

Globethics Repository



Las parábolas de Jesús según Marcos [The parables of Jesus according to Mark]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Levoratti, Armando J.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 20:46:09
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154937

LAS PARÁBOLAS DE JESÚS SEGÚN MARCOS 4

Armando J. Levoratti

Cada evangelio refiere los hechos y palabras que el evangelista considera esenciales para dar a conocer la persona y las enseñanzas de Jesús. Pero no lo hace para recordarlos y presentarlos a la manera de un historiador preocupado únicamente por relatar los hechos tal como acontecieron. El evangelista trata de penetrar en el misterio que encierran los acontecimientos narrados, y los expone por medio de géneros literarios adecuados. Es decir, los acontecimientos del pasado hacia los que vuelve su mirada no son un simple objeto de curiosidad o un mero tema de estudio, sino una epifanía de Dios manifestada en la persona y en la obra de Jesús.

Esta es una característica común a los cuatro evangelios canónicos, pero cada uno de ellos tiene además sus rasgos peculiares. En el caso particular de Marcos, la epifanía del Hijo de Dios es una “epifanía secreta”. La gloria de Jesús es una realidad poderosa, que tiende a manifestarse de manera irresistible. Los demonios la conocen, los fariseos le piden un signo del cielo, la multitud y aun los discípulos pretenden que la muestre en todo su esplendor. Pero él se resiste tenazmente a manifestarla antes de tiempo, porque debe recorrer primero el camino que lo lleva a la cruz.

En una palabra, el secreto mesiánico, en el evangelio de Marcos, revela la decisión de Jesús, libre e irrevocable, de aceptar la pasión porque esa es la voluntad del Padre (Mc 14,36).

Las parábolas de Jesús reflejan de un modo admirable el ambiente y la vida cotidiana de la Palestina en los años 30. El mundo que evocan es un mundo familiar, que todos conocen. Cada primavera el sembrador siembra y cada otoño cosecha; cada año crecen juntos el trigo y la cizaña; cada día los pescadores recogen en sus redes peces buenos y malos. El grano de mostaza, a pesar de ser una semilla muy pequeña, cuando se lo siembra y crece llega a ser un arbusto en el que se cobijan los pájaros. Un pastor y una mujer pobre, si pierden una oveja o una moneda, emprenden una búsqueda ansiosa y se llenan de alegría cuando logran encontrarlas.

Desde el punto de vista literario, las parábolas de Jesús se caracterizan por la extraordinaria economía de medios expresivos. En todos los casos y en la considerable variedad de sus formas, las parábolas de Jesús son un modelo de concisión: no sobra ni una sola palabra. El desarrollo de la narración no se detiene en detalles innecesarios; es uniforme y rectilíneo, sin digresiones ni personajes superfluos. El acento recae sobre el final de las escenas descritas, y todo apunta al

desenlace de la acción: unas veces *trágico*, como en la parábola del deudor inmisericorde (Mt 18,23-35); otras veces *sorprendente*, como en la del grano de mostaza y en la del dueño de la viña (Mt 13,31-32), y otras *ejemplar*, como la conducta del buen samaritano (Lc 10,29-37).

El análisis de algunos relatos parabólicos ha llevado a pensar que éstos poseen una *estructura dual*: cinco doncellas prudentes y cinco necias, el buen trigo y la cizaña, un hijo menor y un hijo mayor, un criado fiel y el otro infiel (Lc 12,42-46), un publicano y un fariseo (Lc 18,9-14). Es decir, aquí se pondría en juego una polarización en dos cuadros opuestos, muy común en la literatura sapiencial y que sin duda ha contribuido a construir más de una parábola. Sin embargo, también es preciso tener en cuenta que la dualidad de actitudes y situaciones presupone con frecuencia una crisis que proviene de fuera. De ahí que muchas veces se establezca, más que una estructura dual, un *triángulo dramático*: las diez doncellas se enfrentan con el retraso del esposo (Mt 25); los dos hijos responden a la iniciativa del padre misericordioso (Lc 15,21-32); la casa construida sobre roca y la edificada sobre arena soportan de manera distinta la tempestad que se abate sobre ellas. En este triángulo dramático, el factor externo desencadena la crisis y los otros dos factores son la ilustración emblemática de dos reacciones opuestas, una catastrófica y la otra benéfica.¹

En lo que respecta a las parábolas como medios de comunicar una enseñanza, la gran mayoría de los intérpretes insiste en señalar su *sencillez*. El lector o el oyente se sienten impresionados por una anécdota cuyo poder persuasivo radica, sobre todo, en la renuncia a toda complejidad. Esta sencillez hace que las parábolas resulten comprensibles a un público muy amplio y se graben fácilmente en la memoria. Como uno más entre los géneros de comunicación popular, el lenguaje parabólico mantiene un tono de gran simplicidad y evita todo alarde de erudición.

Sin embargo, la sencillez de los medios expresivos no debe inducir a error. Contar es un arte que no todos poseen, y el buen narrador se complace muchas veces en introducir un detalle sutil, un vuelco imprevisto o un silencio significativo. De ahí que el rico potencial simbólico de una buena parábola se preste a varias lecturas y pueda producir una considerable variedad de efectos: sorpresa para captar la atención; convicción por la claridad de su lógica narrativa; propuesta de modelos

¹ Este esquema ternario es propio de los micro-relatos. La intriga se desarrolla en tres tiempos: acción – crisis – resolución, según una estrategia narrativa que puede observarse en otros micro-relatos como las fábulas, las sagas, los acertijos y las adivinanzas. La parábola del administrador infiel, por ejemplo, corresponde a la misma estructura. La *acción*: un administrador resulta sospechoso; la *crisis*: se ve obligado a rendir cuentas y a buscarse un nuevo modo de subsistencia; la *resolución*: convoca a los deudores de su amo y les rebaja la deuda. La cima se alcanza en la reacción del amo, que aprueba la resolución adoptada “por la sagacidad con que había procedido”. Al final se enuncia una lección generalizante, que corresponde a la moraleja de las fábulas.

dignos de imitación o de rechazo debido a una conducta íntegra o reprochable, y, sobre todo, poder de fascinación por su capacidad para transmitir, bajo el velo de la narración, un mensaje que es preciso detectar mediante el juego de la interpretación. O, como lo señala C. H. Dodd, por su viveza o singularidad, la parábola atrae al oyente y “deja la mente con cierta duda sobre su aplicación exacta, de modo que la estimula a una reflexión activa”.

Por lo tanto, la intención de Jesús al enseñar con parábolas era lanzar un desafío a sus oyentes para hacer que pensarán por sí mismos. No sabemos si era necesario que él explicara, al menos ocasionalmente, el significado de sus parábolas. Sin embargo, Marcos estaba en lo justo al presentar a los discípulos como representantes de las personas que las encontraban plenas de sentido, en contraposición con las que no llegaban a comprenderlas y se mantenían “fuera” de la comunidad cristiana.

Mashal y parabolê en el AT y en los evangelios

En la versión de los LXX, el término *parabolê* traduce regularmente la palabra hebrea *mashal*, que en el AT tiene sentidos muy diversos. La raíz de ese término sugiere en primer lugar, y en un sentido muy amplio, la idea de “semejanza”, aunque no es ésta la idea predominante en todos los *meshalîm* del AT. Unas veces *mashal* significa “lección”, en un sentido peyorativo: Yahvé anuncia reiteradamente a su pueblo que si no tienen en cuenta sus advertencias y amenazas, y si no se convierte, le sobrevendrán tales desgracias que su destino será recordado como un *mashal* o castigo ejemplar entre todos sus pueblos vecinos (Dt 28,37; Jer 25,8-9). En otros contextos, el justo perseguido se lamenta de haberse convertido en un *mashal* u objeto de irrisión e ignominia para sus conocidos y parientes (Sal 69,12). Una tercera acepción es la de sátira mordaz, que celebra la ruina del enemigo o del soberbio a causa de sus maldades y crímenes (Is 14,4; Hab 2,6). El libro de los Proverbios, ya en su mismo título, denomina *meshalîm* a todos los aforismos y refranes incluidos en él. Estas lecciones de sabiduría están dirigidas ante todo a la instrucción de los jóvenes. Pero sólo los sabios son capaces de expresarlas y aun de comprenderlas, porque ellas se vuelven cada vez más agudas y sutiles (Prov 1,6). De ahí que en la Sabiduría de Ben Sirá, la palabra *mashal* haya llegado a significar algo así como enigma.

