

Un silencio elocuente o la paradoja del final de Marcos. “Y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo” (MC 16, 8b) (II)

Xavier Alegre,
Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona,
Centro de Reflexión Teológica, San Salvador.

2.3. El silencio de las mujeres (15, 8b) o la problemática del seguimiento del crucificado

El segundo retoque redaccional importante que Mc realizó en la tradición de la tumba vacía, lo encontramos en el v. 8b¹. Este retoque no hace otra cosa, sino recoger una serie de rasgos de su evangelio que, a modo de pistas de lectura, han ido acompañando el relato de la vida y de los milagros de Jesús de Nazaret, así como la reacción que esta vida provocó, precisamente, en sus seguidores, familiares y amigos.

Mc concluye la tradición de la tumba vacía —y todo el evangelio!— con la observación, una vez ha mencionado el encargo de hablar, que el ángel ha dado a las mujeres: “Y no dijeron nada a nadie, porque tenían miedo”.

¿A qué apunta esta observación tan sorprendente, que subraya que las mujeres no cumplieron la orden que Dios les había dado, por medio de su mensajero? ¿Quiere acabar el evangelio con un modelo de desobediencia? Obviamente, ésta no puede ser la razón.

1. La mayoría de los especialistas considera hoy el v. 8b como redaccional (cfr. por ejemplo, Gnllka, *op. cit.*, p. 395 y los autores citados en la n. 660; K. Kertelge, *Markusevangelium*, Würzburg, 1994, p. 161). Schmithals, *Markus II*, pp. 714s piensa, en cambio, que es de la tradición y que no se refería en ésta al v. 7, por lo que su interpolación resulta torpe.

2.3.1. Las interpretaciones de Mc 16, 8b

El silencio final de las mujeres ha ocasionado muchos quebraderos de cabeza a los especialistas. E. E. Bode, que dedicó su tesis doctoral a estudiar los relatos de las visitas de las mujeres a la tumba de Jesús, nos proporciona las cuatro líneas fundamentales de explicación que hasta entonces habían intentado los exegetas. Y añade una explicación propia².

Las cuatro propuestas fundamentales sobre este silencio serían las siguientes:

a) quiere explicar por qué la "leyenda"³ de la tumba vacía permaneció tanto tiempo sin que fuera conocida por las comunidades;

b) formaría parte de un motivo, propio de Mc, que se ha denominado el "secreto mesiánico";

c) es sólo provisional (no callaron siempre) y condicionado (se referiría, por ejemplo, sólo al miedo de no ser creídas);

d) está motivado apológicamente: quiere, por ejemplo, que los apóstoles, testigos oficiales de la resurrección, estén libres de cualquier conexión con la tumba vacía (¡la fe pascual no surgió de ella!), o bien quiere poner de manifiesto la incomodidad de las primeras comunidades judeocristianas ante un acontecimiento testimoniado sólo por mujeres.

A estas explicaciones se puede añadir la que propone Bode y la que dio, sobre todo hacia los años 70, un grupo de autores que tienen como rasgo común el hecho de subrayar el tono antiinstitucional que, según ellos, tiene el redactor de Mc:

e) el silencio quiere mostrar la respuesta humana paradójica a los mandamientos divinos⁴;

f) el silencio de las mujeres (Crossan, por ejemplo, nota, aludiendo a 3, 34s y 6, 3, que serían parientes de Jesús) se explica por una polémica intraeclesial del redactor: Mc quiere poner de manifiesto que la comunidad de Jerusalén, condu-

2. *Cfr. op. cit.*, pp. 39-44: en estas páginas se pueden encontrar los nombres de los autores que abonan cada una de las distintas interpretaciones.

3. Según Grass, *op. cit.*, p. 20: "leyenda" se ha de entender aquí en el sentido técnico de la "historia de las formas" y que no implica, por sí misma, la no-historicidad de los hechos que relata; sobre la historicidad del descubrimiento de la tumba vacía, *cfr.* mi "noticia complementaria", citada en la nota 41 de la primera parte de mi artículo. *Cfr.* también G. Kittel, *op. cit.*, p. 460 y los autores citados por ella.

4. Según Bode, *op. cit.*, p. 43, sería un elemento típicamente redaccional; *cfr.* también C. F. Evans, *Resurrection and the New Testament*, Londres, 1970, que comenta: "16, 8 más bien enfatiza el acontecimiento como divino, a través de una reacción de desobediencia humana, y quizás evoca Marcos 10, 32".

cida por los discípulos y Pedro, no ha aceptado nunca la llamada del resucitado, que le ha sido comunicada por la comunidad de Mc³.

Si prescindimos de la última explicación que, a mi juicio, interpreta de forma unilateral unos rasgos, sin duda sorprendentes, de Mc, quizás la solución que se ha de buscar no debe ser una solución de *aut - aut* (o una cosa o la otra), pues un texto literario puede ser mucho más rico de lo que aparece a primera vista. Pero, en cualquier caso, sí que hemos de intentar dilucidar cuál es el motivo que domina sobre todos los demás y que el autor quiso subrayar primariamente, pues esto nos permitirá profundizar en su pensamiento. ¿Cuál es, pues, la interpretación de este texto tan sorprendente que parece la más adecuada?

5. Así, Crossan, *op. cit.*, p. 149 (*cf.*, pp. 135-152). Pero cuando Mc escribe su evangelio —y este texto es de la redacción! —, ya hacía muchos años que la comunidad de Jerusalén no estaba dirigida por Pedro o por uno de los Doce, pues parece que muy pronto —en vida de Pedro— Santiago y los hermanos de Jesús tomaron la dirección de esta comunidad. El carácter antiinstitucional de Mc ha sido defendido muy vivamente —pero con argumentos poco convincentes— por T. E. Weeden, *Mark - Traditions in Conflict*, Philadelphia, 1968. Según este autor, el silencio de las mujeres quiere privar a los discípulos de sus credenciales apostólicas (*cf.*, p. 117); por eso Weeden interpreta así 16, 8b: "Marcos anexó intencionadamente 16, 8b a 16, 8a como comentario final suyo, editorial, a su obra. El efecto, naturalmente, es una sugestión inquietante, y para algunos ofensiva, de que los discípulos nunca recibieron el mensaje del ángel. Así, no encontraron nunca al Señor resucitado y, en consecuencia, nunca fueron comisionados con un rango apostólico después de su apostasía" (*op. cit.*, p. 50). Según este autor, los discípulos serían los representantes de una concepción teológica deformada, que vería a Jesús como el *Theiós anēr*, el "varón divino", glorioso. Según W. esta concepción es la que Mc supone en sus adversarios teológicos (*cf. op. cit.*, pp. 101-107). Notemos, con todo, que esta interpretación, si bien es unilateral y, a mi juicio, manipuladora de los datos que Mc ofrece; sin embargo, puede ayudar a comprender mejor hasta qué punto resulta sorprendente la presentación de los discípulos, que realiza Mc, en su obra. Pero sólo se cae en la cuenta de ello cuando no leemos Mc de manera superficial, desde una posición preconcebida. En una línea semejante a la de Weeden, iría también la contraposición que según J. Leita (en *El fonament irreligiós de l'església*, Barcelona, 1969, sobre todo a partir de la p. 119) existiría entre la Iglesia que presenta Mt y la que ofrece Mc. Por último quisiera señalar que, según J. Mateos, *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Madrid, 1982, los textos de Mc ponen de manifiesto que existen dos grupos, en la comunidad de Mc: los que provienen de Israel y son denominados "los discípulos", de modo que constituyan luego un Israel mesiánico ("los Doce"), y los que no proceden del Israel institucional (judíos o no). Con ello, Mc deja entrever las tensiones que sufría la Iglesia primitiva (*cf.* sus conclusiones, en las pp. 247-258). Personalmente, creo que con esta interpretación no queda claro aquello que es, a mi parecer, la intención primordial de los textos, y por ello, no me parece una interpretación adecuada.

La interpretación apologética, que tiene, sin duda, sus razones de ser⁶, no tiene suficientemente en cuenta que Mc —a diferencia, por ejemplo, de Mt—, no realiza ningún otro retoque redaccional en la tradición de la tumba vacía que manifieste, ni de lejos, la más mínima preocupación apologética. No se ve, por tanto, por qué motivo podría querer concluir su obra, precisamente, con un rasgo de tipo apologético.

Las explicaciones a) y c), por otro lado, tampoco parecen suficientes. Sólo queda, entonces, la explicación que relaciona este silencio con el denominado "secreto mesiánico", que puede verse perfectamente en relación con la explicación e). ¿Encontraremos en esta línea la explicación del silencio de las mujeres? De hecho, la consideración de lo que, desde Wrede, se ha denominado el "secreto mesiánico", junto con el motivo teológico, típico de Mc, de la incompreensión de la obra de Jesús, por parte de sus discípulos, de sus parientes y de sus seguidores en general, nos dará, pienso, la clave para poder comprender este final tan sorprendente de Mc.

2.3.2. El "secreto mesiánico"

En el hecho de que en 16, 7, las mujeres reciban la orden de hablar, pero según 16, 8b callen, recordaría, según varios autores, el procedimiento inverso que hemos encontrado en varios textos de milagros. En ellos, Jesús daba la orden de que no se contara lo que él había hecho, obteniendo, sin embargo, el efecto contrario: que aún lo contarán más⁷.

El silencio es, de hecho, un motivo propio de Mc, que aparece a menudo en su obra⁸. En estos lugares resulta también difícil de comprender y de explicar, a

6. Así lo constata Bode, *op. cit.*, p. 42. Cfr. también H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg, 1965, p. 39 (cfr. pp. 36ss), quien señala que éste no era el motivo primario del silencio. Schmithals, *Markus II*, p. 714, en cambio, indica con razón que éste no puede ser el motivo del silencio de las mujeres.

7. Así, por ejemplo, Gnllka, *op. cit.*, II, p. 403. En cambio, H. Merklein, "Mk 16, 1-8 als Epilog des Markusevangeliums", en C. Focant (ed.), *The Synoptic Gospels*, Leuven, 1993, p. 224, sostiene que no es así, pues las órdenes de silencio sólo son rotas en los milagros. El tampoco ve aquí una alusión al seguimiento de Jesús, en el camino de la cruz. El silencio de las mujeres apuntaría tan sólo a que el lector deje de aferrarse a la tumba vacía y se concentre sólo en el kerigma (*ibid.*, p. 233). Personalmente, pienso que Merklein lo ve así porque pierde de vista el conjunto de la dinámica del evangelio.

