la práctica regularizada de la llamada magia homeopática.

451. Puede considerarse el ayuno como praxis ampliamente extendida de preparación al exorcismo. Cf. Bocher, *ibid.*, 113-117.

452. Theissen, *Wundergeschichten*, 251.256, 295-297; Petzke (nota 434) 202-204.

453. M. E. Glasswell, *The Use of Miracles in the Markan Gospel*, en C. F. D. Moule, *Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London 1965, 149-162, subraya que no pueden disociarse los milagros de la actuación histórica de Jesús. Pero también esta parte de la historia de Jesús debería mostrarse en su relación con la actualidad.

1 Se marchó de allí. Y vino a su patria chica. Sus discípulos le seguían. 2 Cuando llegó el sábado, se puso a enseñar en la sinagoga. Y los muchos que le escuchaban estaban fuera de sí y decían: «¿De dónde le viene esto? ¿Y qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por sus manos? 3 ¿No es éste el carpintero, el **hijo** de María, el hermano de Santiago, **de** Judas, de José y de Simón? ¿No se encuentran sus hermanas aquí entre nosotros?». Y se escandalizaban de él. 4 Jesús les dijo: «Un profeta sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa, es despreciado». 5 Y no podía hacer allí milagro alguno. Se limitó a imponer las manos sobre algunos enfermos a los que curó. 6 Y él se admiraba de la incredulidad de ellos.

Análisis

Existen diferentes opiniones acerca de la génesis de la perícopa presente. Según Bultmann⁴⁵⁴ tenemos aquí un ejemplo típico de cómo se compuso una escena ideal partiendo de un *logion* que circulaba por ahí suelto. El *logion* que puso en marcha el proceso narrativo habría sido el dicho del profeta despreciado, cuya forma más antigua se conserva en Püxy 1, 5: «Ningún profeta es apreciado en su patria chica, ningún médico logra curaciones entre sus conocidos». La segunda parte del dicho fue transformada en narración y los conocidos se transformaron en los parientes de v. 4. Bultmann señala, además, la tensión existente entre la reacción de la gente, recogida en v. 2: «estaban fuera de sí», y la que se consigna en v. 3 («se escandalizaban»). Y sospecha que originariamente se habría informado de una presencia exitosa de Jesús en su patria chica. Y sólo cuando se unieron ambos elementos, el *logion* y la escena exitosa, se transformó esta última en lo contrario bajo la presión de posteriores experiencias misioneras. Koch, que habla igual que Bultmann de una escena ideal, opina que con 5 se introduce un nuevo punto de vista. La presencia de Jesús en Nazaret (3 s) habría sido ampliada después al tema de la conexión entre fe y milagro (5a.6a) y habría sido enriquecida con una exposición que une la enseñanza y el milagro⁽²⁾⁴⁵⁵. El trozo que se cierra con v. 4 puede ser considerado -desde el punto de vista estilístico- como un apotegma⁴⁵⁶.

Griisser emite otro juicio completamente distinto sobre la perícopa. Juntamente con Haenchen, parte de que el narrador Marcos sólo habría conocido una cosa: «Que Jesús predicó sin éxito en su patria

⁴⁵⁴. *Geschichte*, 30 s.

⁴⁵⁵. *Bedeutung*, 148-151. De una ampliación en torno a los v. 5 s habló ya Dibelius, *Formgeschichte*, 107. El atribuyó la ampliación a la R-Mc.

⁴⁵⁶. Koch, *Bedeutung*, 150, nota 14.

chica. Todo lo demás son intentos de la tradición cristiana para enfrentarse a este hecho difícilmente comprensible»⁴⁵⁷. De esta manera, Grasser puede renunciar a una reconstrucción del documento anterior a Marcos y entregarse por completo a tratar de detectar las tendencias de Marcos⁴⁵⁸.