En esta última línea, y quizá más cercanos a Marcos, están los escritos apocalípticos. El *Libro de las parábolas de Henoc*, en particular, presenta las parábolas como un medio de revelación de los misterios. Así lo establece expresamente la conclusión de Hen LXVIII,1: “Después de esto, mi abuelo Henoc me dio la enseñanza de todos los misterios en el libro de las parábolas. Los misterios le habían sido dados y él los había reunido para mí en el libro de las

parábolas.”

También en Marcos, el “misterio del Reino” se manifiesta “en parábolas”. Sin embargo, hay una diferencia esencial entre Mc y I Henoc. En el primero, el misterio se revela en parábolas *para que ellos no comprendan*. En el segundo, por el contrario, Henoc expone los misterios celestiales en parábolas para que hacer que su nieto los encuentre más comprensibles. No obstante esto, varias veces el vidente pide explicaciones a su mistagogo, porque no está concedido a los hombres penetrar en las realidades celestiales sin una gracia especial y sin la interpretación correspondiente.

En lo que respecta al NT, está claro que también allí el vocablo griego *parabolê* ha servido para traducir el hebreo *mashal* (o más bien su correspondiente arameo *methal*). Pero a medida que la tradición se helenizaba, y, sobre todo, a medida que los evangelistas adquirían una mayor destreza literaria (como sucede en Mt y especialmente en Lc), se impuso cada vez más el uso griego del término *parabolê* como comparación o analogía, sin que se perdiera por completo la polivalencia semántica del uso primitivo.² Así, por ejemplo, *parabolê* no se refiere siempre a la narración de un hecho del que por razonamiento puede deducirse una analogía, como sucede con los grandes relatos parabólicos del buen samaritano o de los talentos. Este significado corresponde al de la retórica griega y es frecuente en Mt y en Lc. Pero en los evangelios, como en hebreo, el vocablo tiene un sentido más amplio y puede aplicarse a una sentencia de carácter proverbial, expresada en pocas palabras y sin recurso a una narración. Tal es el caso de Lc 4,23 (“Médico, cúrate a ti mismo”) y 6,39 (“¿Puede un ciego guiar a otro ciego?”), o bien de Mc 7,17, donde el término caracteriza una máxima desprovista de una invitación al razonamiento por analogía: “Nada exterior al hombre, al entrar en él, puede contaminarlo” (v. 15).

El recurso a las parábolas como medio pedagógico se funda en una experiencia casi trivial. Es bien sabido, en efecto, que una anécdota interesante o una imagen bien lograda son con frecuencia el mejor modo de transmitir una enseñanza. Por lo tanto, resulta fácil comprender por qué Jesús se valió del lenguaje parabólico para hablar del reino de Dios a una audiencia formada, en su gran mayoría, por gente sencilla. Sin embargo, dado que una característica fundamental del “efecto parábola” es estimular a la reflexión, el problema radica en establecer criterios hermenéuticos básicos para que el mensaje sea bien interpretado, al menos en su aspecto esencial, y para que la reflexión consiguiente no se aleje demasiado del sentido literal.

En la determinación de estos criterios, la obra de Jülicher desempeñó un

² Es posible que el empleo de la palabra griega *parabolê* haya ejercido un cierto influjo en los evangelios escritos en griego, acentuando así la referencia a un lenguaje en imágenes, lo cual no está necesariamente incluido en el *mashal* hebreo.

papel fundamental. Frente a la vieja interpretación alegórica, que leía las parábolas como un discurso cifrado y buscaba un sentido oculto en cada detalle, se pensó que él había logrado imponer definitivamente una nueva clave hermenéutica: *cada cuadro o relato tiene un solo “punto de comparación” y sirve de soporte a una sola idea central*. Es decir, no todos los elementos de las parábolas tienen carácter simbólico. En la parábola de los invitados al banquete, por ejemplo, los criados no simbolizan nada especial, sino que son necesarios únicamente para el desarrollo de la narración. Y algo semejante es lo que sucede con la historia del hijo pródigo: el mensaje que se intenta comunicar no requiere buscar sentidos ocultos en el anillo, la túnica y las sandalias del hijo menor (cf. Lc 15,11-32).

Por lo tanto, si la alegoría tiene que ver con la metáfora, la parábola es más bien una *comparación*. Ésta funciona trasladando un significante del plano material al plano religioso o moral: el grano de mostaza, al ser sembrado, es una semilla en extremo pequeña; pero cuando brota y crece se convierte en un gran arbusto. Así el Reino de Dios, diminuto e insignificante al comienzo, llegará a manifestar en el futuro toda su pujanza y magnificencia (Mc 4,30-32). En consecuencia, concluía Jülicher, cada parábola debe ser entendida en su totalidad y no dividida en otras tantas metáforas posibles.

A partir de su publicación, la obra de Jülicher se convirtió en un punto de referencia obligado para la interpretación de las parábolas evangélicas. Sin embargo, un libro igualmente famoso –*Las parábolas del Reino*, de C. H. Dodd– marcó el comienzo de una reacción. Por una parte, Dodd reconocía que Jülicher estaba en lo justo al criticar la antigua exégesis alegorizante; pero, por la otra, hacía notar que a su interpretación de las parábolas le faltaban matices y flexibilidad, tanto en el aspecto literario como en el teológico. Por lo tanto, era necesario emprender nuevos caminos, sin ignorar la solidez de las bases puestas por Jülicher.

Una interpretación disonante

Aunque desde el punto de vista histórico es muy verosímil que Jesús haya utilizado el lenguaje parabólico para hacerse entender por la gente sencilla, es indudable que para Marcos la enseñanza en parábolas no es algo accidental ni una mera ayuda pedagógica. La comunicación de un hecho cualquiera puede recibirse sin ningún compromiso y ser retransmitida de un modo igualmente descomprometido. En el contexto de este evangelio, por el contrario, ellas plantean al oyente una exigencia (“¡quien pueda entender, que entienda!”), y sólo pueden comprender su verdadero sentido las personas que están dispuestas a descubrir en la comparación, la imagen o la metáfora una palabra que “da que pensar”. La imagen oculta lo dicho a quien no se abre a este esfuerzo de reflexión. Por eso Mc considera que todo discurso sobre Dios tiene que ser “en parábolas” y comprometer

personalmente a quien lo emite o escucha.³

En este contexto, vale la pena recordar la posición de Etienne Trocmé, por su crítica a la interpretación que se suele dar de las parábolas y por su negativa a encontrar en Mc 4, 10-12 una referencia al secreto mesiánico.⁴

Independientemente de la fecha exacta en que se sitúe su composición definitiva, afirma Trocmé, el evangelio de Mc nos acerca mucho más que los otros sinópticos al punto de arranque de la tradición oral cristiana. Por ese motivo, sería lógico esperar que en Mc se encuentre alguna referencia a la incorporación de las parábolas a dicha tradición en una época muy antigua. Sin embargo, las diferencias entre las distintas versiones de una misma parábola (v. gr., Mt 18,12-14; 15,3-7) atestiguan que los relatos parabólicos fueron transmitidos en distintos medios y que se incorporaron muy lentamente a la tradición recogida en los evangelios.