8. El primero que llamó la atención sobre este hecho y lo estudió sistemáticamente fue W. Wrede, en su obra *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Göttingen, 1901. Sobre el "secreto mesiánico" vale la pena consultar la obra de Minette de Tillesse, antes mencionada, pues pone muy bien de manifiesto el aspecto redaccional del motivo (en el inicio de la obra, este autor da una historia de la interpretación de este tema). Cfr. también E. Schweizer, "Zur Frage des Messiasgeheimnis bei Markus".

menudo. por qué se dan estas órdenes. Sorprende, por ejemplo, que en las tradiciones de exorcismos y de milagros, que recoge el evangelista —unas tradiciones que quieren revelar, sin duda, el poder de Jesús—, se encuentren con frecuencia, a menudo en textos considerados por muchos especialistas como obra de la redacción, unas "órdenes de silencio", en las que Jesús prohíbe que se publique lo que él acaba de realizar (cfr. 1, 25; 1, 34; 1, 44; 5, 43; 7, 36; cfr. también 8, 26, donde el motivo está implícito).

Estas órdenes, por otro lado, se ve, por el contexto, y en concreto, en los relatos de milagros, que no se pueden realizar (cfr. 5, 43 con 5, 38s) y son desobedecidas a menudo (cfr. 1, 44s; 7, 36: "él [Jesús] les mandó que no se lo dijeran a nadie, pero cuanto más insistía, más lo pregonaban"). En la misma línea, podemos ver el hecho de que Jesús, después de haber realizado algún milagro, quiera esconderse (cfr. 1, 35; 6, 46; 8, 9; 8, 6; 9, 30), sin que, sin embargo, logre conseguirlo (cfr. 7, 24).

Constatamos, en consecuencia, que tanto en las tradiciones —en principio independientes— de los milagros, como en las de los exorcismos —y en los sumarios o resúmenes redaccionales⁹— encontramos el motivo de las "órdenes de silencio". Este motivo, sin embargo, lo encontramos también en otro tipo de relatos. Por ejemplo, en 8, 30, inmediatamente después de que Pedro haya confesado que Jesús es el "Mesías"; o en 9, 9, después de que los discípulos hayan sido testigos de la transfiguración de Jesús.

Podemos concluir, por tanto, que el motivo teológico, reflejado en las "órdenes de silencio", sale tan a menudo en Mc y en estratos tan distintos de la tradición, que tiene que revelar un motivo importante para el redactor de Mc¹⁰.

Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 56 (1965), pp. 1-8; U. Luz, "Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 56 (1965) pp. 9-30. Posteriormente, también Hoffmann, *op. cit.*, p. 50 ha hecho notar que el silencio de Mc 16, 8b cae bajo "la reserva" (*Vorbehalt*) del "secreto mesiánico". En cambio, Pesch, *Markus II*, pp. 36-47, defiende la tesis, a mi juicio sin convencer, de que el "secreto mesiánico" no tiene nada que ver con la labor redaccional de Mc y que, por tanto, no sirve para iluminar la teología del redactor del evangelio, que el canon sitúa en segundo lugar. Pesch se fundamenta mucho en la obra de H. Räisänen, *Das "Messiasgeheimnis" im Markusevangelium*. Helsinki, 1976, el cual propone, sin embargo, una postura algo más matizada, pues según este autor sólo las órdenes de silencio a los demonios y a los discípulos forman parte del "secreto mesiánico" redaccional.

9. Por lo menos el motivo del "silencio" es redaccional: cfr. K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München, 1970, pp. 31ss.

10. Esta es la tesis, a mi juicio acertada, que defiende Minette de Tillesse, *op. cit.*, pp. 219-221.

La insistencia en el motivo nos indica, a la vez, hasta qué punto se debe encontrar aquí una idea teológica, que interesaba mucho a Mc. Por ello, debemos preguntarnos por qué insiste el redactor tanto en este punto. Y también por qué lo formula de este modo y qué es lo que él quiere que la comunidad cristiana, a la que dirige su obra, descubra en el texto.

Al analizar los textos parece, por un lado, que los distintos relatos de Mc tengan como meta manifestar quién es Jesús, revelar su poder. Pero, por otro lado, parece también que esta revelación deba permanecer "secreta". Esta es la razón que llevó a M. Dibelius a cualificar el evangelio de Mc como "el evangelio de las epifanías secretas". ¿Por qué, pues, ello es así?

Una primera explicación del motivo del silencio nos la da el mismo Mc. Pues en 9, 9, nos indica el motivo y la duración que debe tener la orden de silencio que da Jesús a sus discípulos, en este caso después de que hayan sido testigos de la transfiguración de Jesús. Allí leemos: "al bajar del monte, les ordenó que no contaran a nadie lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre hubiera resucitado de entre los muertos". Según este texto, las "órdenes de silencio" están en relación con la cruz y resurrección de Jesús. Mc, por tanto, no se opone a la manifestación de la gloria de Jesús, sino que piensa que ésta no puede ser considerada aisladamente, sino que debe ser vista a la luz de la muerte y de la resurrección, que son como el marco teológico dentro del cual se deben situar los milagros y los títulos mesiánicos de Jesús. Sólo en la perspectiva del crucificado se puede decir, con propiedad, que Jesús es el taumaturgo divino o el Mesías. Parece, por tanto, que las órdenes de silencio tienen una duración limitada: el "secreto mesiánico" llega sólo hasta el momento de la muerte y resurrección de Jesús.

2.3.3. Un silencio elocuente

Pero, ¿es ésta, entonces, la última palabra de Mc sobre el tema? Parece que no, si leemos con atención el texto que estamos considerando (16, 8b). Pues pienso que lo que el silencio de las mujeres quiere mostrar es que la lógica teológica que se encuentra detrás del denominado "secreto mesiánico" sigue teniendo validez, incluso después de pascua. Desde esta perspectiva, el silencio de las mujeres resulta comprensible y se convierte en "elocuente".

En efecto, aquí nos encontramos con un procedimiento literario parecido al que halláramos en los textos que han dado pie a la teoría del "secreto mesiánico". Sólo que aquí, la dinámica es de signo contrario. Si en distintos milagros Jesús manda que no cuenten lo sucedido a nadie y, sin embargo, los que reciben esta orden no la obedecen, pues en vez de callar hablan..., aquí sucede lo contrario: las mujeres reciben la orden de hablar, pero no obedecen, sino que callan...¹¹.

11. Cfr. Gnllka, *op. cit.* II, pp. 403. También Kertelge, *Markusevangelium*, p. 163, ve representado aquí el motivo del silencio marciano. Según J. D. Kingsbury, *The*

Por otro lado, en este contexto el miedo, que explica aparentemente este silencio desconcertante (v. 8b), deja de ser primariamente la reacción normal de los seres humanos ante una angelofanía. En principio, esta reacción religiosa debía ser el sentido inicial del miedo a nivel de la tradición de la tumba vacía que Mc recibió. Y, de hecho, éste es el sentido que el miedo tiene en los vv. 6a y 8a, también en el nivel de la redacción de Mc¹². Pero ya no es así en el v. 8b. El cambio de sentido del motivo teológico del miedo en el v. 8b se descubre en el hecho de que el miedo es presentado aquí de forma negativa, ya que justifica un silencio que está en contradicción con la orden explícita del ángel. Un silencio que resulta aún más negativo por el hecho de que el ángel no ha hecho otra cosa sino recordar una palabra y un encargo que Jesús de Nazaret había dado a sus discípulos, poco antes de su pasión (cfr. 14, 28).

Sería ingenuo por nuestra parte suponer que Mc no cayó en la cuenta de que este silencio de las mujeres sorprendería a los oyentes o lectores de su evangelio. Pues contrasta con lo que parece que deberían esperar, de acuerdo con lo que Jesús había dicho a sus discípulos en 9, 9 ("que no contaran a nadie lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre hubiera resucitado de entre los muertos"). Esto supuesto, si lo mantiene, más aún, si, como parece, es él el que crea este silencio aquí, después de la resurrección de Jesús, ello significa que Mc le quiere dar a este *silencio* un sentido especial e importante para él. Pues nos encontramos aquí con un motivo que ha sido como uno de los *leit motifs* de su obra. Pero a partir del texto de 9, 9, el lector podía haber sacado la impresión de que el silencio sólo tenía que guardarse —tenía validez— hasta que Jesús hubiera muerto y resucitado. Con ello se indicaría, simplemente, que sólo desde la perspectiva de la cruz, que desemboca en la resurrección, se podían comprender las manifestaciones poderosas de Jesús (milagros, transfiguración, etc.). Y que una vez se hubiera adquirido esta perspectiva, se podía hablar con tranquilidad de las manifestaciones de Jesús con poder.

Pero, por lo visto, no es así. Pues si después de la revelación de la resurrección de Jesús, por parte de un ángel, los motivos teológicos del *silencio* y de la *incomprensión* del mensaje de Jesús vuelven a aparecer —y en un lugar clave y sorprendente de su evangelio!, ello significa que para Mc, lo que quiso comunicar a su comunidad con estos motivos sigue siendo válido también después de pascua.

Como veremos luego, al estudiar el silencio de las mujeres, Mc quiere que su comunidad caiga en la cuenta de la complejidad y de la dificultad que com-

Christology of Mark's Gospel, Philadelphia, 1983, p. 155, el motivo del secreto en Mc sirve para mostrar cómo se pasa, a propósito de la persona de Jesús, del modo de pensar humano al modo divino de pensar.

12. Cfr. Pesch, *Markus II*, p. 535; Bode, *op. cit.*, pp. 37-39.

porta, por sí misma, la comprensión de la revelación cristiana. Dicha comprensión no queda garantizada por el mero hecho de haber sido testigos de las obras gloriosas de Jesús o de haber recibido el mensaje divino de la resurrección. En este sentido, podemos decir que el silencio de las mujeres le sirve a Mc. como veremos, para dejar bien claro lo que ha sido como la intuición teológica nuclear de toda su obra. Una intuición que guió la estructura que Mc quiso dar a su evangelio (*cf. infra*). Me refiero a una firme convicción de Mc que, por cierto, parece un buen discípulo teológico de Pablo¹³: la convicción de que la cruz del resucitado es como el catalizador de todo el pensamiento cristiano. Consecuentemente, la sombra del crucificado ha de planear siempre sobre todo seguimiento de Jesús. Se trata para él de un seguimiento que ha de ser, por esencia, también después de pascua, un seguimiento en el camino de la cruz (*cf. 8, 34ss*). La insistencia en este aspecto se debe a que Mc parece estar preocupado por el hecho de que sus cristianos pueden comprender mal a Jesús, por el hecho de que no estén dispuestos a seguirle en el camino que, en un mundo injusto como el nuestro, lleve a la cruz.