Tenemos que ocuparnos en primer lugar del documento-fuente de Marcos. Y deberemos arrancar de la observación bultmanniana de que el dicho acerca del profeta despreciado aparece fuera de todo contexto. Pero hay que examinar también la posibilidad contraria, si esta expresión con caracteres de sentencia no fue introducida secundariamente en la perícopa. La fórmula de unión *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* utilizada por Marcos parece hablar en favor de tal suposición. La primera frase «se marchó de allí», con la que se conecta con la perícopa de Jairo, proviene indiscutiblemente de Marcos⁴⁵⁹. El paso de aoristo a presente delata el comienzo original de la perícopa. Pero éste hablaba ciertamente de Nazaret (aproximadamente: *καὶ ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς εἰς Ναζαρέτ*). No puede presuponerse sin más que los oyentes supieran de la patria chica de Jesús. Pero Marcos puede hacerlo a causa de 1, 9, donde se ha dado ya esta información. El cambio de denominación a *εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ* puede haberse llevado a cabo en conexión con la inclusión del dicho en v. 4. También la mención de los discípulos en 1b debe ser anotada en la cuenta del evangelista. Los discípulos no juegan papel alguno en el relato. Mas para Marcos su presencia es importante a causa del envío que se producirá con posterioridad. Ya ahora pueden reunir experiencias que les serán útiles cuando sean enviados; para que no sientan el desengaño cuando los rechacen⁴⁶⁰. La entrada en la sinagoga ha sido formulada apoyándose en 1, 21⁴⁶¹. Elementos ensamblantes son el sábado, la sinagoga, la enseñanza, el estar fuera de sí de la muchedumbre. Por consiguiente, la configuración de esta frase debe considerarse como obra de Marcos. Ella creó también la tensión con la reacción de la gente en v. 3. Pero en la redacción anterior a Marcos se habría hablado también de la presencia en la sinagoga. Lo exige la reacción

457. Grasser * 13. Cf. Haenchen, *Weg*, 220.

458. Sobre esta rica, pero excesivamente forzada, interpretación de Grasser pesan, por una parte, esta renuncia y, en segundo lugar, su opinión de una redacción posterior a Marcos (27). Schmidt, *Rahmen*, 155 s, opina que en 6, 1-6a están entrelazados dos relatos (A: 2a. 3ab.4; B: 2b.3c.5.6a) que habrían sido empalmados en fecha muy temprana en el sentido de una confrontación definitiva de Jesús con los habitantes de Nazaret. La duplicación indica posiblemente varias visitas de Jesús a Nazaret.

459. *ἐξέρχεται* y *ἐκείθεν* son, según Gastan, términos preferidos por Marcos en sentencias editoriales.

460. De manera distinta Schmidt, *Rahmen*, 153 s, quien sospecha un recuerdo histórico concreto en la mención de los discípulos.

461. Así ya Wendling, *Entstehung*, 52 ss.

que viene a continuación ⁴⁶². No es posible reconstruir ya la frase que Marcos encontró. Los v. 2b y 3 son tradicionales. Ciertamente existe una correspondencia en la secuencia enseñanza-milagro en 2b **1,21** ss. Pero Marcos la habría formulado de otra manera. Este es el único lugar de Marcos donde se habla de la sabiduría ⁴⁶³. V. 4 ofrece el proverbio del profeta, que Marcos es el primero en introducirlo en la tradición y que amplía a los parientes y a la casa en una segunda parte. Originalmente el proverbio decía: «Ningún profeta es despreciado sino sólo en su patria chica» ⁴⁶⁴.

Steck ha expresado la suposición de que el proverbio podría haber nacido como condensación de las experiencias de los predicadores itinerantes judíos. Estos podían recibir el nombre de profetas ⁴⁶⁵. Asumida en el campo cristiano, esta experiencia cuadraba perfectamente con el siguiente relato de misión en 6, 6b ss. Cuando el evangelista apunta a los parientes y a la casa de Jesús, está acusándolos veladamente y recuerda 3, 20 s.31-35. También la frase de 5b, que está en tensión con 5a, es posible que sea de Marcos ⁴⁶⁶. No quiere poner a salvo el (indiscutido) poder de Jesús, sino suavizar el juicio sobre los habitantes de Nazaret, lo mismo que ya lo hiciera en 2a (cL la interpretación). 5a y 6a son tradicionales y compatibles con la narración. En principio, ésta no era un apotegma ⁴⁶⁷. Por consiguiente, el evangelista se encontró con un relato que informaba de la presencia de Jesús en Nazaret y de la reacción incrédula de los habitantes de esta ciudad, que hizo imposible que Jesús realizara milagro alguno y que suscitó su sorpresa. La forma de la narración no es comparable

⁴⁶². De manera similar Koch, *Bedeutung*, 152, nota 24.