Esta afirmación puede parecer extraña, reconoce Trocmé, pero en realidad hay distintas razones para considerarla como más verosímil que la opinión corriente. Ante todo, no se puede seguir al evangelista cuando dice que las parábolas eran una predicación o enseñanza destinada a la multitud (4,1-2). Porque si bien es cierto que los contactos de Jesús con la multitud tomaron a veces la forma de enseñanza (cf. 6,34), una predicación a las masas no podía incluir los matices y sutilezas que contienen casi todas parábolas. Sin duda, puede aceptarse que algunos de los grandes relatos parabólicos han servido para ilustrar alocuciones pronunciadas por Jesús públicamente. Pero no es fácil integrar dentro de una enseñanza destinada a la multitud una parábola tan sorprendente como la del administrador infiel. Por otra parte, las ocasiones de predicar a las masas (6,34) fueron seguramente menos frecuentes que otras situaciones, como la descrita en 5,31: “Ves a la multitud que te apretuja y todavía preguntas: ¿Quién me ha tocado?” (cf. también 3,9).

Por lo tanto, es preciso renunciar a la definición de las parábolas como un medio de enseñanza popular y ver en el inciso de Mc 4,10-12 una “invención apologética” del evangelista Marcos, destinada a “combatir un primer intento de integrar este género literario dentro de la tradición eclesial”. Prueba de ello es que ese pasaje se antepone inmediatamente a la explicación de la parábola del sembrador y se apoya en dos postulados. En primer lugar, admite que esta parábola es una creación de Jesús, hecho que está fuera de discusión. En segundo lugar,

³ El lenguaje “en parábolas” de Mc anticipa un tema que tuvo más tarde un amplio desarrollo en la teología cristiana posterior, a saber: Dios nos habla en la Biblia, pero sin dejar de ser el *Deus absconditus* de Isaías 45,15 y el *Deus semper maior* de san Agustín. De ahí que sólo podamos hablar de Dios en un lenguaje analógico, con la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, y que tengamos que corregir constantemente nuestras afirmaciones, para no incurrir en un lenguaje más cercano al mito que a la auténtica expresión de la fe cristiana.

⁴ Para una exposición más detallada de esta teoría, ver Etienne Trocmé, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Herder, Barcelona 1974, pp. 115-134.

afirma que la parábola fue dirigida, ante todo, a “los de fuera”, es decir, a personas que “oían sin entender” y a quienes la predicación de Jesús endurecía en vez de salvar. Por lo tanto, hay que tomar en cuenta seriamente a “los de fuera” como destinatarios de muchos discursos parabólicos, y prestar atención al hecho que sugiere el cambio de escenario introducido por Marcos: la comunidad creyente no poseía el monopolio en la conservación de las palabras de Jesús; también “los de fuera” tuvieron acceso a las palabras del Maestro, aunque la memoria de esas palabras, debido a la falta de entendimiento, no les servía para la salvación sino todo lo contrario. Más aún, dado que las parábolas fueron narradas también a “los de fuera”, ellas se transmitieron, al menos al principio, “fuera” del ámbito eclesial. Algunos oyentes de Jesús, que no se hicieron discípulos, fijaron y aprendieron de memoria los grandes rasgos de las parábolas, y esta tradición no fue asumida por la iglesia antes de la segunda o la tercera generación cristiana.

Si esto es así, concluye Trocmé, es necesario encontrar un *Sitz im Leben* para los discursos parabólicos de Jesús. Para lograrlo, los evangelios nos proporcionan algunos indicios claros. El primero es la frecuente mención de los banquetes a los que asistía Jesús y que hacen pensar que muchas de sus parábolas fueron pronunciadas alrededor de una mesa. De hecho, Jesús fue invitado repetidamente a comer en casas de personas más o menos pudientes, incluso en la de algunos recaudadores de impuestos (Mc 2,16), en la de pecadores aún no convertidos (Lc 19,1-9), y en la de fariseos que no eran partidarios suyos (Lc 7, 36-50; 14,1-13). Estas invitaciones estaban motivadas muchas veces por la curiosidad que despertaba su persona. Pero también se debían a la fama de excelente narrador que tenía aquel profeta inusitado, conversador brillante que aprovechaba cualquier ocasión para referir una anécdota instructiva o evocar escenas familiares a sus oyentes. Nadie como él sabía sacar una lección inesperada de un hecho aparentemente trivial, o describir comportamientos cuya singularidad daba que pensar. De ahí concluye Trocmé que las parábolas evangélicas, en su mayoría, fueron originariamente *charlas de sobremesa* mantenidas por Jesús en las casas donde era invitado. El epigrama misterioso (la semilla que crece por sí sola, la fuerza expansiva que se concentra en un grano de mostaza o en una pizca de levadura, el tesoro escondido en un campo, el comerciante que busca piedras preciosas) se mezclaba con el relato abundante y pintoresco, en el que el oyente perspicaz podía descubrir una enseñanza que provocaba su admiración, aunque muchos sólo alcanzaban a ver allí una historia trágica o curiosa.

En este medio extraeclesial se transmitieron por primera vez las parábolas de Jesús y por eso tardaron en ser incorporadas (no sin resistencias) a la tradición evangélica. Mc 4,10-12 da cuenta de esta realidad al declarar expresamente que esa tradición provenía de “los de fuera” y les concernía únicamente a ellos; es decir, a los de corazón endurecido por haber cerrado sus ojos para no ver y por haberse

tapado sus oídos para no escuchar. Sólo más tarde, cuando pasaron a formar parte esencial del mensaje evangélico, los relatos parabólicos fueron reinterpretados y asociados a la predicación de Jesús sobre el reino de Dios. De ahí la fórmula redaccional que sirve de introducción a muchas parábolas: “El reino de Dios es semejante a...”.

Una reflexión crítica

La exégesis anterior resulta sugestiva en no pocos aspectos y refleja una fina capacidad de análisis crítico. Sin embargo, resulta difícil seguir a Trocmé en la reconstrucción que él hace del “Jesús de las parábolas”. Porque aún suponiendo que muchas de sus observaciones sean correctas, y cualquiera sea el modo como el discurso parabólico se incorporó a la tradición sinóptica, el hecho es que Marcos no se limita a presentarlas en su evangelio como “parábolas del Reino”, sino que además trata de explicar por qué Jesús comunicaba su mensaje de esa forma simbólica.

En este punto se percibe una vez más el genio teológico y literario de Marcos, cuyo objetivo primario no era reproducir una tradición fijada de manera inmutable, sino apoyarse en ella para reinterpretarla y actualizarla en función de la situación en que se encontraba su propia comunidad. De ahí los incisos “redaccionales”, ajenos a dicha tradición, que reflejan claramente la mano del evangelista y que dan testimonio de una fe basada en el kerigma de la pasión de Jesús.

Trocmé toma como punto de partida de su estudio el texto de Marcos. Pero a continuación emprende una tarea más de *historiador* que de *exégeta*. Lo que a él le interesaba realmente era conocer al “Jesús de las parábolas” tal como fue visto por los testigos de su vida. Sin embargo, parece que no ha tenido suficientemente en cuenta que Marcos se ha servido de las parábolas que le proporcionaba la tradición para revelar una vez más la verdadera identidad del Mesías Jesús. Un Mesías que no correspondía a la expectativas triunfalistas que suscitaba el recuerdo de su milagros y exorcismos (*theologia gloriae*), sino el Mesías que entregó su vida para la salvación de muchos (*theologia crucis*).