En esta perspectiva se comprende bien, también, que, si la comunidad tenía una cierta tendencia —como parece que podemos deducir de los acentos que Mc dio a su obra— a fijarse excesivamente en los aspectos gloriosos de Jesús, en detrimento de los aspectos que lo llevaron al conflicto con las autoridades de su tiempo —y a la cruz¹⁴—, que Mc no tuviera el más mínimo interés en concluir su evangelio con un relato detallado de las apariciones pascuales, que habrían podido fomentar aún más estas tendencias triunfalistas de sus cristianos.

Todo esto, sin embargo, quedará aún más claro si analizamos el papel que Mc hizo jugar a las mujeres y, en general, a los seguidores de Jesús.

2.3.4. Papel de la familia, de los discípulos y de los seguidores de Jesús

Los textos que hablan de estos personajes llevan claramente, a la luz del contexto del evangelio, la impronta de la teología del redactor.

13. Según J. Marcus hay una relación entre la teología de Pablo y la de Mc: *cf. "Mark — Interpreter of Paul", New Testament Studies 46 (2000), pp. 473-487; cf. también el volumen primero de su comentario a Mc: Mark 1-8, New York, 2000, pp. 73-75; M. D. Goulder, "Those Outside (Mk. 4, 10-12)", Novum Testamentum (1991), pp. 289-302; J. R. Donahue, "The Quest for the Community of Mark's Gospel", en The Four Gospels 1992. Fs. F. Neirynck (ed. F. van Segbroeck et al.), Leuven, 1992, vol. 2, pp. 817-38; W. Schenk, "Sekundäre Jesuanisierungen von primären Paulus-Aussagen bei Markus", The Four Gospels 1992, pp. 877-904; J. R. Donahue, "Windows and Mirrors: The Setting of Mark's Gospel", Catholic Biblical Quarterly 57 (1995), pp. 1-26; H. Räisänen, "Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7, 15", en Jesus, Paul and Torah: Collected Essays. Sheffield, 1992 [1982], pp. 127-148.*
14. *Cfr. X. Alegre – L. Tuñí, "Los milagros, ¿crítica a una religiosidad triunfalista?", Sal Terrae 62 (1974), pp. 443-449. También Kingsbury, op. cit., pp. 25-45, sostiene que*

En efecto, una comparación sinóptica de la manera cómo los evangelistas tratan la figura de estos personajes venerables, muchos de los cuales fueron las columnas de la fe de la comunidad (cfr. Gal 2, 9), revela, por un lado, cómo Mc subraya, de manera sorprendente y consecuente, la incompreensión de la persona de Jesús, por parte de todos ellos; mientras que, por el otro lado, los demás evangelistas, y sobre todo Lc, se esfuerzan por suavizar o por corregir —en la medida en que la fidelidad histórica, tal como se entendía en la época, lo permitía— los textos, en los cuales todos ellos quedaban tan mal, en Mc.

2.3.4.1. La incompreensión de la familia

Los primeros amigos de Jesús que en Mc quedan mal por no poder entender a Jesús, son los de su familia. Los textos en cuestión los encontramos en 3, 21 y en 3, 31-35. Mc recoge aquí, sin duda, tradiciones de la comunidad. Pero sitúa estos textos en un contexto tan negativo —sobre todo si se tiene presente que sirve a Mc de inclusión una perícopa, que nos ofrece las interpretaciones malintencionadas de la figura de Jesús, por parte de los adversarios por excelencia (cfr. 3, 22-30)¹⁵—, que Lc se sintió obligado a omitir el primero de ellos, y a modificar el segundo texto, así como también su contexto, pues pensaría que daban una imagen excesivamente negativa de la familia de Jesús. Y se siente obligado a modificarlos, porque se trata de una familia que, según nos recuerdan los Hechos de los Apóstoles, jugó un papel importante en la Iglesia primitiva¹⁶.

Mc quiere poner un correctivo a una cristología que destaque los aspectos gloriosos de Jesús. Tolbert, en cambio, no cree que Mc quiera corregir una determinada cristología de su audiencia, por lo que llega a otra conclusión en su obra: "En base a nuestra interpretación literario-histórica, sugerimos que el evangelio de Marcos no fue escrito para responder a los problemas de una comunidad específica, local, sino que más bien estaba pensado, como ocurría con las antiguas novelas eróticas, para un amplio público de lectores" (*op. cit.*, p. 304).

15. El contexto es una creación claramente redaccional de Mc. Por otro lado, el procedimiento literario de "sándwich" es típico del redactor (cfr. Minette de Tillesse, *op. cit.*, p. 52, y los autores citados por él). El vocabulario del v. 20 manifiesta también el sello de la redacción de Mc: "Volvió a casa, y de nuevo se reunió tanta gente que no podían ni comer".
16. Cfr. Lc 8, 19-21. La comparación con Mc muestra que el v. 19 corresponde a Mc 3, 31. En cuanto a Mc 3, 21, Lc lo omite totalmente. Y sitúa Mc 3, 22-30 en otro contexto (cfr. 11, 14-15.17-22; 12, 10). En cuanto a Lc 8, 19-21, podemos ver que está situado después del sermón que empieza con la parábola del sembrador, que ha hablado de los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen (cfr. Lc 8, 5). Este nuevo contexto, y las modificaciones redaccionales que realiza en el texto de Mc, hacen que la perícopa tenga ahora, en el tercer evangelio, un sentido nuevo —y positivo en relación a la familia de Jesús— con respecto al texto que reproducía Mc. Pues, al cambiar el contexto que teníamos en Mc, al suprimir la pregunta de Mc 3, 33b ("¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?") y al quitar las palabras "éstos son

Lo primero que Mc nos indica sobre la familia de Jesús es muy negativo. Dice que consideraba que Jesús se había vuelto loco:

Volvió [Jesús] a casa, y de nuevo se reunió tanta gente que no podían ni comer. Sus parientes, al enterarse, fueron para llevárselo, pues decían que estaba trastornado (3, 20-21).

Y si a continuación Mc añade que los maestros de la Ley, que habían venido de Jerusalén, afirmaban que Jesús estaba endemoniado (cfr. 3, 22ss), ello implica que el evangelista tenía interés por mostrar que la familia de Jesús tenía un nivel de comprensión de la persona del Maestro que era parecido al que tenían los grandes enemigos de Jesús.

Por esto resulta también "escandaloso", en este contexto, que Mc nos vuelva a decir, a continuación, de la familia de Jesús:

Llegaron su madre y sus hermanos y, desde fuera, lo mandaron llamar. La gente estaba sentada a su alrededor, y le dijeron: "¡Oye! Tu madre, tus hermanos y hermanas están fuera y te buscan". Jesús les respondió: "¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?". Y mirando entonces a los que estaban sentados a su alrededor, añadió: "Estos son mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de Dios, éste es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mc 3, 31-35; los subrayados son míos, pero se deducen del texto).

En el contexto adverso de Mc, que acabo de mencionar, parece, entonces, que la contraposición entre los que estaban sentados alrededor de Jesús y su familia, no solamente implica que ésta no entendía a Jesús (cfr. 3, 21), sino que, además, tampoco hacía la voluntad de Dios¹⁷.

¿Por qué presenta Mc de modo tan crítico a la madre y a los hermanos de Jesús, unos personajes que, como sabemos por otros textos del Nuevo Testamento, eran vistos positivamente por las primeras comunidades cristianas?¹⁸

mi madre y mis hermanos" (Mc 3, 34), Lc suprime la contraposición que parecía establecer entre la familia de Jesús —que no entiende a Jesús (cfr. Mc 3, 21) y quizás no cumple la voluntad de Dios (cfr. Mc 3, 33a)— y los que la cumplen. Como sabemos por los Hechos de los Apóstoles, Lc está interesado en presentar positivamente a María (cfr. también Lc 1-2) y a los hermanos de Jesús (cfr. Hch 1, 14).

17. En el contexto de Mc, el v. 35 más que suavizar el contraste entre los seguidores y los parientes de Jesús (así lo interpreta, por ejemplo, Gnllka, *op. cit.*, I, pp. 178s), subraya que la relación con Jesús viene dada por el cumplimiento de la voluntad de Dios que, en Mc, viene señalada por el seguimiento de Jesús, en el camino radical que lleva a la cruz (cfr. Pesch, *Markus*, I, p. 223).

18. Cfr. R. E. Brown; K. P. Donfried; J. A. Fitzmyer y J. Reumann, *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca, 1982.

Creo que la respuesta no se encuentra, como han propuesto algunos, en la animadversión de Mc contra la Iglesia de Jerusalén¹⁹, en la cual, sin duda, Santiago y los otros hermanos de Jesús ocuparon un lugar relevante (cfr. Hech 15 y Gal 2). Mc estaría más bien impulsado por el deseo de llamar la atención de su comunidad, con ayuda del ejemplo "negativo" de unos personajes tan venerables como la madre y los hermanos de Jesús, sobre el peligro real que amenaza a su comunidad, si no está dispuesta a aceptar a Jesús de Nazaret, tal como se manifestó en realidad durante su vida pública. Y si no está dispuesta también a seguirlo, en el camino que lleva a la cruz. Pues, si a unos personajes tan venerables les costó tanto, de entrada, comprender el camino concreto de Jesús, ¿cómo pueden pensar, sin más, que ellos sí han comprendido este camino tan alternativo de Jesús?

2.3.4.2. Incomprensión de los discípulos

Es, sobre todo, durante el relato de la pasión de Jesús cuando aparece más clara la contraposición entre la figura de Jesús (y la manera como va a la cruz) y la figura de los discípulos (y la manera como éstos procuran escapar a la cruz).

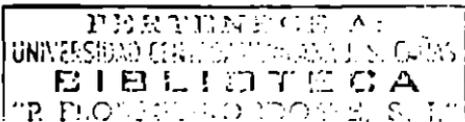
Mc subraya aquí —siguiendo, en parte, lo que ya encontró en sus fuentes— el fracaso de los discípulos. Pues es un discípulo, Judas Iscariote, uno de los Doce, el que traiciona a Jesús (cfr. 14, 10; 14, 20s; cfr. también 3, 19). Y en el momento en el cual Jesús será tomado preso (cfr. 14, 43-52), todos los discípulos lo dejarán solo y huirán (cfr. 14, 50; también 14, 51s), de modo que al pie de la cruz sólo se encontrarán, según Mc, unas mujeres, que habían seguido a Jesús desde Galilea (cfr. 15, 40s). Incluso Pedro, el portavoz de los discípulos, que había proclamado que estaba dispuesto a morir con Jesús (cfr. 14, 29-31), lo negará tres veces —la última, entre maldiciones y juramentos—, precisamente, en el mismo momento en que Jesús es sentenciado a muerte por el sanedrín y tiene que soportar las burlas de sus adversarios (cfr. 14, 66-72 con 14, 55-65)²⁰.