⁴⁶³. Grasser * 21 señala que los oyentes de la sinagoga tienen motivo ciertamente para alabar la sabiduría de Jesús, pero no para preguntar por sus milagros. Esto se explicaba en el sentido de una composición más amplia. Pero también en el relato aislado tiene pleno sentido la pregunta acerca de los milagros de Jesús, pues para los oyentes de la peócopa se puede presuponer que ellos saben de los milagros de Jesús. Kertelge, *Wunder Jesu*, 122, quería calificar de tradicional la pregunta acerca de la sabiduría de Jesús y de redacción relacionada con sus milagros. Pero no son convincentes los motivos que ofrece: la primera pregunta implica una afirmación del ser (?), la segunda el carácter de suceso de las acciones de Jesús.

⁴⁶⁴. Actualmente apenas se comparte la opinión de Bultmann, *Geschichte*, 30, de que el dicho habría sido transmitido originalmente como proverbio doble, tal como sucede en Püxy 1, 5. Profeta y médico representan dos campos muy diversos entre sí. Especialmente Haenchen * 160 ha puesto de manifiesto que Püxy 1, 5 es sólo la redacción griega del proverbio en Tho 31 y el «Evangelio de Tomás» amplía también en otros lugares dichos aislados añadiéndoles paralelos. Jn 4, 44 contiene el proverbio en forma sencilla.

⁴⁶⁵. Steck, *Israel*, 213 s. Para el empleo especial del título de profeta, Steck remite a TestD 2, 3 y a Jud 18, 5.

⁴⁶⁶. *Ἐραπειῶ* es término preferido por Mc. *ἀρρώστοις* anticipa 6, 13. Mc utiliza esta palabra sólo en estos dos lugares.

⁴⁶⁷. Grasser * 25 ha visto atinadamente que la explicación de la incredulidad que ofrece v. 4 está en tensión con el escándalo estridente de los habitantes de Nazaret, del que informa 3c. Pero la interpretación de Mc no está en 3c, sino en 4. También en 4, 11 s Mc añadió un *lagian* aislado incrustándolo en un contexto dado previamente.

sin más con las formas de narración conocidas, sino que es *sui generis*. Lo más fácil es que esto se explique porque ella ha conservado un recuerdo histórico de un rechazo concreto sufrido por Jesús en su patria chica ⁴⁶⁸. Marcos ha construido el relato teniendo presentes dos direcciones: la postura negativa de los parientes frente a Jesús y el adoctrinamiento de los discípulos. La interpretación debe tener en cuenta esto. La pericopa se divide de la manera siguiente: a la exposición que narra la llegada de Jesús y de sus discípulos a Nazaret y su enseñanza en la sinagoga se unen la reacción de la muchedumbre y la toma de postura de Jesús. Así como la reacción de la muchedumbre se resume al final con *ἔσκανδαλίζοντο* (3c), de igual manera se recoge la toma de postura de Jesús con el término *ἐθαύμασεν*. Ambos verbos se corresponden entre sí.

Explicación

- 1-3** Jesús abandona la casa y el lugar de residencia de Jairo y llega a su patria chica. Los lectores saben ya (1, 9) que se trata de Nazaret, en Galilea. El lugar se encuentra a unos 30 kilómetros al oeste de Tiberíades y del lago Genesaret. En sus tiempos habría sido un lugar pequeño e insignificante (cf. Jn 1, 46). Jamás se le cita en el antiguo testamento. Su emplazamiento en la colina (350-400 m) le permitía ser un lugar, sobre todo hacia el sur, que se veía de lejos ⁴⁶⁹. Los discípulos acompañan a Jesús. Las experiencias con Jesús, el misionero en su patria chica, deben de ser importantes para ellos. Por eso su acompañamiento puede ser caracterizado como seguimiento. En relación con el discipulado, Marcos introduce conscientemente, por lo general, la idea de seguimiento (cf. 2,15; 10,32; 15,41). Jesús aprovecha la oportunidad para predicar en la sinagoga durante el culto sabático. Con ello no hace nada extraordinario (cf. 1, 21 s.39). La sinagoga de Nazaret es una de las muchas que existen en Galilea y en las que entra Jesús. Lo que confiere especial significado a esta presencia es el encuentro de la gente con su paisano en su patria chica, en un momento en el que se ha hecho ya famoso, «donde el ingenio pueblerino testimonia su ingenuidad» ⁴⁷⁰. Como de costumbre, al principio la

⁴⁶⁸. La reminiscencia histórica excluye, naturalmente, detalles que echamos de menos, de manera que Grasser puede afirmar: «No se nos dice, por ejemplo, lo que Jesús predicó en Nazaret (de manera que Le puede completarlo sin dificultad), cómo se desarrolló la visita en concreto, si Jesús volvió a ver a sus parientes, etc.».