Una prueba está en el estricto paralelismo que Mc 4,11 establece entre los términos “parábola” y “misterio”:

“A ustedes (les) es dado el *misterio* del reino de Dios;
a los de fuera, en cambio, todos (les) sucede en *parábolas*.”

En esta oposición se pone bien de manifiesto que las parábolas, para Marcos, revelan y ocultan al mismo tiempo un misterio que no todos alcanzan a

descubrir. O más precisamente, si se las toma como meros ejemplos destinados a comunicar verdades de carácter universal, su significación resulta clara. Pero, en realidad, detrás de su sentido obvio se oculta una significación kerigmática: “el sembrador salió a sembrar”, es decir, el reinado de Dios ya ha sido inaugurado. La humildad de su comienzos en el presente puede parecer decepcionante; su manifestación puede pasar desapercibida para la mayoría (cf. 4,27); pero el reino crece irresistiblemente y al final la abundancia de la “cosecha” se pondrá de manifiesto a todos.

Obviamente, la idea de las parábolas como procedimiento pedagógico está implícita en la frase “en la medida en que cada uno era capaz de entender” (v. 33). Pero Marcos, junto con esta afirmación, declara con especial énfasis: “¡Quien pueda entender, que entienda!”, y reitera una y otra vez la orden de guardar silencio sobre el poder que se manifiesta en su enseñanza, en sus exorcismos y milagros.

La exposición clásica del secreto mesiánico

La exposición clásica de esta teoría se encuentra en el célebre libro de William Wrede *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen 1901, reeditado luego varias veces más). El libro tuvo desde el comienzo una considerable repercusión y puso las bases de una nueva exégesis de los evangelios. La teoría, a su vez, ha sido criticada con inusitada frecuencia, pero su influencia sobre el estudio de los evangelios sinópticos y sobre la vida de Jesús se hace sentir todavía hoy.

Para Wrede, la cristología que proclama a Jesús como Mesías e Hijo de Dios ha sido una creación de la fe de la iglesia, sin base en la realidad histórica de Jesús. O para decirlo más crudamente: aunque Jesús fue un hombre como cualquier otro de su propio tiempo, vivió y actuó de tal manera que produjo una viva impresión en el círculo de sus seguidores, hasta tal punto que éstos lo divinizaron después de su crucifixión. Por lo tanto, Marcos no fue el ingenuo “intérprete” de Pedro que muchos imaginaban, sino un teólogo que desarrolló de manera sistemática una tesis previamente elaborada. De acuerdo con esa tesis, Marcos tuvo ante sí tradiciones que presentaban a Jesús actuando como Mesías. Sin embargo, él sabía que la vida terrena de Jesús no había tenido nada de mesiánico y que el reconocimiento de su mesianidad era *una proyección de la fe pascual en la figura del Jesús histórico*. Esta es la razón por la que se vio en la necesidad de retomar y profundizar la teoría del “secreto mesiánico”, cuya principal finalidad consistía precisamente en superar la contradicción existente entre el contenido mesiánico de la tradición y la índole no mesiánica del Jesús histórico. Es decir, la orden de guardar absoluto silencio aparece con tanta frecuencia en labios de Jesús porque a Marcos le importaba, sobre todo, mostrar que su condición de verdadero Mesías no podía manifestarse antes de

su crucifixión y resurrección (cf. 14,61-62).

En realidad, el verdadero creador de esta teoría no fue Marcos, sino que él la encontró de algún modo esbozada en las tradiciones de las que dependía en la composición de su obra. Allí encontró el relato del milagro realizado a solas (7,32; 8,23), la interpretación de la parábola del sembrador (4,13-20) y la referencia a la incompreensión de los discípulos (cf. 8,33; 10,37). En cada una de las fuentes esos motivos cumplían una función específica, no siempre fácil de precisar. Cuando las reunió en su *evangelio*, por el contrario, las utilizó para encuadrar la narración en un esquema que recorre la totalidad de su obra.

Wrede explicaba de este modo el desacuerdo entre la *vida real* de Jesús y el *culto* del Señor resucitado tal como lo practicaba la Iglesia. Así quedaba establecida la clara distinción entre la actividad *histórica* de Jesús y la *fe* de las comunidades cristianas, una distinción que hoy está en el centro de las discusiones sobre la historicidad de los evangelios y sobre la posibilidad de llegar al conocimiento del así llamado “Jesús histórico”. Más aún, Wrede creía haber encontrado el punto preciso en que la fe (el mito) se superponía a la historia, y que bastaría descorrer todo el velo artificial y dogmático introducido por la fe para reencontrar al Jesús de la historia.

La tesis de Wrede, revolucionaria en el momento de su publicación, tuvo sus defensores, sus férreos detractores y un innumerable conjunto de críticos empeñados en dilucidar sus aportes positivos y otros que no lo son. Entre estos últimos hay uno, sin duda fundamental, que pone en tela de juicio una de las bases de la teoría y cuya importancia se verá mejor más adelante. Es totalmente improbable, en efecto, que en las tradiciones utilizadas por Marcos hayan existido textos escritos o relatos orales con una visión puramente histórica y no mesiánica de Jesús. Ya en el estadio premarcano, todo relato cristiano concerniente a Jesús era un *kerigma* que intentaba anunciar, en la persona y en la obra de Jesús, una realidad trascendente perceptible únicamente a los ojos de la fe. Por lo tanto, lo que habría que esperar del secreto mesiánico, en la obra de Marcos, no es la distinción entre una tradición no mesiánica y el intento del evangelista de dar a esa tradición un contenido mesiánico, sino el intento de *reinterpretar a la luz del kerigma de la pasión* una tradición centrada en los milagros y en las acciones portentosas de Jesús, que podía inducir a una concepción errónea de su mesianidad.

En compensación, Wrede introdujo en la exégesis de los evangelios una perspectiva de la que ya no podía volverse atrás. Porque si es preciso admitir, como lo afirma Wrede, que la doctrina del secreto mesiánico proyecta la fe pascual de la Iglesia en la vida terrena de Jesús, también es cierto que Marcos no introdujo esa teoría con la intención de fundamentar la fe de la Iglesia en un recurso literario engañoso, que falseaba la realidad, sino al contrario: extendió a la vida terrena de Jesús el *kerigma* centrado en su muerte y resurrección (cf. 1 Cor 15,8), sin dejar de

afirmar, en coincidencia con la fe de toda la Iglesia, la perfecta identidad entre el hombre Jesús de Nazaret y el Mesías Hijo de Dios (cf. 1,1).

Incluso cabe afirmar que Marcos se vio obligado a dar un relieve especial al secreto mesiánico a causa de la forma del *evangelio* que él mismo había creado. La prueba está en la extensión y relevancia que tiene en su obra el relato de la pasión, frente a la relativa brevedad de las secciones precedentes. Esta diferencia nos habla, en el estilo narrativo propio del evangelista, de la necesidad que él tenía de conciliar el kerigma de la pasión con la tradición de los milagros y exorcismos que presentaban a Jesús como un taumaturgo dotado de poderes extraordinarios. En una palabra, Jesús no era el hijo de David revolucionario y violento esperado por muchos judíos, ni el hombre dios enviado a demostrar su condición divina a fuerza de milagros, sino el Mesías pacífico y obediente a la voluntad de Dios, que no había venido a ser servido sino a servir y a dar su vida para la salvación de muchos (10,45).