El triste papel que Pedro y los Doce desempeñan durante la pasión no tiene por qué sorprender a los lectores y oyentes de Mc. De hecho, ya en Betania, en casa de Simón el leproso, Mc los había presentado²¹ de modo que quedara bien patente su incomprensión de la acción de la mujer que derramó el perfume sobre

19. Cfr. *supra* n. 63 y Schenke, *op. cit.*, pp. 49-52, n. 71.

20. Le suavizará también estos rasgos negativos, tal como acostumbra hacer, en su obra (cfr. G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei ältesten Evangelien*, München, 1973, pp. 80-82).

21. Mc no indica de modo explícito que sean, precisamente, los discípulos los que protestan ante el despilfarro que supone el coste del perfume que emplea la mujer, que unge a Jesús (cfr. 14, 4-5). Pero por el contexto, parece obvio que debieron ser ellos. Y así lo interpretan Mt, en el texto paralelo (cfr. 26, 8), o Jn, en el equivalente (cfr. 12, 4-6: pone la crítica en boca de Judas).



la cabeza de Jesús. Precisamente, estas críticas les reportarán un reproche claro, por parte del Maestro (*cf.* 14, 6-9 par).

También en Getsemaní, mientras Jesús ora y se prepara para la pasión (*cf.* 14,33ss), Pedro, Santiago y Juan, representantes conspicuos de los discípulos, duermen (*cf.* 14, 37.40.41: ¡lo subraya tres veces!, indicando así el fracaso clamoroso de los discípulos), a pesar de que Jesús les había pedido explícitamente que velaran con él (*cf.* 14, 34). Por eso, Jesús le dirá a Pedro: "Simón, ¿duermes? ¿No has podido velar ni siquiera una hora? Velen y oren para que puedan hacer frente a la tentación, que el espíritu está bien dispuesto, pero la carne es débil" (14, 37b-38).

Este fracaso de los discípulos lo había explicitado ya el redactor del evangelio de Mc, desde el momento mismo en que Jesús empieza a hablar abiertamente de la pasión (*cf.* 8, 32a). Pues después de cada predicción de la pasión (*cf.* 8, 31; 9, 32-34; 10, 32-34)²², Mc sitúa siempre —y ello es fruto de su trabajo redaccional— una perícopa que manifiesta su incompreensión radical del misterio de la cruz (*cf.* 8, 32s; 9, 32-34; 10, 35-41)²³.

Este motivo de la incompreensión y del fracaso de los discípulos de Jesús le parece tan importante a Mc que lo pone también en otros textos de su evangelio. Un texto muy interesante, en este sentido, lo encontramos en el milagro de la tempestad calmada por Jesús (*cf.* 4, 35-41). Pues en un texto que es propio de

22. También aquí pone Mc tres anuncios de la pasión para indicar la importancia del tema; tres, en el mundo bíblico, indica siempre plenitud.

23. En este fragmento (8, 27 - 10, 45), enmarcado por los dos relatos de curación de un ciego, que aparecen en Mc (*cf.* 8, 22-25 y 10, 46-52), aparece claramente la mano del redactor del evangelio (*cf.* Best, *op. cit.*, pp.15-146; también M. Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie. Mk 8, 27 - 9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums*, Münster, 1969, que estudia una parte importante de este fragmento). Esta labor redaccional aparece tanto en la estructura, que subraya la incompreensión de la cruz, por parte de los discípulos, como en la insistencia con que se nos indica que el "camino" de Jesús es el camino de la cruz. En este contexto, las curaciones de los ciegos adquieren un significado simbólico profundo para Mc. Pues con estos dos relatos, el redactor del evangelio nos quiere indicar dos cosas: 1) sólo si Jesús nos abre bien los ojos (no basta una acción superficial, que nos llevaría únicamente a una visión insuficiente, a ver "a los hombres como árboles que caminan": *cf.* 8, 24; este texto prepara ahora la visión insuficiente que tienen los hombres sobre Jesús, en 8, 8, 28) podemos ver con claridad quién es Jesús (*cf.* 8, 25; como Pedro que es capaz de confesar que Jesús es el Mesías, en 8, 29, aunque esta confesión, en este momento del evangelio de Mc, se preste aún al malentendido y por esto va acompañada de la "orden de silencio", en 8, 30). 2) No basta con que Jesús nos abra bien los ojos. Para poder seguir a Jesús, en el camino de la cruz, es necesario que el Maestro nos capacite para ello, como le ocurrió a Bartimeo, a quien Jesús no sólo abrió los ojos, sino que lo capacitó "para seguirlo en el camino" de la cruz (*cf.* 10, 52; *cf.* Best, *op. cit.*, p. 146).

la redacción de Mc —rompe la estructura típica de los relatos de milagro²⁴—. Jesús hace el siguiente reproche a sus discípulos, que acaban de ser testigos del milagro: "¿Por qué son tan cobardes? ¿Todavía no tienen fe?" (4, 40)²⁵.

Se trata, precisamente, de los discípulos de los cuales, poco antes, se ha indicado que no entienden el sentido de las parábolas. Jesús les había dicho: "¿No entienden esta parábola? ¿Cómo van a comprender entonces todas las demás?" (4, 13; *cfr.* 4, 10 y también 7, 18). Un reproche tanto más doloroso cuanto que Mc ha indicado en 4, 11ss.14ss.34, que Jesús se lo explicaba todo a los discípulos.

Son los discípulos que responden de modo absurdo a las preguntas que Jesús les dirige (*cfr.* 5, 31; 6, 37) y que fácilmente olvidan lo que han visto y oído, cuando Jesús ha realizado la primera multiplicación de los panes (*cfr.* 8, 4). Son los discípulos que confunden a Jesús con un fantasma (*cfr.* 6, 49). Son los discípulos que no han entendido en absoluto las dos multiplicaciones de los panes y se han situado a un nivel de comprensión, que recuerda la que es propia de las personas "de fuera", las que no tienen fe (*cfr.* 8, 17-21 con 4, 10-12). Son los discípulos que son incapaces de expulsar algunos demonios (*cfr.* 9, 18b.28-29) y que no permiten que los niños puedan ser llevados a Jesús (*cfr.* 10, 13s).

Si tenemos en cuenta todos estos textos, ya no nos sorprenderá que Pedro, como representante de los Doce, haga propuestas absurdas, cuando Jesús se les aparezca, transfigurado, en la montaña, pues "no sabía lo que decía" (9, 6). Como tampoco resulta sorprendente, entonces, que cuando Jesús diga que "le es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja, que a un rico entrar en el reino de Dios" (10, 25), los discípulos pregunten, asustados: "entonces, ¿quién podrá salvarse?" (10, 26b).

Después del repaso de estos textos numerosos, que aparecen en tradiciones tan distintas, a lo largo del evangelio de Mc, creo que podemos sacar la conclusión de que la incomprensión de los discípulos es un motivo que ha sido incorporado a los relatos evangélicos, en lo fundamental, por la labor redaccional de Mc²⁶. Representa, pues, un interés particular del evangelista.

¿Cuál es, pues, este interés? ¿Qué nos quiere hacer ver Mc con este motivo de la incomprensión de los discípulos?

24. *Cfr.* Pesch, *Markus* I, pp. 268 y 274.

25. Tal como suele ocurrir, en sus respectivos evangelios, Mt y Lc suavizarán este reproche de Jesús a los discípulos (*cfr.* Mt 8, 26 y Lc 8, 25).

26. *Cfr.* K. G. Replöh, *Markus - Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markusevangeliums*, Stuttgart, 1969, pp. 75-88. Ya Wrede, *op. cit.*, pp. 81-114, había indicado que la incomprensión de los discípulos era un rasgo típico de Mc.

Una explicación posible —y es la que han intentado algunos autores²⁷— es que Mc escribió su obra para oponerse a la institución eclesial, representada por los discípulos. Si Mc, en efecto, hubiera respirado un espíritu antiinstitucional, entonces se comprendería perfectamente su interés en hacer quedar mal a los discípulos, que se convertirían, así, en los representantes de la jerarquía eclesial.

Pero personalmente —y es el parecer de la mayoría de los especialistas— no creo que sea ésta la explicación de los textos, pues en diversos lugares, Mc habla muy positivamente de los discípulos²⁸. Y en 16, 7, un texto que acabamos de ver, nos indica, de forma explícita, que el resucitado vuelve a llamar a Pedro y a sus discípulos y les encarga que vayan a Galilea, pues allí lo “verán”. Nada indica, pues, que la palabra de Jesús tuviera que fallar.

Esto supuesto, la interpretación de estos textos sobre la incomprensión de los discípulos tiene que ser más matizada. Creo que Mc no quiere desautorizar a los discípulos, sin más (al fin y al cabo es a través de ellos como él y su comunidad han llegado a conocer las tradiciones de Jesús). Más bien pienso que quiere aprovechar el hecho de que la comunidad ve positivamente a Pedro y a los Doce para dar una lección a sus cristianos. Una lección que le parece importante, pero difícil de aceptar. Es una lección que está en relación con lo que hemos visto antes, a propósito de otro motivo redaccional. Me refiero a las “órdenes de silencio”. Es la lección de la cruz. Para Mc, sólo si se está dispuesto a seguir a Jesús, de modo radical, en el camino que lleva a la cruz, en un mundo injusto, se puede entender, de verdad, quién es Jesús.

Mc tiene, por lo visto, que “cargar las tintas” en este punto porque tiene la impresión —por lo que podemos deducir de los acentos que pone en su obra— de que su comunidad parece que no lo entiende así. A la comunidad le agrada más bien una imagen triunfalista de Jesús²⁹. Al evangelista le debe parecer que ella piensa que ya está en el camino de Jesús y no cae en la cuenta de que algunas

27. *Cfr. supra* n. 5.