⁴⁶⁹. Cf. Dalman, *Orte und Wege*, 61-88; C. Kopp, LThK 2VII, 851-853. El que no se mencione Nazaret en el AT no significa gran cosa, pues cientos de nombres de localidades no han sido registrados en la literatura antigua. Sorprende su ausencia en Jos 19, 10-15. Kopp supone como seguro que Nazaret, juntamente con Yaffá, situado a 3 kilómetros al suroeste, fue destruido por los romanos en el año 67 d. C. y que después fue reconstruido.

⁴⁷⁰. Holtzmann 161.

respuesta inmediata a la enseñanza de Jesús es positiva. El «estar fuera de sí» es de nuevo reacción a la enseñanza (1, 21; 11, 18), a un milagro (7,37) o a un dicho apabullante (10, 26). Con esta reacción de la muchedumbre, Marcos asegura la predicación de Jesús como acontecimiento revelador que tuvo lugar también en Nazaret. Una vez que esto ha quedado claramente expresado puede seguir la crítica que, por consiguiente, debe ser concebida desde un principio como expresión de la incredulidad. La crítica se articula en cinco preguntas. Tres de ellas se refieren a la actividad de Jesús y dos a sus parientes. El estilo predicativo de las tres primeras preguntas pretende reflejar la excitación en la que han caído las gentes. La primera pregunta le juzga de manera general, la segunda su vida y la tercera sus milagros. La pregunta acerca del de dónde -casi juánica- pregunta por el origen. De esta manera los parientes entran ya en escena. La fe sabe acerca del origen auténtico de Jesús. Este es Hijo de Dios. El conocimiento del entorno donde Jesús residió se convirtió para sus paisanos en impedimento casi insuperable para reconocer su pretensión de revelación. El se ha acreditado ya en la sinagoga como maestro de sabiduría. La palabra de sabiduría le ha sido dada por Dios que le permite predicar con pleno poder por encargo de él (cf. 1,27). En el hecho de preguntar, sus paisanos ponen claramente de manifiesto que no reconocen esto, sino que lo ponen en duda ⁴⁷¹. Los habitantes de Nazaret no tienen motivo alguno para preguntar directamente por los milagros. Es cierto que pueden haber oído hablar de sus milagros. En el contexto, con el término *δυνάμεις* se alude a las acciones milagrosas precedentes. Por consiguiente, puede suponerse que Marcos presupone que también se rompió el mandamiento de no darlo a la publicidad, expresado en 5, 43. La caracterización de los milagros como *δυνάμεις* permite extraer numerosas y ricas conclusiones. Con todo, se trata de la designación utilizada habitualmente por el helenismo para referirse a 'los milagros. Pero la formulación se distancia de la interpretación helenística ya que no parte de la fuerza milagrosa de la que dispone Jesús, sino de las acciones milagrosas que acontecen a través de sus manos ⁴⁷². Este carácter de acontecimiento corresponde a la interpretación veterotestamentaria de la concepción del milagro y quiere decir que en la actuación poderosa de Jesús se produjo el acercamiento salvador de Dios a los hombres. La pretensión divina está en contraposición al origen terreno. Sus paisanos conocen a Jesús como *τέκτων*. El ejerció un oficio cuando estaba entre ellos y con él queda

471. La duda no proviene en primer lugar de que Jesús no hubiera asistido a ninguna escuela de doctores. Así Billerbeck 1, 678 YJn 7, 15.

472. cf. Lc 10, 13 par y Kertelge, *Wunder Jesu*, 123 s.

caracterizado inequívocamente para ellos 473. *τέκτων* corresponde al latino *faber*. Indica, por consiguiente, al obrero manual que trabaja la madera o la piedra. Por consiguiente, se recomienda la traducción de: obrero de la construcción, porque carpintero o carretero tiene en cuenta sólo un aspecto 474. Pero la transmisión textual del versículo 3a es insegura.