El evangelio de Marcos

Evangelio es el título que Marcos ha querido dar a su obra, porque ése era el nombre que mejor caracterizaba el mensaje que él pretendía comunicar.⁵ Esta obra, en efecto, no es la simple narración de hechos pasados, sino el anuncio de un mensaje que Pablo, al hablar del evangelio, define como “fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree.” Es decir, un mensaje que es una palabra viva y una interpelación dirigida a la fe, capaz de transformar la vida del creyente y de renovar la comunidad cristiana. Así, bajo la apariencia exterior de un simple relato biográfico, el evangelio hace presente la acción de Dios que ha consumado la salvación del mundo en el destino de un hombre, Jesús de Nazaret.⁶

⁵ La palabra *euangelion* aparece siete veces en el evangelio de Mc (1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9), sin contar 16,15, que se considera habitualmente como un añadido posterior: Después de un minucioso análisis del término y de una extensa refutación de las opiniones contrarias, Mario Casalini concluye que Mc, a través de toda la narración, utiliza ese término con un significado uniforme: anuncio del reino de Dios proclamado por el Mesías Jesús. En tal sentido, la sustancial coincidencia con el significado que le asigna san Pablo incluye también una diferencia fundamental: Pablo anuncia a Jesucristo (cf. 1 Cor 15,1-8); Marcos expone el anuncio dado por el mismo Jesucristo sobre el reino de Dios y sobre el camino de la cruz, reservado al Mesías por voluntad divina, que es el fundamento del anuncio dado por Pablo. Cf. Mario Casalini, “Marco e il genere letterario degli annunci (o vangeli)” en *Liber Annuus*, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalén 53 (2003) 45-112.

⁶ Antes de Marcos, únicamente en los escritos paulinos se encuentra el concepto de *euangelion*, procedente del cristianismo helenístico y con el significado de “proclamación de un mensaje de salvación” (cf. 1 Cor 15,1-8). Pablo lo utiliza con mucha frecuencia, a veces sin ningún aditamento (*tò euangelion*), como resumen de la salvación realizada por Cristo que llega al creyente por la predicación. La misma comprensión se encuentra en Marcos, pero él amplía el kerigma con la historia de la pasión y otras tradiciones relativas a la vida terrena de Jesús. En 8,35, Mc añade “y por el evangelio” a la frase “quien pierda la

El evangelio de Marcos es profundamente original, pero esto no significa que haya surgido de la nada. Por encima de su plan de conjunto es posible discernir estratos anteriores de tradición oral y escrita, que el evangelista selecciona, ordena, enriquece y reinterpreta con una libertad difícilmente apreciable en todos sus detalles.

Debido a la utilización de estas tradiciones, a veces sin introducir ningún cambio, Marcos (lo mismo que los otros sinópticos, Mateo y Lucas) fueron tenidos en un tiempo por meros recopiladores que se limitaron a yuxtaponer, con medios estilísticos muy precarios, el material que tenían a su disposición. Además, la preocupación por llegar a los estratos más antiguos de la tradición sinóptica, que obligaba a descomponer los evangelios en pequeñas unidades aisladas de contexto, hacía perder de vista un hecho que se puso en evidencia cuando se aplicó a la exégesis de los evangelios un nuevo modo de acercamiento: la así llamada “historia de la redacción” (*Redaktionsgeschichte*). Gracias a este nuevo acercamiento, se empezó a ver con claridad creciente que los tres evangelios están penetrados de una teología concreta, peculiar a cada uno de ellos, y manifestada especialmente en el ordenamiento de las fuentes recibidas y en los retoques o modificaciones que cada evangelista introdujo en ellas.⁷

Por lo tanto, el aporte de la *Redaktionsgeschichte* puede ser reconocido mediante el estudio del modo como los evangelistas incorporaron a su relato y transmitieron las tradiciones con las que contaban. Para tal fin (es decir, para delimitar con la mayor exactitud posible la intervención *redaccional* de cada uno de ellos), es necesario comparar detenidamente los textos de los tres sinópticos (Mt, Mc y Lc), señalando en cada caso las coincidencias y las diferencias. Así se llega a advertir que la teología de los sinópticos encuentra su expresión en la selección y composición de los materiales, en la elección del vocabulario, en la acentuación de ciertos temas característicos y en algunos dichos reelaborados de una manera libre, como la doble versión de las bienaventuranzas en Lucas y Mateo y la sentencia de Jesús en Mt 11,12-13 y Lc 16,16. De esta comparación resulta obvio que la transmisión que ellos hacen de la tradición es, en mayor o menor medida, una interpretación actualizadora.

vida por mí”, dando así a entender que lo que se hace por el evangelio se hace por Jesús. Jesús es el contenido del evangelio, en él está presente Jesús (cf. 10,29).

⁷ “Marcos tiene en sus manos los materiales que ha recibido de la comunidad, pero hace con ellos un montaje propio, que tenemos que descubrir. Es preciso que hallemos los puntos en los que insiste y que aparecen diseminados por una y otra parte. Es menester leerlo de cabo a rabo para buscar su unidad. No es posible estudiar un trozo sin colocarlo dentro de su contexto, en el conjunto del libro.” (Jean Delorme, *El Evangelio según San Marcos*, Cuadernos Bíblicos 15-16, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1978, p. 8. Esta observación es de especial importancia para quienes se contentan con leer el evangelio en

En el caso particular de Marcos, por tratarse del evangelio más antiguo, es preciso tener presente que las tradiciones utilizadas por él eran ya tradiciones interpretadas. No podría ser de otro modo, porque todo relato cristiano concerniente a Jesús es un *kerigma*, es decir, un anuncio que nace de la fe y está destinado a suscitar la fe. O dicho con más precisión: la vida terrena de Jesús, incluso en el estadio premarcano, era ya releída a la luz de la Pascua y proclamada como un hecho salvífico y no como un mero recuerdo del pasado. Por eso, lo primero que se trataba de mostrar es que en la materialidad de los hechos narrados (milagros, curaciones, exorcismos, controversias, parábolas) se manifiesta una realidad trascendente, perceptible únicamente a los ojos de la fe.

En la línea de esta tradición, Marcos reinterpreta una vez más los materiales reunidos en su evangelio, subrayando especialmente el carácter *escatológico* de la actividad de Jesús. Pero su esfuerzo por mostrar el alcance trascendente de esos hechos y gestos da por supuesto que se trata hechos realmente acaecidos. Porque si Jesús no ha existido realmente, y si no ha realizado las obras que ningún otro había realizado, no habría Evangelio. Entonces Marcos podría decir, a semejanza de Pablo: si nada de esto es verdad, el Evangelio es una mera curiosidad histórica y una palabra vana sin eficacia para la salvación (cf. 1 Cor 15.17).

Por eso la “historia” de Jesús”, tal como la relata Marcos, se desarrolla en escenarios y en momentos concretos. En Galilea se sitúa la primera etapa de su actuación, que se extiende ocasionalmente a las regiones de Fenicia, a Cesarea de Filipo, cerca del monte Hermón, a la Decápolis, al este del lago de Genesaret y del Jordán, y finalmente a Judea y Jerusalén (caps. 11-13), donde tendrá lugar el desenlace final.

Pero este hecho no implica que *todos* los episodios narrados hayan sucedido exactamente como los refiere el evangelista. Ciertos milagros y otras manifestaciones pueden muy bien situarse en un nivel puramente espiritual y haber sido materializados por Marcos para dar mayor relieve la acción de Dios. Otras veces, él ha podido introducir algunos episodios, escenas o diálogos para subrayar una idea o para hacer que el lector se sienta más directamente interpelado por su mensaje. Galilea, como lugar geográfico de la primera actuación de Jesús, posee de hecho un significado simbólico profundo. Porque es precisamente en aquel territorio, despreciado por los judíos de Jerusalén debido a la presencia de numerosos gentiles, donde Jesús, alejado del centro del judaísmo oficial, empieza a actuar y a impartir su enseñanza. Así hace brillar la luz del tiempo salvífico, aunque al principio de un modo velado y soportando la hostilidad de sus adversarios.⁸

forma fragmentaria, limitándose, por ejemplo, a las perícopas que figuran en los leccionarios litúrgicos.