28. Jesús los llama personalmente (*cf.* 1, 16-20), los escoge para una tarea particular y para que estén con él (*cf.* 3, 13-19), los envía a predicar con poder para expulsar a los demonios (*cf.* 6, 7-12) y subraya su éxito (*cf.* 7, 12 y 30), los hace partícipes de una instrucción privilegiada (*cf.* 4, 10ss.34; 7, 17ss; 3, 3ss). Por otro lado, Mc nunca indica que Jesús actúe, si sus discípulos no están presentes. Véase también, en la misma línea de interpretación que propongo, Achtemeier, *op. cit.*, pp. 92,100; Gnllka, *op. cit.*, I, pp. 26-28; véase también la crítica de V. Fusco a la tesis de Weeden, en *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4, 1-34) nella prospettiva murciana*, Brescia, 1980, pp. 145-150 (la manera como Fusco interpreta el motivo de la incomprensión de los discípulos en Mc difiere un poco de la que yo propongo: *cf. Parola*, pp. 135-144).

29. Este aspecto lo destaca Replöh, *op. cit.*, pp. 87-231; *cf.* también E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, ¹²1968, pp. 220-224; Steichele, *op. cit.*, pp. 303s. En cambio Tolbert (*cf. supra* n. 76) no lo ve así.

concepciones sobre Jesús, propias de una cristología de tono triunfalista, merecen el reproche de ser un "Satanás", reproche que ya un hombre tan extraordinario y querido por Jesús, como Pedro, mereció por no querer aceptar la "lógica" de la cruz (*cfr.* 8, 33).

Mc, por tanto, con los acentos que pone en su obra se propone sacudir una falsa autoseguridad, que parece afectar a su comunidad. Una comunidad que se creía, por lo visto, que ya disponía de la clave de lectura para comprender la vida de Jesús, cuando la interpretaba gloriosamente. Por eso, Mc toma la figura de unas personas tan importantes y significativas para la comunidad cristiana, como son Pedro y los Doce (o la familia de Jesús, según he indicado antes), y simboliza en ellas lo que le podía ocurrir a todos cristiano —por más bautizado que estuviera y fuera cuál fuese el papel que desempeñara dentro de la comunidad—, si no toma conciencia de cuál es la auténtica interpretación de la persona de Jesús. Una interpretación que pasa por la disposición *sine qua non* de todo seguimiento cristiano: estar dispuesto a seguir a Jesús, en el camino que lleva a la cruz³⁰. Pues si los discípulos, testigos privilegiados y escogidos personalmente por Jesús, fracasaron, mucho más le puede ocurrir esto a cualquier miembro de la comunidad cristiana.

2.3.4.3. ¿Tampoco las mujeres comprendieron?

A medida que leíamos el evangelio, Mc nos iba rompiendo todas nuestras posibles "seguridades" religiosas, preparando así el que tomáramos conciencia de que, a lo mejor, no habíamos comprendido a Jesús todo lo bien que, ingenuamente, creíamos.

Para que cayéramos en la cuenta de ello, primero eran los "oficialmente piadosos" (los fariseos), los políticos (los partidarios de Herodes) y los "teólogos" (los escribas, sobre todo los que eran de la capital, Jerusalén) los que no entendían a Jesús y lo querían matar (2, 1-3,6; *cfr.* 3, 22-30). Después eran los familiares (*cfr.* 3, 21) y los conciudadanos de Jesús los que no lo entendían (*cfr.* 6, 1-6a). Tampoco con el pueblo judío, en general, parece Jesús haber tenido más éxito (*cfr.* 4, 11s; 15, 11ss). Sin embargo, en el inicio del evangelio parecía

30. Best subraya la lección que los discípulos, fallando, dan a la comunidad: "Si un escritor desea hablar sobre el discipulado empleando hombres como ejemplos, hay dos maneras obvias de aproximarse al tema. O bien puede poner delante una serie de ejemplos de un buen discipulado que deben ser seguidos (así Daniel 1-6; 2 Macabeos; 4 Macabeos), o bien puede instruir a través de las faltas de sus ejemplos (así acontece con varios de las historias sobre los patriarcas y David). Marcos escogió el último método" (*op. cit.*, p. 12). Además, como nota Best, *ibíd.*, algunos de los miembros de la comunidad de Mc podrían haber fallado —por ejemplo, por culpa de las persecuciones— y, entonces, la caída de los discípulos, seguida de su perdón y de su éxito misionero, les podía servir de fuente que les diera ánimo".

que al menos los discípulos sí entendían a Jesús (cfr. 4, 11-12). Pero, como acabamos de ver, Mc nos ha ido preparando para que cayéramos en la cuenta de que tampoco este grupo comprendió realmente a Jesús.

De todos modos, ya desde los inicios del evangelio íbamos encontrando un grupo de personas que sí parecían haber comprendido a Jesús y habían estado dispuestas a seguirle hasta la cruz. Me refiero a las mujeres³¹. De hecho, ellas son las únicas que, según Mc, se encuentran al pie de la cruz, aunque sólo puedan mirarlo "de lejos" (cfr. 15, 40-41). Esta conducta modélica de las mujeres sería, entonces, como un hilo conductor que acompañaría toda la obra de Mc. De todos modos, antes de sacar una conclusión precipitada, veamos si es así efectivamente.

La primera mujer en aparecer es la suegra de Pedro, de la cual se dice que, cuando Jesús la curó, se puso a *servirle* (cfr. 1, 29-31). Mc utiliza aquí el verbo *diakonéō*, "servir", un término que Pablo se aplica también a sí mismo para designar una de sus relaciones fundamentales con Cristo (cfr. Rom 1, 1). A Mc este término le sirve, al colocar este milagro en el denominado "día de Cafarnaüm" (1, 21-39), para presentar a esta mujer como modelo de lo que significa seguir a Jesús³². Pues conviene tener presente que es, precisamente, el *servicio* lo que Mc nos presenta como la quintaesencia de la actividad de Jesús, en la tierra: "Pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos" (10, 45). Por eso el *servir* debe ser la característica de todo verdadero discípulo y discípula de Jesús: "Jesús llamó a los Doce y les dijo: el que quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos" (9, 35; cfr. también 10, 43s). En este sentido, la suegra de Pedro aparece como un personaje modélico.

Otra mujer modélica es la mujer que padecía hemorragias desde hacía doce años (cfr. 5, 25-34). La ley mosaica le prohibía acercarse a una persona y mucho más tocarla. Pero ella tiene fe, confianza, en Jesús, hasta el punto de creer que el contacto con él, la curará. Por eso, se atreve a romper la ley (una idea muy paulina). Sorprendentemente, Jesús la invita —y no para condenarla!— a reconocer en público que ha hecho algo prohibido por la ley. Pues, en el fondo, la mujer ha practicado aquello de que la ley (el sábado) está hecha para el hombre y no el hombre para la ley (cfr. 2, 27). Por eso queda curada y Jesús reconoce que su fe la ha llevado a la salvación (cfr. 5, 34). Por ello, Fander ve en ella, con razón, una figura emblemática, pues ha mostrado la relatividad, la superación,

31. A excepción de las que pertenecen a la familia de Jesús (en el sentido y por las razones que he mencionado antes) y de Herodías, la esposa de Herodes, y de su hija (cfr. 6, 19-29).

32. Así interpreta este texto M. Fander, en un estudio muy interesante sobre el papel de la mujer, en el evangelio de Mc (*Die Stellung der Frau im Markusevangelium*, Altenberge, 1992, pp. 33s; cfr., pp. 17-32).

de las normas de pureza cultural. Se trata de algo que Jesús explicará en 7. 1-23. Pero allí, los discípulos aún no lo entenderán. Según Fander,

la mujer que pierde sangre es una figura de identificación de una determinada comprensión del seguimiento, que obliga al que cree en Jesús a actuar contra las estructuras y dimensiones de la muerte (social) que amenazan la vida³³.

Una tercera mujer, también muy significativa, es la mujer sirofenicia, una pagana, por tanto (cfr. 7, 24-30). Su hija está enferma. Pero ella, aun siendo pagana, tiene fe en Jesús. Confía que El curará a su hija. Pero Jesús no puede acceder, sin más, a su petición, pues se sabe enviado ante todo a las ovejas de Israel que estaban sin pastor (cfr. 6, 34). Por eso, de entrada, rechaza su petición, dado que el destinatario primario de su misión, de acuerdo con lo prometido por Dios, en el Antiguo Testamento, es el pueblo de Israel (cfr. 5, 27: "deja primero que se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos"). Pero la mujer no se deja perturbar, no pierde su fe en Jesús, por este rechazo aparente. Al contrario. Insiste en su petición. Más aún, muestra a Jesús por qué se pueden superar los límites de Israel: "Es cierto, Señor, pero también los perrillos, debajo de la mesa, comen las migajas de los niños" (5, 28). Y Jesús se deja enseñar por ella, ¡una mujer y, además, pagana!³⁴. Se trata de un texto importante, porque el autor está pensando en la instrucción a su comunidad, a la que ayuda a entender cómo se ha pasado de una predicación destinada, inicialmente a Israel, a una predicación que se ha extendido al mundo pagano. Jesús, por otro lado, reconoce el valor de esta fe, cuando le dice a la mujer: "Por haber hablado así, vete, que el demonio ha salido de tu hija" (5, 29). Nótese, además, como indica Fander³⁵, que la mujer sirofenicia es la primera persona que aplica a Jesús el título cristológico de "Señor" (*Kyrios*).

Una cuarta mujer modélica la encontramos en la viuda pobre, que hecha dos monedas, en el cofre de las ofrendas del Templo (cfr. 12, 41s). También ella es alabada por Jesús. Y es una alabanza notable, pues Jesús dice de ella: "Les aseguro que esa viuda pobre ha echado en el cofre más que todos los demás. Pues todos han echado de lo que les sobraba; ella, en cambio, ha echado de lo que necesitaba, todo lo que tenía para vivir" (12, 43s).

Por último, Mc presenta la mujer que se gasta el sueldo normal de un año (más de 300 denarios) en un perfume, que emplea para ungir su cabeza (cfr. 13,

33. *Op. cit.*, p. 54; sobre toda la escena. Véase lo que dice en pp. 35-62, sobre todo pp. 52-62.

34. Fander, *op. cit.*, p. 83, nota que, a nivel de la redacción, sólo aquí aparece Jesús cambiando su parecer.

35. *Op. cit.*, p. 81. Precisamente por esta fe (*ibídem* p. 84), Fander la ve como prototipo del pagano creyente y símbolo de la Iglesia, que proviene del paganismo.