Tres variantes entran en consideración:

1. «el trabajador de la construcción, el hijo de María» (todos los manuscritos mayúsculos y numerosos minúsculos);
2. «el hijo del trabajador de la construcción» (P⁴⁵ 13 124);
3. «el hijo del trabajador de la construcción y de María» (it arm Orig 33 69).

La variante 1 debe considerarse como la original porque resulta la más chocante. La variante 2 se debe al influjo de Mt 13, 55. La variante 3 es, evidentemente, un arreglo. Por consiguiente, mediante su oficio y su familia, Jesús queda identificado de manera inconfundible para sus conciudadanos. Es completamente desacostumbrado el identificarlo teniendo en cuenta a su madre. Siempre se llamó al hijo por su padre. Por eso se ha sospechado que José habría muerto entretanto. Más, puesto que también en tal caso continúa siendo desacostumbrado el identificarlo teniendo en cuenta a la madre, opina McArthur que tal denominación no es genealógica, sino que está relacionada con la situación: «that's Mary boy from down the street»⁴⁷⁵. Marcos no menciona a José en momento alguno. Pero hay que tener en cuenta que «el hijo de María» se mantiene como nombre de Jesús. Se emplea el nombre o bien en sentido polémico e injurioso, o bien como alusión al nacimiento virginal. La primera alternativa se da en la literatura influida por el judaísmo, donde se insinúa, de esta manera, un nacimiento ilegítimo, fuera del matrimonio. En favor de la segunda alternativa puede citarse como testigo al Corán, que presupone el nacimiento virginal de Jesús 476. Por eso puede suponerse que en un primer plano del relato los paisanos injurian a Jesús, pero, en un

473. El artículo junto al nombre predicativo indica que Jesús es conocido en Nazaret bajo esa designación. Cf. Bl-Debr § 273, 1.

474. Grundmann prefiere carretero. Según Max. Tyr 15, 3 s, el *τέκτων* hace arados, según Just, *Dial.* 88, arados y yugos. Según Epict. 1, 15, 2 tiene que ver con la madera; según Ael. Arist. 46p.211D, con piedras. Jos., *Ant.*, 15 390 piensa que *τέκτων* es sinónimo de carpintero, 2 Re 5, 11 LXX habla de *τέκτονας ξύλων και τέκτονας λίθων*.

475. 57.

476. Para la polémica judía, cf. Stauffer: 122 s. 126 s; W. Ziffer, *Two Epithets for Jesus of Nazareth in Talmud and Midrasch*: JBL 85 (1966) 356 s; Ginza, *Rechter Teil*, Buch 18 (Lidzbarski 410, 31 ss): «Jesús, hijo de Mirjam, no nació en Jerusalén». Para la polémica, cf. Ginza, *Rechter Teil*, Buch 2, Stück 1, 146 ss (Lidzbarski 50 s). Para el Corán, cf. especialmente la sura 19, que lleva el título de María. Además, sura 3, 45: «Jesucristo, hijo de María»; 5, 72: «Cristo, el hijo de María». Para el tema, cf. H. Räisänen, *Das koranische Jesusbild*, Helsinki 1971, 23-37.

segundo nivel, se alude a una afirmación de fe que se refiere al nacimiento virginal. A favor de esta interpretación hablan la pregunta fundamental acerca del origen de Jesús al principio y tal vez el hecho de que Marcos evita mencionar al padre ⁴⁷⁷. Lo que Marcos no conoce todavía es una perícopa comparable a Lc 1,26 ss. Los cuatro hermanos de Jesús tienen nombre de patriarcas ⁴⁷⁸. Este hecho puede ser un testimonio a favor de una orientación religiosa de su familia. Quizás no se indica el nombre de sus hermanas porque éstas están ya casadas. Pero es difícil suponer que sólo éstas habitaban todavía en el lugar. La formulación podría sugerirlo. En la estructura paralela de las frases, el «aquí entre nosotros» se refiere también a la madre y a los hermanos. La referencia a los miembros de la familia no da a conocer todavía qué piensan éstos acerca de su hermano Jesús. El enraizamiento de Jesús en la familia del pueblo sirve aquí únicamente para que sus paisanos rechacen a Jesús y no acepten sus enseñanzas. Su escandalizarse significa lo mismo que su incredulidad.