⁸ E. Lohmeyer y R. H. Lightfoot, y después de ellos Marxsen, han mostrado que en el evangelio de Mc las poblaciones de la Galilea y la Judea no designan solamente lugares geográficos, sino que tienen un valor y un significado teológicos. La despreciada Galilea,

Por eso es conveniente tener en cuenta la distancia cultural que nos separa del momento en que el Evangelio fue consignado por escrito, y prestar especial atención, en la medida de lo posible, a las circunstancias históricas y a los procedimientos literarios usuales en la época.

Cabe notar además, aunque sea de paso, que los relatos de la pasión constituyen el estrato más antiguo de una narración continua y plenamente formada. Esta prioridad se comprende fácilmente por el interés que suscitó desde el principio el núcleo fundamental del kerigma, que no es otro que Cristo muerto y resucitado (cf. 1 Cor 15,1-8). Numerosos trabajos han mostrado asimismo que el texto de Marcos es la recensión más extensa de un relato más breve, cuyo propósito fundamental era justificar los hechos de la pasión a la luz de las profecías sobre el Siervo sufriente.⁹

El desarrollo de la narración

Marcos distingue en la actividad de Jesús dos etapas bien características, separadas por un acontecimiento capital que determina esta diferenciación. De ese modo, su evangelio se presenta como una especie de apocalipsis que adopta el doble esquema: *ocultamiento-revelación*.¹⁰

Al comienzo de su actividad pública, Jesús se presenta ante sus contemporáneos en los poblados de la Galilea, sobre todo en Cafarnaum, donde

“territorio de los gentiles”, es la región donde se manifiesta la salvación. De este modo se afirma, además del carácter paradójico de una revelación que permanece oculta, la elección de los más humildes y de las personas a quienes Israel rechaza oficialmente. En cuanto a Jerusalén, el centro mismo de la religión, se presenta como el lugar de la hostilidad extrema. La manifestación de la salvación en Galilea y el rechazo de Jerusalén se dan a conocer en los actos de Jesús: una en la epifanía oculta, el otro en la pasión manifestada. Después de la resurrección el Mesías abandona la ciudad, retorna a Galilea e invita a los suyos a ir detrás de él (Mc 16,7). Así se pronuncia el juicio supremo sobre Jerusalén y su culto. Cf. E. Lohmayer, *Galiläa und Jerusalem*, FRLANT, NF, 34, 1936; R. H. Lightfoot, *Locality and Doctrine in the Gospels*, 1938; Hans Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, Centurion (París) – Labor el Fides (Genève), 1969, p. 155.

⁹ Muy probablemente, la historia de la pasión que Marcos tuvo ante sí (y que él mismo amplió) comenzaba con 14,1. Había sido compuesta mediante la adición de tradiciones particulares, originariamente autónomas, a partir de la crucifixión y llegando retrospectivamente hasta la institución de la Eucaristía y la agonía de Jesús en Getsemaní. El relato surgido de ese modo narraba el camino de Jesús a la cruz, y a esta historia se le antepusieron fragmentos de tradición relativas a la actividad pública de Jesús, precedidas, a su vez, por algunas tradiciones sobre el Bautista, el bautismo en el Jordán y la tentación en el desierto. Así resultaron tres conjunto literarios: la “prehistoria” (1,1-13), la actividad de Jesús antes de la subida a Jerusalén (1,14-10,45) y los acontecimientos en Jerusalén (11,1-16,8).

¹⁰ A diferencia de los profetas, que anunciaban la palabra de Dios en forma oral antes de fijarla por escrito (cf. Is 8,1; Jer 36), los autores apocalípticos eran escribas que se sentían llamados a escribir sus mensajes en un lenguaje más bien críptico. Estas revelaciones no debían ser accesibles a todos, sino que debían permanecer en secreto hasta el momento en que Dios ordenara darlas a conocer (Dn 12,4).

hace milagros, practica exorcismos y predica en parábolas (Mc 1,14-8,30). Ya en 1,21-45 Marcos reúne materiales en los que aparecen paralelamente milagros de Jesús y su enseñanza *con autoridad*. A través de estos hechos se manifiesta el poder del “más fuerte” que desdemoniza el mundo (1,24; cf. 5,7-9.15). Así Jesús lleva a plantear el problema de su identidad (4,41); pero su actividad está envuelta en el misterio y su identidad debe permanecer secreta (3,12). Es el período del *secreto mesiánico*.

A lo largo del evangelio, Jesús impone silencio de distintas formas. Ante todo, prohíbe a los demonios anunciar claramente su mesianidad (1,34; 3,12); sus discípulos reciben de él prohibiciones análogas (8,30; 9,9), y a los que han sido sanados les manda que no hablen de los milagros que se han obrado en ellos (1,44; 5,43; 7,36; cf. 8,26).

Otro procedimiento estilístico relacionado con el secreto mesiánico es la reiterada insistencia del evangelista en la incompreensión de los discípulos. Incluso el círculo más allegado a Jesús se encontró frente a su actuación y a su palabra mesiánicas sin llegar a la comprenderlas: “¿Todavía no ven ni entienden? ¿Tienen la mente embotada? ¿Es que tienen ojos y no ven, [tienen] oídos y no oyen?” (8,17b-18; cf. 4,40; 6,53; 9,10.32).

Todos los intentos de explicar estos hechos históricamente (es decir, a partir del Jesús histórico) fracasan a causa de su imposibilidad. Era imposible, en efecto, ordenar a los enfermos curados públicamente que guardaran silencio (cf. 5,43), y, en la mayoría de los casos, el mismo narrador da cuenta enseguida de la trasgresión de ese mandato (1,45; 7,36). Tampoco puede entenderse como un hecho histórico la total incompreensión de los discípulos, sobre todo, si se tiene en cuenta que el mismo Jesús, al enseñarles en privado, declara expresamente que a ellos les ha sido dado conocer “el misterio del reino de Dios” (4,10-11).

Por lo tanto, es necesario concluir que tales reticencias e imposiciones de silencio no son acotaciones incidentales del evangelista, sino expresión de una teoría sistemáticamente elaborada y propuesta como el hilo conductor de una enseñanza considerada esencial. Esta teoría se encuentra insinuada en numerosos pasajes del evangelio. De un modo especial en el difícil pasaje de Mc 4,10-12, que habla de los que no entienden el significado de la parábola del sembrador y le preguntan a Jesús qué sentido tiene, contraponiéndolos a los “de fuera”, que no se unen a “los doce y a los que estaban a su alrededor” para pedir una explicación.¹¹ En este contexto, las parábolas se presentan como discursos enigmáticos, cuyo sentido tiene que ser explicado por Jesús y que se concede como un don particular a

¹¹ Los que estaban alrededor de Jesús (cf. 3,34) no son únicamente los Doce (7,17; 9,28; 9,10; 13,3), sino que prefiguran a la comunidad de los cristianos, en oposición a la multitud de “los de fuera” (4,11).

un círculo reducido de discípulos (cf. 4,33).¹²

Hasta ese momento, el ámbito de la actividad de Jesús había sido la campiña que bordea el lago de Genesaret. Luego se extendió hacia Fenicia y hacia la otra ribera del lago (al este del Jordán). Por último él se dirigió con sus discípulos hacia el norte, a la región de Cesarea de Filipo, y en el reducido grupo de los discípulos, gracias a la confesión de Pedro, empezó a aclararse el enigma. Pero todavía esa revelación no debía hacerse pública.