3-5). Los varones que están en la mesa con Jesús la critican, por considerar su acción como un despilfarro. Pero Jesús la defiende y dice que se recordará su acción en cualquier parte del mundo, donde se predique el evangelio (cfr. 14, 6-9). Y ello es así porque su acción muestra que es la primera persona que ha sido capaz de comprender que la muerte de Jesús es de valor infinito, ¡no tiene precio! Y lo más sorprendente es que la primera en descubrir el valor de la muerte de Jesús ("ha ungido su cuerpo para la sepultura": v. 8) ¡sea una mujer!

En este contexto ya no tiene, entonces, por qué sorprendernos, como decía antes, que al pie de la cruz se encuentren, de hecho, sólo mujeres. Son unas mujeres que han *seguido* a Jesús hasta Jerusalén y le habían *servido* desde Galilea (cfr. 15,40-41). Serán, precisamente, estas mujeres las que se convertirán en testigos de la sepultura de Jesús (cfr. 15, 47) y las que el domingo por la mañana se dirigirán al sepulcro del Maestro (cfr. 16, 1). Por eso, serán ellas *las primeras* que recibirán la revelación divina de que Dios ha resucitado a Jesús (cfr. 16, 5-7)³⁶. Hasta ahora, sólo habían *visto* (*theôréō*) el lugar en el cual había sido depositado su cadáver (cfr. 15, 40a.47b); ahora, *ven* (*horáō*) al enviado celestial (el joven vestido de blanco: v. 4), como luego *verán* (*horáō*), ellas y los discípulos, al resucitado, en Galilea³⁷.

Según T. Söding³⁸, el hecho de que Mc indique que las mujeres "ven" al crucificado (cfr. 15, 41), las relaciona con el "ver" del centurión, al pie de la cruz (cfr. 15, 39). Y añade:

Esto es, en mi opinión, una indicación de que Marcos ha querido ver una cosa como complementaria de la otra. Más exactamente: si en la concepción marcana es el camino global de Jesús lo que fundamenta la confesión del centurión y el único lugar desde el que esta confesión de fe cristológica

36. El hecho de que las mujeres sean las primeras en recibir el mensaje pascual es una manera de comunicar, narrativamente, que Dios es, por esencia, el "Dios de la gracia" (cfr. Rom 11, 25-32; cfr. X. Alegre, "Universalisme i elecció en la perspectiva del Déu de la Gràcia", *Associació Bíblica de Catalunya, Butlletí* 13-14 (1980), pp. 4-12). Y por ello, con la muerte de Jesús en la cruz, ha roto los moldes y los "cálculos religiosos" de los seres humanos, ya que se manifiesta, no en la gloria, sino en la cruz; no sólo a los judíos, sino también a los paganos; no a los discípulos (hombres), sino también, y de modo particular, a unas mujeres...

37. Como indica W. Grimm, *Markus — Ein Arbeitsbuch zum ältesten Evangelium. Philologische, historische und theologische Klärungen*, Stuttgart, 1995, pp. 9 y 122, el uso de un vocabulario distinto para el motivo "ver" es señal de que Mc distingue entre dos formas de *ver*: hasta ahora las mujeres habían visto (*theôréō*) lo que se puede ver empíricamente; ahora, pueden "ver" (*horáō*) lo que Dios revela.

38. *Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie*, Stuttgart, 1985, pp. 274s. Sobre el significado del seguimiento y del servicio en las mujeres, cfr. *ibíd.*, pp. 143-146. Hay una inclusión entre este servicio y el que realiza la suegra de Pedro, en 1, 31.

puede obtener su verdad, en la misma línea el evangelista ha visto en las mujeres (galileas) personas que han hecho este camino de Jesús hasta el final, en una actitud de seguimiento dispuesto al servicio.

Al constatar este hecho parece, consecuentemente, que al menos hay un grupo, las mujeres, con el que la comunidad de Mc se puede identificar de forma positiva, en el sentido de que la comunidad se hallaría, después de pascua, a un nivel de conocimiento tan profundo como el que hasta este momento han manifestado las mujeres.

Pienso que es por este motivo que ahora Mc, con un procedimiento dramático muy propio de él, quiere mostrar que ni siquiera las mujeres —¡incluso después del anuncio pascual!— fueron capaces de comprender bien el mensaje de Jesús³⁹. Porque el resucitado, como recuerda el anuncio angélico de la resurrección, sigue siendo, después de pascua, el "Nazareno" y el "Crucificado" (cfr. 16, 6). Fijémonos en que la elección de estos dos títulos, unidos al mensaje de la resurrección de Jesús, no es casual, en Mc. Pues, no se puede comprender lo que significa que Dios ha resucitado a Jesús al margen de la vida de Jesús de Nazaret, una vida que lo llevó a la cruz (y llevará fácilmente a ella a todo el que quiera seguirlo: cfr. 8, 34ss). Y el mensaje de la cruz sigue siendo difícil de comprender, contracultural (cfr. 1Cor 1, 18-25).

Esto explicaría que también las mujeres, al final del evangelio de Mc, aparecieran como incapaces de comprender el mensaje de Jesús. Pues, de hecho, su huida del sepulcro (16, 8b) recordaría al lector la huida de los discípulos, que Mc ha narrado poco antes (cfr. 14, 50; también 14, 51s)⁴⁰. Y su silencio, al final

39. En esta línea de interpretación, L. Schottroff ("Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu", *Evangelische Theologie* 42 (1982), p. 29) califica el silencio de las mujeres como una seria incompreensión, por parte de estas discípulas de Jesús. Un análisis minucioso de la perícopa 16, 1-8, intentando dilucidar qué es de la tradición y qué de la redacción, la encontramos en Fander, *op. cit.*, pp. 147-176.

40. Es lo que señala T. E. Boomershine. "Mark 16, 8 and the Apostolic Commission", *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), p. 229, cfr. p. 236, destacando su contexto muy negativo, dado que la huida de los discípulos era presentada como algo muy escandaloso y en relación con la vergüenza de la huida del joven que corre desnudo (algo en principio humillante). En el contexto del anuncio gozoso de la resurrección, el silencio de las mujeres sería una inversión de las expectativas, que resultaría chocante. Por ello, crítica (*ibid.*, pp. 228-230) la interpretación positiva que hace R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark*, London, 1962, p. 97, en el sentido de que el temor y el silencio serían la reacción reverente de las mujeres ante la revelación divina. Según Boomershine, en cambio, "el carácter del final de Mc sugeriría que sus oyentes estaban enfrentados a una situación en la que la proclamación del evangelio comportaba unos riesgos extremos y estaba asociada con el miedo. El final, sin embargo, indica que para Marcos la huida en el silencio era el peligro supremo a la vez que la ironía fundamental" (*op. cit.*, p. 238).

del evangelio (16, 8b), mostraría que no han comprendido el significado de la resurrección del crucificado y la tarea que Dios les ha confiado de ser testimonio, para los discípulos de Jesús, del itinerario que lleva a la experiencia pascual. Un itinerario que queda simbolizado teológicamente en Mc con la palabra "Galilea".

Esta incompreensión final ya había sido preparada de forma narrativa, al inicio del relato de la tumba abierta, por el hecho de que en 16, 1-4 se presenta a las mujeres yendo a la tumba para ungir el cadáver de Jesús. Se trata de un motivo posiblemente redaccional⁴¹, que resulta un poco absurdo y que revela, al lector de Mc, que las mujeres no han comprendido tampoco, en el fondo, el mensaje de Jesús⁴². Pues implica que buscaban a Jesús entre los muertos y, por tanto, que habían olvidado, o por lo menos no habían creído su palabra, que había anunciado en diversas ocasiones su resurrección al tercer día (cfr. 8, 31; 9, 31; 10, 34)⁴³. Como tampoco habían tomado en serio la palabra de Jesús, en la cena de despedida, de que después de su muerte debían ir a Galilea, pues Jesús les precedería allá y allá podían verle (cfr. 14, 28). Y ello al margen de lo que Jesús había dicho, a propósito de la mujer que le había ungido, en casa de Simón el leproso: ella ya había ungido su cuerpo para la sepultura (cfr. 14, 3ss). En la misma línea de preparar narrativamente el fracaso de las mujeres, podemos ver el hecho de que Mc ridiculiza un poco su intento, en 16, 3, cuando señala que tan sólo por el camino (¡y no se detienen por ello!) caen en la cuenta de que no serían capaces de quitar la piedra, que sellaba el sepulcro⁴⁴.

¿Cuál es, pues, el significado del silencio sorprendente de las mujeres, al final del evangelio de Mc? Pienso que, con lo que hemos visto, la respuesta resulta clara. Mc quiere mostrar, con todos los medios a su disposición, hasta qué punto resulta difícil de comprender, de manera adecuada, quién fue y es realmente Jesús de Nazaret, el crucificado, a quien Dios resucitó, dándole la razón frente a sus adversarios. El silencio de las mujeres, al final del evangelio, abunda en la idea que dejaban ya entrever los otros silencios, que habíamos encontrado en Mc. El silencio de las mujeres serviría, entonces, de recordatorio perenne de la dificultad que comporta el mensaje de la cruz, también después de la resurrección de Jesús. Con ello, Mc quita al oyente-lector del evangelio la

41. Por ejemplo, Schmitt, *op. cit.*, pp. 533 y 558, considera que los vv. 3 y 4 son de la redacción de Mc.

42. Como subraya N. Perrin, *The Resurrection Narratives. A New Approach*, London, 1977, p. 32, "al igual que los discípulos, las mujeres también le fallan a su maestro [...]. En el Evangelio de Marcos el fallo de los discípulos es total".

43. Así, Iersel, *Markuskommentar*, p. 248.

44. Este rasgo, si fuera de la tradición, como piensan algunos autores, habría servido inicialmente para poner de manifiesto de forma apologética, que las mujeres no podían ser responsables del robo del cadáver, en la tumba.

última posibilidad que le quedaba para identificarse con unos personajes concretos del evangelio. De hecho, podrían pensar que ellos, después de pascua, gozarían de la misma comprensión profunda de Jesús de la que las mujeres habían dado muestra, a lo largo del evangelio. Por ello, Mc quiere sacudir ahora, por última vez, las concepciones triunfalistas de sus cristianos y cristianas y la falsa seguridad de todas las personas que corren siempre el peligro de olvidar la paradoja radical y la novedad siempre escandalosa de la revelación cristiana⁴⁵.