Una vez comprobada la incredulidad fundamental de los paisanos, la toma de postura de Jesús, que parece citar una «sentencia», actúa como una disculpa y, por consiguiente, como una suavización. Pero a Marcos le interesa impartir una instrucción al discipulado mediante ese dicho. Los discípulos se hallan ante la misión y de esta vivencia tienen que aprender a no dejarse desanimar por convertirse en objeto de rechazo. Steck ha hablado atinadamente de una palabra-norma. Sospecha que ésta procede del judaísmo y que refleja la experiencia de los predicadores judíos itinerantes ⁴⁷⁹. Existen paralelos helenísticos muy cercanos a éste: «Los filósofos tienen una vida muy difícil en su patria chica» ⁴⁸⁰. Por otra parte, Marcos amplía el dicho incluyendo en él a los parientes y a la casa. Este último término equivale a la familia. Con ello se incluye explícitamente en la incredulidad a los parientes de Jesús, que hasta ahora habían sido motivo para que él fuera rechazado. Se continúa en la línea de 3, 20 ss. Esta crítica no puede derivarse de las circunstancias de la comunidad de Marcos que supuestamente querría imponerse frente a la iglesia de Jerusalén, que había presentado pretensiones hegemónicas y en la que dominaba la familia de Jesús ⁴⁸¹. La crítica refleja

477. Según Crossan * 102, Marcos está «positively uninterested in the father of Jesus».

478. *Joses* es la forma griega de *Josef*, difícilmente la abreviación galilea para *Josef Tasi* (Lohmeyer). El nombre *Joses* aparece en inscripciones. Cf. Bauer, *Wörterbuch*, s. v.; Schürer 111, 47.

479. Test Jud 18, 5; TestO 2, 3 Y Steck, *Israel*, 213 s.

480. Dio Chrys, 30 (47), 6; cf. Epict. 3, 16.11; Filostrato 1, 354, 12 (Carta 44 de Apolonio).

481. Contra Crossan * 111. Bastantes resultados de la historia de la redacción son tan hipotéticos, que se aproximan a un producto de la fantasía.

sencillamente el rechazo por parte de la familia, testimoniada también en alguna otra parte, de manera especial los hermanos del Señor (Jn 7, 1 ss), que vienen a la fe sólo después de pascua. La reflexión está motivada por la cristología. El Hijo de Dios es el malinterpretado por todos, incluso por su propia familia, y el abandonado en este mundo. Al afirmar que no puede hacer milagro alguno en su patria chica se pone en juego la relación entre milagro y fe. Mt 13, 58 cambió la observación: «y no obró allí muchos milagros», evidentemente porque la interpretación que puede conducir al error de un no poder le pareció demasiado peligrosa. Pero el no poder no pretende poner en duda el poder de Jesús ni hacer depender de presupuestos psicológicos la realización de un milagro. Más bien, la frase empalma con la idea del milagro como acontecimiento salvífico (cf. *supra* a v. 2b). Donde se rechaza por completo el ofrecimiento de salvación que se contiene en el milagro, éste resulta completamente imposible. De lo contrario, Jesús sería infiel a su misión⁴⁸². La frase siguiente, en la que se dice que hizo algunos milagros, constituye una suavización. Evita el fracaso completo de la presencia de Jesús entre sus paisanos y suaviza en alguna manera el juicio sobre ellos. Por el contrario, es consecuente la frase final que constata la incredulidad. Este es el único lugar de nuestro evangelio en el que se habla del *θαυμάζειν* de Jesús⁴⁸³.