La confesión de Pedro en Cesarea es el acontecimiento capital que sirve de eje a la trama narrativa (8,27-30). Primero se recogen las opiniones de la gente, y luego Pedro responde *Tú eres el Mesías*. Al aceptar esta respuesta, Jesús se deja reconocer por primera vez con ese título, que empieza a responder la pregunta que se habían planteado los discípulos en el relato de la tempestad calmada: “¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?” (4,41).

Jesús ya había preparado a sus discípulos para este reconocimiento; o quizá, más precisamente, Marcos, mediante acercamientos sucesivos, había ido disponiendo al lector para este momento crucial. Pero el duro reproche que Jesús dirige a Pedro (8,33) pone bien de manifiesto un profundo desacuerdo sobre el significado que uno y otro atribuyen al título “Mesías”. Aunque los dos emplean el mismo vocablo, lo que piensan es en realidad totalmente distinto. Por eso Jesús reprende a Pedro (y también a los demás discípulos, de los que él se constituye en portavoz), diciéndoles que sus “pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres”: Y a continuación comienza a enseñarles de qué manera entiende él su mesianismo: *Entonces comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas; que debía ser condenado a muerte y resucitar después de tres días* (8,31).

Hasta entonces, Jesús se había contentado con imponer silencio a los demonios y a los enfermos que habían sido sanados, pero no había dicho el porqué. Con este primer anuncio de la pasión, empieza a revelarse el misterio del Hijo del hombre, rechazado, condenado a muerte, crucificado y resucitado.¹³ Marcos, que había preparado esta tensión psicológica, siente ahora la necesidad de explicar qué significado tiene para Jesús el título de “Mesías”. Su explicación es precisamente el contenido del secreto: la necesidad del sufrimiento mesiánico. Por lo tanto, no se podría insistir bastante en el violento contraste entre la afirmación triunfal de Pedro: “¡Tú eres el Mesías!” y la primera predicción de la pasión que sigue inmediatamente después.

¹² La literatura apocalíptica vela los misterios celestiales en parábolas que necesitan ser explicadas (Henoc 68,1; 4 Esdras 4,3).

¹³ En los evangelios sinópticos hay *tres* anuncios de la pasión-resurrección. Esta es una cifra simbólica que implica repetición e insistencia. En Marcos el triple anuncio explica además, en cierto modo, el porqué del secreto.

El discurso en parábolas

En este contexto hay que situar el “discurso en parábolas”, construido por Marcos para explicar cómo se hace presente en la predicación de Jesús el Reino de Dios. Antes de empezar a analizarlo un poco más detalladamente, presentamos la disposición de sus distintas partes, que en algunos aspectos puede considerarse quiástica:

- A. Introducción: enseñaba por medio de parábolas (vv. 1-2).
- B. Parábola del sembrador (3-9).
- C. Revelación a los discípulos, enigmática para “los de fuera” (10-12).
- D. Interpretación alegórica del sembrador (13-20).
- C’. Proverbios parabólicos: lámpara, medida (21-25).
- B’. Parábolas: semilla y grano de mostaza (26-32).
- A’ Conclusión: enseñaba por medio de parábolas (33-34).

Las parábolas del sembrador, de la semilla que crece por sí sola y la del grano de mostaza ponen de manifiesto que la llegada del Reino de Dios es para Marcos un Evangelio, es decir, una Buena Noticia. Y lo es a pesar del aparente fracaso experimentado por Jesús ante el pueblo de Israel y que se extiende ahora a la predicación cristiana. De hecho, Marcos está pensando sobre todo en el “ahora” de esa predicación. Por lo tanto, las tres parábolas, en su “punto de comparación”, son parábolas de esperanza, en la tensión entre la aurora, que ya despunta, y el final cuya llegada se espera.

Los seguidores de Jesús y “los de fuera”

Dos términos característicos de Mc son el verbo *didaskein* (“enseñar”) y el sustantivo *didajé* (“enseñanza”). Pero lo que más llama la atención al lector del evangelio es que la mayoría de las veces no se comunica el contenido de dicha enseñanza, o se la ilustra muy sobriamente con un razonamiento, una respuesta o un reproche de Jesús a sus discípulos o a los fariseos (cf., v. gr., 3,23-30; 7, 5-23). En cambio, lo que sí importa a Mc es afirmar expresamente que la enseñanza acontece con *poder* (1,22.27). Esta afirmación, que se confirma con el paralelismo entre la admiración que suscitan las obras de Jesús y la que produce su enseñanza,¹⁴ se

¹⁴ E. Schweizer no duda en afirmar que la enseñanza de Jesús *con poder* tiene en Mc más importancia que los milagros. La prueba está en que los milagros, sin la palabra, serían signos mudos o de significación incierta o ambigua (por ejemplo, obras de un mago). Véase, v. gr., cómo la gente que presencia el exorcismo realizado por Jesús identifica el milagro con su forma de enseñar: “¿Qué es esto? Un nuevo modo de *enseñar con autoridad*. Manda a los espíritus impuros y éstos le obedecen” (1,27). De manera

expresa reiteradamente con verbos como *thaumazein* (“admirar”, 5,20), *thambesthai* (“quedar estupefacto”, 1,27; 10,24.32) y *ekplessesthai* (“asombrar[se]”, 1,22; 6,2; 10,26).¹⁵

El predominio de los milagros y exorcismos de Jesús sobre el contenido de su enseñanza nos está diciendo que en el evangelio de Mc el cap. 13 constituye un caso singular. Solamente allí se atribuye a Jesús un verdadero discurso (el llamado “discurso escatológico”), que se desarrolla en forma continua a lo largo de treinta y tres versículos (desde el v. 5 al v. 37); y si bien es verdad que también está el llamado “discurso parabólico” del cap. 4, la semejanza de este último con el anterior es tan sólo relativa. El “discurso parabólico”, en efecto, si bien se caracteriza igualmente por su unidad temática, incluye una colección de parábolas y sentencias unidas unas con otras mediante fórmulas redaccionales, tales como “Jesús (les) dijo”. Si Marcos, que no suele elaborar largos discursos, ha reunido en su evangelio este conjunto de parábolas, quiere decir que las considera parte esencial de su mensaje.¹⁶

Una lectura medianamente atenta del cap. 4 muestra que este discurso está compuesto de elementos dispares, y hasta a primera vista contradictorios. Los dos primeros versículos describen el escenario del discurso: Jesús se sube a la barca y se pone a enseñar “en parábolas” a la multitud que se había congregado a orillas del lago. Las frases conclusivas del discurso, en cambio, son más difíciles de analizar. Hay, en efecto, un claro paralelismo entre los vv. 2 y 33, ya que uno sugiere y el otro declara expresamente que Jesús enseñaba en parábolas en la medida en que sus oyentes eran capaces de entender. Es decir, ambos textos presuponen que las parábolas eran un género adaptado a la capacidad de comprensión del auditorio. El v. 34, por el contrario, añade una aclaración que parece corregir lo dicho en el v. anterior: Jesús, “en privado” (*kat’ idían*), explicaba a sus discípulos todas las cosas. Por tanto, la mayor parte de los intérpretes considera que el v. 33 es la conclusión tradicional premarcana del discurso, mientras que el v. 34 sería una añadido del evangelista en la línea de su propia teoría del secreto mesiánico. El escenario de las parábolas dirigidas a la multitud (vv. 1-2) vuelve a reaparecer en el v. 36, cuando se

semejante, Jesús emplea una expresión metafórica para dar a entender que sus exorcismos son una confrontación con los demonios y que él es capaz de vencerlos porque es el más fuerte: “Nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear sus bienes si primero no lo ata. Entonces sí saqueará su casa” (3,27).

¹⁵ En este punto, la concepción de Mt difiere de la de Mc. Por eso retrasa hasta el final del sermón de montaña la frase de Mc 1,22: “Y estaban admirados de su enseñanza, porque enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas.” Es decir, Mt funda el poder de Jesús en el contenido de su enseñanza (cf. Mt 7,28).