Esta interpretación viene confirmada por la dificultad objetiva que comporta cualquier intento por expresar, en lenguaje humano, lo que fueron las experiencias pascales —y ello, en una época, la de la comunidad de Mc, en la cual las experiencias pascales *fundantes* de la comunidad cristiana son algo del pasado (Pablo fue el último de estos testigos privilegiados: *cfr.* 1Cor 15, 8-11), algo que ya no experimentan ahora los destinatarios del evangelio. Es lo que opina Sommer cuando, después de concluir que Mc quiso terminar su obra con el silencio de las mujeres, comenta⁴⁶:

Ya se indicó antes, que no se puede describir el mismo milagro de pascua, sino sólo sus "huellas", como la piedra que ha sido quitada o la tumba vacía. La posibilidad de relatar lo sucedido choca con límites. Lo más importante ya no puede ser comunicado, sino que hay que captarlo en la fe. Lo que se puede *decir* sobre Jesús, se termina con el mensaje de la resurrección. Tampoco los relatos sobre las apariciones pueden cambiar nada en este hecho; tan sólo pueden aludir a lo que fue el misterio pascual. También después de la resurrección, Jesús es caracterizado como "el Nazareno, el Crucificado" (v. 6). Con ello su historia sigue siendo importante, pues en ella se hace visible su identidad. Por esto no hay que comprender la ausencia de relatos de apariciones como una merma; el evangelio puede terminar con 16, 8. Y, al terminar así muestra dos cosas: 1) la dureza de mollera de todo ser humano en lo que se refiere a la fe [el autor, *ibid.* lo denomina *Begriffstutzigkeit*]; 2) y que lo que se ha hecho patente en la historia de Jesús no puede ser realizado por el ser humano sin más, sino que es un don (de Dios).

2.4. La estructura del evangelio de Mc

Lo que acabamos de ver vendría confirmado por el análisis de la estructura que Mc dio a su obra y que aquí no puedo desarrollar⁴⁷. Sólo quiero destacar un

45. "Su desconcierto en la mañana de pascua [se refiere al de las mujeres en 16, 8b] pone fin a la evocación dramática, a lo largo de todo el segundo evangelio, de la impotencia humana para penetrar el misterio revelado de Jesucristo" (Delorme, *Resurrección*, p. 110).

46. *Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums*, Tübingen, 1993, p. 235; *cfr.* pp. 234-238. Sobre la gratuidad de la fe y su relación con la visión, así como la interrelación entre la fe y la historia, véase lo que este autor dice en pp. 239-266.

47. Lo hice más ampliamente en mi artículo: "Marcos o la corrección de una ideología triunfalista. Paulas para la lectura de un evangelio beligerante y comprometido", *Revista*

aspecto que me parece esencial. Me refiero al hecho de que la estructura del evangelio viene configurada por la cruz de Jesús y por el escándalo que su vida provoca.

El conflicto de Jesús con las fuerzas religiosas y políticas de su tiempo es para Mc la parte visible del iceberg que, simbolizado por el demonio (cfr. 1, 12s y los exorcismos), intenta aniquilar a Jesús, desde los inicios de su actuación (cfr. 3, 6). Mc expone toda la vida de Jesús como un drama, de magnitud escatológica⁴⁸, que culminará en la pasión y en la muerte del Justo en la cruz. La cruz, entonces, manifestará, por un lado, de qué son capaces los enemigos de Dios y del ser humano, con tal de acallar la voz del Hijo del amo de la viña (el Hijo de Dios), que les reclama los frutos de la cosecha del Padre (cfr. 12, 1-12). Por otro lado, comportará también, paradójicamente, el triunfo de Jesús (cfr. 15, 39; 16, 6s).

Mc quiere que a la luz del conflicto histórico, que provocó el modo como Jesús hacía presente el reino de Dios en el mundo, se descubra hasta qué punto "el conflicto" es inherente a toda opción de vida cristiana, que se tome en serio el seguimiento de Jesús de Nazaret. Por esto anuncia claramente a la comunidad que será perseguida (cfr. 13, 9-13) y que necesita la oración, si no quiere tropezar, en medio de las dificultades que le esperan (cfr. 14, 38). En todo caso, está necesitada también de una vigilancia atenta (cfr. 13, 5.9.23.33.35.37).

Latinoamericana de Teología 2 (1985), pp. 234ss. Fundamentalmente, me apoyaba en la estructura que propuso E. Schweizer, "Die theologische Leistung des Markus", *Evangelische Theologie* 24 (1964), pp. 342-355 (la condensación de este artículo apareció con el título "La aportación teológica de Marcos", en *Selecciones de Teología* 9 (1970), pp. 50-61), y en la elaboración ulterior de esta estructura, que hizo I. de la Potterie ("De compositione Evangelii Marci", *Verbum Domini* 44 (1966), pp. 135-141; en este artículo se pueden ver también las ventajas e inconvenientes de otros modos posibles de estructurar el evangelio de Mc). Sobre la estructura de Mc puede verse también Delorme, *Evangelio*, p. 33, y D. A. Koch, "Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufriss im Markusevangelium", *New Testament Studies* 29 (1983), pp. 145-166. Este último autor distribuye en tres grupos las estructuras de Mc, que proponen los evangelistas, según que el principio estructurador sea geográfico, temático, o un compromiso entre ambos. Para una estructura en la cual, aun reconociendo que la *teología crucis* está en el centro de la perspectiva de Mc, se destacan más, sin embargo, otros aspectos como la resurrección de Jesús o su ministerio terrenal (que son esenciales también en mi interpretación), cfr. Fusco, *op. cit.*, pp. 114-132. Iersel, *op. cit.*, pp. 66-74, propone una estructura concéntrica (¡algo que, por otro lado, encontramos en muchas perícopas de Mc!), que estaría centrada en torno al fragmento 8, 27 - 10, 45 y enmarcado por las dos curaciones de ciegos), un texto estructurado en torno a los tres anuncios de la muerte y resurrección de Jesús (8, 31; 9, 31; 10, 32-34).

48. Cfr. Minette de Tillesse, *op. cit.*, pp. 110s.

2.5. La revelación de Jesús como Hijo de Dios en la cruz

Después de lo que acabamos de ver, ya no nos sorprenderá que el título por excelencia que Jesús recibe en Mc —el título de “Hijo de Dios” (cfr. 1, 1.11: 9, 7; 15, 39; cfr. también 5, 7; 3, 11)⁴⁹— se encuentre tan sólo una vez, en boca de un hombre —y es un pagano!⁵⁰. Y que ello ocurra, precisamente, al pie de la cruz. En este contexto es obvio que ahora ya no hace falta ninguna “orden de silencio” o nada parecido que tenga que poner sordina a este título. Pues el centurión pagano, al que Mc presenta como un *convertido*⁵¹, lo confiesa *al pie de la cruz*. Y lo hace viendo *cómo* Jesús ha expirado, lo cual nos hace tomar conciencia de que Mc presenta la muerte de Jesús con toda su dureza, pues muere gritando y rezando: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (15, 34, una cita del Sal 22, 2)⁵². Es en este contexto, carente de cualquier signo glorioso, que el centurión proclama: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (15, 39). Es evidente que al pie de la cruz se puede confesar con toda libertad la filiación divina de Jesús, pues en este lugar no hay peligro de equívocos triunfalistas, si se confiesa que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios⁵³.

Al mismo tiempo, Mc tiene interés en mostrar, con el detalle de que al morir Jesús en la cruz el velo del Templo se rasga en dos (cfr. 15, 38), que es en la cruz donde aparece el final de la antigua alianza. Y es en la cruz donde los paganos tienen acceso a la fe. De la cruz parte la misión cristiana a los paganos⁵⁴.

3. Conclusión

Después de lo que hemos visto aparece con claridad que la cruz se convierte en el clímax del evangelio de Mc⁵⁵. Y se convierte en la piedra de toque que

49. Cfr. Gnllka, *op. cit.* I, pp.70-73; B. Maggioni, *El relato de Marcos. Una iniciación al misterio cristiano*, Madrid, 1981, pp. 15-17.

50. No es ninguna casualidad que sea precisamente un pagano el que confiese el que Jesús es el Hijo de Dios, pues al ser un pagano, muestra con claridad que el ser humano no tiene “derechos especiales” delante de Dios, por el hecho de ser miembro del pueblo escogido por Dios o por haber recibido la revelación bíblica.

51. Así lo interpreta Kingsbury, *Christology*, p. 131; cfr. también Dormeyer, *Passion Jesu*, p. 213; Schneider, *Passion Jesu*, p. 128.

52. Así lo indica con razón Steichele, *op. cit.*, p. 295; cfr., pp. 271-273.

53. Cfr. Minette de Tillesse, *op. cit.*, pp. 340 y 358. Como observa Best, *op. cit.*, pp. 13s: “Se necesita fe. Pero una fe que no está relacionada con la cruz sólo extravía. La naturaleza del discipulado aparece sólo a la luz de la cruz y no a la luz de los actos poderosos de Jesús”.

54. Cfr. Gnllka, *op. cit.* II, pp. 379s.

55. Así lo ve Perrin, *op. cit.*, p. 19. Por tanto, no es la resurrección el clímax del evangelio, aunque es cierto que ésta tiene, obviamente, una importancia fundamental, en Mc (cfr. Steichele, *op. cit.*, pp. 305s). Tampoco se encuentra el clímax en la parusía: “El contenido del evangelio se define mucho más en términos de la cruz que en los de la

permite al creyente examinar si verdaderamente se encuentra en el seguimiento de Jesús de Nazaret. El silencio de las mujeres en 16, 8 no hace sino subrayar este hecho.

Ello explica por qué Mc no quiere concluir su obra con el relato de las apariciones pascuales, pues éstas podrían quitar fuerza a la dureza interpeladora del evangelio. El silencio final de las mujeres le sirve a Mc para recordar a su comunidad que, incluso después de pascua, la sombra de la cruz sigue planeando sobre la comunidad cristiana. Y que ésta sólo podrá revivir la experiencia pascual que la llevó a la fe y a encontrar a Jesús, si se coloca en la situación adecuada para poder seguir a Jesús, el crucificado. Se trata de un seguimiento que comporta, obviamente, un estilo de vida que molestará siempre a los poderes egoístas de este mundo.

Como este seguimiento del crucificado resulta difícil, por eso Mc tiene interés en dejar abierta, al final de su obra, la posibilidad del fracaso, el peligro que tiene la comunidad de acabar negando a Jesús, aunque sea por miedo a la persecución (a ésta aludía Mc claramente en 13, 9-13)⁵⁶. Así interpela a su comunidad.