Juicio histórico y resumen

Si preguntamos por el núcleo histórico de la tradición, habrá que responder diciendo que ésta conservó el recuerdo de una visita infructuosa que Jesús hizo a su patria chica. No carecen de importancia las informaciones acerca de los nombres de los hermanos y del oficio de Jesús. Marcos presenta la perícopa anexionándola a un ciclo de milagros. El discurso en parábolas que antecede resume la enseñanza y acciones poderosas de Jesús. Él hablaba la verdad de Dios y permitió que la salvación de Dios llegara a hacerse presente en su *δυνάμεις*. A pesar de todo, ellos le rechazaron. Se puede suponer que el rechazo sufrido en su patria chica es presentado como paradigma de la incredulidad de Israel. Este está endurecido (4, 10 ss). Los parientes y paisanos, como «los de fuera» (3, 31; 4, 11), no se encuentran en condiciones de entender su palabra. Para que se les ofrezca la salvación de los milagros, de los que ellos habrían tenido noticia a pesar de

482. Es improbable la sospecha de Bultmann, *Geschichte*, 31 de que v. 5 tenga su origen en las experiencias misioneras de la comunidad.

483. Crossan¹⁰⁵ quería atraer v. 6b a la perícopa de Nazaret e interpretar el éxito de Jesús en los alrededores en contraposición con el fracaso sufrido en su patria chica. Pero la idea del éxito no aparece por ninguna parte. V. 6b es una anotación de paso típica de Mc.

la prohibición de darles publicidad (5, 43), carecen de fe. La pretensión de la revelación divina se convierte para ellos en escándalo a través del hombre Jesús, su hermano y en otro tiempo τέκτων de su aldea. Griesser dice algo en cierta manera muy atinado cuando afirma que el problema de nuestra perícopa es una especie de enseñanza de las dos naturalezas ⁴⁸⁴. La cristología de Marcos no es docetista. Porque ella culmina en la cruz, la perícopa se inserta en el evangelio sin cisura alguna. El Hijo de Dios se revela únicamente como hombre, como puro hombre. Como lo escandaloso de este suceso alcanza su punto culminante en la muerte del Hijo de Dios, así sus milagros y su enseñanza pueden ser anulados completamente mediante una alusión a su origen. Las diferentes respuestas a la pregunta acerca de su origen ponen de manifiesto cómo la fe y la incredulidad van por caminos distintos: «that's Mary's boy» o «este hombre era el Hijo de Dios» (15, 39). Además, la presencia en Nazaret tiene para Marcos otro valor: sirve de enseñanza para los discípulos.

Historia de su influjo

Cuando se ha tratado la perícopa de Nazaret se ha planteado una y otra vez la pregunta acerca de los hermanos de Jesús, que, naturalmente, está relacionada con otros pasajes donde se menciona igualmente a sus hermanos (Mc 3, 31-35 par; Jn 2,12; 7, 3 ss.9 s; Hech 1, 14; 1 Cor 9, 5; Gál 1, 19). Eusebio de Cesarea informa que Simón, el hermano del Señor, fue un «hijo de Cleofás, un tío del Señor», que sucedió en el episcopado de Jerusalén a Santiago, hermano del Señor y que habría padecido el martirio siendo ya muy anciano ⁴⁸⁵. De los nietos de Judas, hermanos del Señor, se cuenta que fueron presentados a Domiciano, pero que éste los habría despreciado por su nula peligrosidad y los habría dejado en libertad ⁴⁸⁶. Para la exégesis católica era sumamente importante dejar constancia clara de que no se trataba de hermanos carnales, sino de primos o de parientes menos allegados. Estaba en juego el principio de fe de la virginidad de María. Para muchos, de manera especial padres griegos, y para la iglesia greco-ortodoxa, los hermanos del Señor serían hijos que tuvo José en un primer matrimonio ⁴⁸⁷. Esta concepción se remonta al pseudoepigráfico «Protoevangelio de Santiago» (8, 3; 9, 2). Mientras que Tertuliano pensaba en hijos que habrían nacido después en el matrimonio

⁴⁸⁴. 28; cf. 27-35.

⁴⁸⁵. *h.e.* 4, 22, 4; 3, 11; 3, 32, 1-3.

⁴⁸⁶. Eusebio, *h. e.* 3, 19 s.

⁴⁸⁷. Clemente de Alejandría, Orígenes, Epifanio, Efrén, Hilario de Poitiers. Citado según J. Blinzler, *LThK* 2h, 715.

de José y María⁴⁸⁸, predominó la opinión de que se trataba de hermanos en sentido amplio⁴⁸⁹. Esta opinión está presente todavía en Calvino: «Según la costumbre judía se designa como hermanos a todos los parientes de sangre... Desconoce esto un hombre como Helvidius cuando atribuye varios hijos a María porque se menciona una y otra vez hermanos de Cristo»⁴⁹⁰. En la exégesis protestante actual se ha impuesto la opinión que sostuvo Tertuliano. M. Goguel lo expresa así: «No existe problema alguno de hermanos para la historia. Tal problema se da tan sólo para la dogmática católica»⁴⁹¹. A pesar de esta decidida toma de postura, en el sector católico de nuestros días, J. Blinzler ha emprendido de nuevo⁴⁹² la tarea de justificar la concepción tradicional. De su complicada argumentación merece citarse especialmente los argumentos antiguos, según los cuales existe documentación numerosa (multiplicada aún por J. Blinzler) a favor del empleo del nombre de hermano en el sentido amplio de parentesco y que el arameo no conoce ninguna otra designación breve para referirse a las relaciones de parentesco en sentido amplio. Desde el punto de vista histórico resulta tan imposible probar la exactitud de una opinión como la de su contraria. Para la fe una prueba de ese estilo sería completamente vana.

Si se prescinde de este problema parcial se tiene la impresión de que los intérpretes de todas las épocas fueron conscientes de que el interés cardinal de la perícopa radicaba en la fe. Según Teofilacto y Beda, Jesús no pudo obrar milagro alguno en Nazaret porque a los hombres les faltaba la capacidad de acogida⁴⁹³. De manera similar Calvino: «Pues ciertamente los incrédulos paralizan la mano de Dios, en la medida que pueden. No es que ellos fueran superiores a Dios, como si se tratara de uno más débil que ellos, sino en cuanto que no le permiten que él despliegue su poder»⁴⁹⁴. El milagro no tiene sentido allí donde los hombres se cierran al Dios que se acerca a ellos en el milagro⁴⁹⁵. Así como su poder es nuestra salvación, así nuestra incredulidad es su impotencia⁴⁹⁶. La interpretación se eleva al plano

488. Citado según Blinzler, *ibid.*

489. Por ejemplo Beda, PL 92, 185; Tomás de Aquino, *Catena aurea* 1, 473; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* II, München 1970, 678. A este respecto se ha indicado durante siglos que en el AT se llama hermanos a Abrahán y a Lot (Gén 13,8; 14, 14).

490. II, 10.

491. Citado según J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, 1967 (SBS 21) 19.

492. Cf. Blinzler, *Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder und Bischof Symeon von Jerusalem*, en *Passauer Studien* (FS. K. Landersdorfer), Passau 1953, 25-35; Id., *Zum Problem der Brüder des Herrn*: TThZ 67 (1958) 129-145. 224-246.

493. PG 123, 547; PL 92, 185.

494. II, 11.

495. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* 1, 1969, 524.

496. Griisser * 35.

de la incredulidad de Israel cuando -como en Calvino recurriendo a Crisóstomo, cuyos sentimientos antijudíos son bien conocidos- se refiere *πατρις* o la «casa» en v. 4 a Israel ⁴⁹⁷. Se menciona siempre lo insignificante de la casa paterna, el origen bajo y la consecuente cultura de Jesús como causa del escándalo que desata su presencia. Pero es digno de tenerse en cuenta que bastantes intérpretes chocan con la designación de Jesús como *τέκτων* y, con ello, sucumben al escándalo de la perícopa. Esto vale para Orígenes y para las transformaciones textuales en v. 3 mencionadas arriba ⁴⁹⁸. Atina K. Barth cuando, en conexión con el Jesús *τέκτων*, habla del «trabajo secular» y señala que falta toda noticia que presente a Jesús, a diferencia de Pablo, ejerciendo su oficio manual durante su ministerio mesiánico. Pero podría malinterpretarse en el mismo sentido ⁴⁹⁹.

497. Beda, PL 92, 185; Calvino 11, 10.

498. Cf. *supra* y Orígenes, c. *Celsus* 6, 34-36 (OCS 3, 103 ss). Cuando Orígenes afirma que en ningún lugar de los evangelios usados en las comunidades se designa a Jesús como *τέκτων* está prefiriendo la variante del v. 3 presentada arriba como 3.

499. *Dogmatik* III/4 541. Barth dice al mismo tiempo que Jesús a nadie llamó al trabajo en el mundo y que a sus discípulos más bien los habría llamado a separarse de este trabajo.