Por eso, Tolbert saca la conclusión siguiente, hacia el final de su obra, aludiendo a lo que Mc dice, en la parábola del sembrador (*cf.* Mc 4,3-9.14-20)⁵⁷:

El problema que plantea el epílogo en términos fuertemente retóricos, a través de las expectativas incumplidas que habían suscitado las mujeres mencionadas, es el siguiente: si estas seguidoras no fueron ni contaron, ¿quién lo hizo? Al final, el evangelio de Marcos deja conscientemente a cada lector u oyente ante la cuestión urgente e inquietante: ¿Qué tipo de tierra soy yo? ¿Lré yo y contaré? Efectivamente, la respuesta de cada uno a la semilla sembrada por el evangelio de Marcos revela en el corazón de cada creyente, como lo hizo antaño la predicación de Jesús, la presencia de la tierra de Dios o de la de Satán.

Al empezar el artículo afirmaba que el silencio de las mujeres, en Mc 16, 8, era un "silencio elocuente". Ahora podemos entender por qué es así, efectivamente. Pues espero haber mostrado cómo este silencio se puede convertir para nosotros en clave de lectura de la obra del evangelista. Y en recordatorio perenne de lo que significan la vida y la muerte de Jesús de Nazaret para nosotros hoy⁵⁸. ¡Según Mc, este aspecto es esencial para todo creyente!

parusa; y la capacidad para ser un cristiano aparece mucho más en clave de presencia de Cristo que en la del futuro de la esperanza del final" (Best, *op. cit.*, p. 11).

56. Así, Fander, *op. cit.*, p. 383.

57. *Op. cit.*, pp. 298s.

58. Como nota Fusco (*op. cit.*, p. 121): "No basta con afirmar que toda la vida terrena de Jesús es leída a la luz de la pascua: sucede que hay que añadir, con la misma insistencia, que también la pascua, a su vez, es interpretada a través de la narración que la

Ahora podemos entender también por qué, en Mc, toda la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret queda enmarcada por la vocación de Pedro y de los discípulos (cfr. 1, 16-20 y 16, 7). Ello es así porque, para Mc, la experiencia pascual que se encuentra en los inicios de la comunidad cristiana fue, en lo esencial, una experiencia de vocación⁵⁹. Se trata, en concreto, de una vocación que llama a seguir a Jesús en el camino que lo llevó a la cruz, donde él entregó su vida, "en rescate por todos" (10, 45), y a dar testimonio con la propia vida de lo que fue la vida de Jesús. Esta vocación implica, al mismo tiempo, una conversión radical y continuada.

Los rasgos propios de la experiencia pascual, que encontramos ya en Pablo y en los testimonios más antiguos de la resurrección de Jesús (conversión, vocación-misión y testimonio), han sido mantenidos y subrayados por Mc, al añadir al relato de la tumba abierta el v. 7 y al desarrollar narrativamente la vida de Jesús de Nazaret como clave hermenéutica fundamental y como camino iniciático insustituible de toda experiencia de la resurrección de Jesús⁶⁰.

A medida que pasó el tiempo, las comunidades cristianas, más preocupadas por otros problemas dogmáticos o apologeticos, fueron poniendo otros acentos. En sus evangelios, por lo que la preocupación teológica central de Mc pasó a un

precede". Con todo, yo subrayaría aún más que Fusco que Mc, por fidelidad a Jesús de Nazaret, mantuvo viva para la comunidad cristiana la "memoria peligrosa" (en formulación de Metz), en cierto sentido, "subversiva", de Jesús de Nazaret. Sólo así piensa Mc que se puede mantener, sin que resulte ambigua, la revelación de la gloria del resucitado, gloria que ya se transparentaba en la transfiguración (cfr. 9, 2ss), pero que también allí quedaba claramente enmarcada por la revelación de la pasión y de la cruz (cfr. su contexto inmediato: 8, 31ss y 9, 9; cfr. Achtemeier, *op. cit.*, pp. 101s). Llama la atención que la transfiguración de Jesús y la aparición de Elías y de Moisés provocan también la incomprensión de Pedro y de los discípulos (cfr. 9, 5-6a), incomprensión que es explicada de forma literaria de una manera semejante a la que encontramos en 16, 8b: *ékphoboi gàr egénonto* (9, 6b).

59. Según los textos bíblicos, éste es uno de los aspectos fundamentales de la experiencia pascual: cfr. B. Klappert (ed.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, Wuppertal, 41971, pp. 29s. Según este autor, "esta conexión entre el apostolado y las apariciones del Resucitado, que se acaba de mostrar para Pablo, es también esencial para los evangelios: las apariciones del resucitado son, a la vez, la llamada a la misión" (*op. cit.*, p. 30). En cuanto al problema de si es repetible o no hoy la experiencia pascual, cfr. G. Lohfink, "La muerte no es la última palabra", en G. Lohfink; R. Schnackenburg; A. Vögtle y W. Pannenberg, *Pascua y el hombre nuevo*, Santander, 1983, pp. 11-28.

60. Esta es la conclusión que saca J. Ernst, después de señalar la identidad entre el Jesús resucitado y Jesús de Nazaret, en Mc: "El seguimiento actual de Jesús por parte de la comunidad desde la ojeada retrospectiva al discipulado en Galilea es, para Mc, la forma válida de las apariciones. El final del evangelio queda abierto por razones teológicas" (*Das Evangelium nach Markus*, Regensburg, 1981, p. 498).

segundo plano⁶¹. Por esta razón, en el siglo II, se llegó incluso a "completar" la obra de Mc añadiéndole diversos finales⁶². Mc, en cambio, al intentar la traduc-

61. De todos modos, incluso Mt, que manifiesta, sin duda, un interés apologético en sus relatos pascuales sobre la tumba abierta, ha mantenido bien claro —a pesar de que él sí tiene relatos de apariciones pascuales del resucitado— uno de los motivos centrales de Mc: la importancia de la vida de Jesús de Nazaret y de la enseñanza que realizó durante su vida pública, dado que ambas siguen siendo válidas, después de pascua. Esto es lo que aparece en la aparición que narra del resucitado a los once, en la montaña de Galilea (cfr. Mt 28, 16-20). En este texto, la montaña de Galilea (cfr. 28, 16), además de ser un lugar típicamente teofánico, quiere ser una alusión clara al primer discurso de Jesús, el denominado "sermón de la montaña" (Mt 5-7). En esta aparición, en la que Mt recuerda la iniciativa gratuita de Jesús, el exaltado a la derecha de Dios, que se aparece a sus discípulos (cfr. Mt 28, 17), Mt señala en qué ha de consistir la actividad de los discípulos de Jesús después de pascua: han de "convertir en discípulos (de Jesús)" a "todos los pueblos" (también a los paganos, por tanto). Y lo han de hacer, "bautizándolos" y "enseñándolos a guardar" todo lo que El (Jesús de Nazaret) les había enseñado (cfr. 28, 18-20). Por eso, Mt, a ejemplo de Mc, explica en su evangelio, aún más ampliamente que Mc, la vida, las palabras y las obras de Jesús de Nazaret (cfr. J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu*, Freiburg-Göttingen, 1977, pp. 86-106). Notemos también, a propósito de la manera como Mt cuenta las apariciones pascuales, que también él, a semejanza de lo que ocurría en las tradiciones más antiguas sobre las apariciones del resucitado, no se detiene en explicar en qué consistió la "visión" (cfr. v. 17a: *idóntes*) que los discípulos tuvieron del resucitado. Relata más bien la misión y vocación de éstos (vv. 18-19a) y la promesa del resucitado de que *estará con ellos* —en futuro!— hasta el fin del mundo (v. 20b). Y con esta promesa que hace inclusión con Mt 1, 22-23 (el Dios-con-nosotros), Mt concluye su evangelio. De todos modos, en Mt encontramos ya más desarrollado el esfuerzo de los primeros cristianos por explicitar narrativamente el significado de las apariciones pascuales. Se trataba de un esfuerzo nada fácil, pues la resurrección de Jesús nos confronta con una "barrera de lenguaje" de primer grado —es un acontecimiento escatológico!—, como señala con razón A. Vögtle, *op. cit.*, p. 12, apoyándose en R. Schnackenburg, "Biblische Sprachbarrieren", *Bibel und Leben* 14 (1973), pp. 223-231. (Schnackenburg reflexiona ampliamente en su artículo sobre los problemas que la revelación divina plantea al lenguaje humano.)
62. Quizás lo hicieron impulsados por preocupaciones "tradicionalistas" que, como ocurre a menudo, suelen ser las menos tradicionales de todas, si se piensa en la Tradición (con mayúscula). En todo caso, cuando "completaron" la obra de Mc, no cayeron en la cuenta de que el final, aparentemente inacabado y, en todo caso, desconcertante, de la obra era, precisamente, una clave de lectura de todo el evangelio. Y era una clave que el mismo evangelista había pretendido. Como indica Best, a propósito del final original de Mc: "Sugerir que 'termina' da, quizás, la idea equivocada. La resurrección —no se narra ninguna aparición— es presentada de tal modo que es también el comienzo; desde ahí se abre una vida nueva; cuando se lee el libro y se vive su mensaje, el Jesús resucitado se hace presente" (*op. cit.*, p. 11). Según Hug, *op. cit.*, p. 223, los vv. 9-20 del capítulo 16 representan una relectura de origen pastoral. Pero

ción narrativa del *kerigma* primitivo y al actualizarlo para su comunidad, se preocupó de mantener muy vivo aquel aspecto que Pablo consideró siempre como el esencial: el escándalo de la cruz (cfr. 1Co 1,22-25).

Al concluir la lectura de Mc, por tanto, el autor nos pregunta: "creyente, ¿qué dices de ti mismo?"⁶³. ¿Con qué personaje del evangelio te identificas? ¿En que estadio del seguimiento de Jesús te encuentras? ¿Es verdad que sigues al crucificado, a quien Dios resucitó, porque era el Justo?

La respuesta adecuada a todas estas preguntas no la tenemos asegurada, si no es en la misericordia de Dios.

añade: "la perspectiva optimista de Mc con sus signos prometidos a los creyentes, sin mencionar ningún correctivo, no se deja armonizar con el camino del discípulo que Mc quiere inculcar a sus lectores (cfr. 4, 17s; 8, 27-35; 9, 30-37; 10, 32-34, etc.), un camino de la cruz como lo ha sido el del Maestro".

63. Cfr. J. Radermakers, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, Bruselas, 1974, vol. II, p. 436. Como señala U. Luz, la narración marcana implica un acontecimiento, en el mismo oyente o lector: "En su trascurso se transforma su propia precomprensión, él mismo es cuestionado en su comprensión de [...] la gloria de Cristo. El evangelio de Marcos les saca el tren de la vía [*verfremdet*] a sus oyentes" ("Teología crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament", *Evangelische Theologie* 34 (1974) p. 136).