¹⁶ Los discursos de 4,1-34 y del cap. 13 han sido redactados por el mismo Marcos, que ha ordenado los materiales temáticamente, como también suele hacerlo en otras ocasiones: las primeras controversias (2,1-3,6), las historias de milagros (4,35-5,43), las enseñanzas y nuevas controversias en Jerusalén (11,27-12,37). Sin duda, el evangelista debió de encontrar ya reunidos algunos de estos conjuntos tradicionales.

habla de la partida de la barca hacia la otra orilla del lago, con Jesús y sus discípulos. De ahí importancia del apartado que comienza en el v. 10 y concluye, según parece, en el v. 25.

Este capítulo presenta además una especie de paréntesis, que corta la serie de parábolas. Es el brusco cambio de escenario introducido en los vv. 10-12. Al comienzo del capítulo (vv. 1-2), Jesús *habla desde la barca a la multitud* apostada en el lago. En el v. 36 se lo vuelve a encontrar en la misma situación: los discípulos, sin regresar a tierra, llevan a Jesús en la barca, “tal como estaba”, a la otra orilla. Pero en los vv. 10-12 el escenario se modifica por completo. Jesús se encuentra apartado de la multitud (*katà monas*), acompañado solamente por los Doce y por un reducido número de privilegiados, sin que se mencione ningún desplazamiento de la barca. Y -hecho más extraño aún- la multitud está presente en el momento de la partida (v. 36), sin haber advertido la ausencia momentánea de Jesús y de sus discípulos, y sin haber escuchado nada de su “excursus” sobre el sentido de las parábolas.

Al mismo tiempo, el v. 11 delimita dos grupos opuestos: “a ustedes”, es decir, a los íntimos de Jesús, les es “dado” el conocimiento del misterio; a “los de fuera”, por oposición a ellos, todo les sucede “en parábolas”, de manera que mirando no vean y oyendo no entiendan.

Esta misma oposición está sobrentendida en el v. 34. Jesús habla a la multitud solamente “en parábolas”; en cambio, a “los que estaban a su alrededor junto con los Doce” les explica todo en particular. Al señalar que Jesús los toma aparte, el evangelista pone de relieve el privilegio de sus seguidores. Como en el v. 11, “los de fuera” no alcanzan a conocer esta enseñanza, que está reservada a un grupo más reducido en virtud de un don especial. La literatura apocalíptica contiene igualmente numerosas alusiones al privilegio de los lectores iniciados en una enseñanza esotérica, negada al común de los mortales.

En el v. 11b se encuentra asimismo la expresión “todo sucede en parábolas”. El verbo utilizado aquí es *gínesthai*, que según el contexto habría que entender en un sentido muy amplio. Es decir, lo que acontece no se refiere solamente al discurso en parábolas, sino a toda la actividad de Jesús. “Todo” corresponde entonces al contenido del misterio, revelado a los privilegiados de Jesús y que “los de fuera” no llegan a comprender.

Aquí es preciso notar la aparente incongruencia entre los vv. 11 y 13. En el v. 11 se afirma que los discípulos no pueden comprender el sentido de las parábolas sin un “don” particular de Dios (“a ustedes *se les da* el misterio del reino de Dios”). En el v. 13, por el contrario, Jesús les reprocha su incomprensión, lo cual presupone que ellos habrían debido y por tanto *podido* comprender: (“¿No entienden esta parábola? ¿Cómo entonces entenderán todas las demás parábolas?”).

En lo que respecta a la pregunta planteada a Jesús en el v. 10, llama la atención la *doble respuesta* que ella recibe, cada una precedida por una fórmula introductoria. Primero, en los vv. 11-12, Jesús explica por qué habla en parábolas y cita las palabras de Is 6,9-10; luego, a partir del v. 13, Jesús interpreta solamente para sus discípulos la parábola del sembrador. Pero nada en el v. 10 sugiere que le hubieran preguntado por qué él habla habitualmente en parábolas, y el reproche del v. 13 muestra más bien que la pregunta del v.10 se refería primitivamente al significado de la parábola del sembrador. Por lo tanto, los vv. 11-12 rompen la continuidad entre el v. 10 y 13-25.

En cuanto al v. 12, no hay que olvidar que se trata de una cita de la Escritura, con la que Mc ilustra una vez más su teoría del “secreto mesiánico”, implícita en los vv. 11 y 34: Jesús habla con claridad solamente a sus más íntimos; a los demás, a “los de fuera”, les habla “en parábolas”, de manera que para ellos su lenguaje constituye un enigma. Así se cumple, de un modo que no deja de resultarnos extraño, la célebre profecía de Isaías: miran sin ver y oyen sin entender.

Finalmente, conviene recordar que si bien aquí se advierte la presencia velada del “secreto mesiánico”, tal como lo concibe Mc, aún no se revela su más profunda razón de ser. Esta revelación tendrá lugar al término de la narración, cuando se ponga de manifiesto que el evangelio de Mc es el testimonio de una fe basada en el kerigma de la pasión.

El secreto mesiánico en Mc 4

Parecería obvio que Jesús no pudo haber comunicado desde la barca una enseñanza pública (modelo de su genio pedagógico, según casi todos los intérpretes) para declarar a continuación que el suyo era un discurso enigmático, accesible únicamente a un grupo privilegiado y no a “los de fuera”. Esta contradicción se ha querido resolver diferenciando los distintos casos y tratando de explicar por qué la imposición del silencio está unas veces presente y falta otras veces. El endemoniado de Gerasa, una vez liberado, recibió de Jesús la orden de dar a conocer la noticia por toda la región. Pero él se encontraba en la Decápolis, la federación de diez ciudades al otro lado del Jordán, con una población predominantemente helenística, pagana, y considerada un cuerpo extraño dentro del país. Al ciego de Betsaida Jesús le prohíbe incluso entrar en el pueblo (8,26), mientras que a Bartimeo, el ciego de Jericó, no le impide seguirlo por el camino (10,52), quizá porque ya era demasiado tarde para mantener el secreto. De hecho, bastan unas dos horas para cubrir a pie la distancia que separa Jericó de Jerusalén, donde al fin se va producir la plena manifestación de Jesús (cf. 14,61-62), y la curación de Bartimeo sirve de preludio inmediato a la revelación del secreto mesiánico.

Estas interpretaciones, si bien tratan de apoyarse en datos que figuran en el texto de Marcos, de hecho presentan una doble dificultad. En primer lugar, consideran cada una de las imposiciones de silencio como un hecho histórico acontecido en el lugar y el momento señalados por el evangelista. En segundo lugar, no tienen suficientemente en cuenta el papel que ellas desempeñan *en el contexto de todo el segundo evangelio*, ni explican, por ejemplo, por qué aparecen con mucha más frecuencia y revisten mayor importancia en Marcos que en Lucas y en Mateo.

Por lo tanto, es preciso buscar otra explicación, y la más obvia es que aquí nos encontramos en presencia de una doctrina particular de Marcos, que *reinterpreta* las parábolas como un género *voluntariamente oscuro* y reserva la revelación de su verdadero sentido a un grupo privilegiado. En este proceso de reinterpretación se advierte la mano del evangelista, que hasta aquel momento había vivido una doble experiencia. Por una parte, el relato de la pasión le había dado a conocer la confabulación judío-romana que culminó con la condena de Jesús a la muerte en cruz. Por la otra, chocaba ahora con el obstinado rechazo de la predicación evangélica por la mayoría del pueblo judío y que se veía sometida a la persecución.

Es verdad que aquí el adverbio *voluntariamente* pueda parecer exagerado. Pero la frase “y no les hablaba sino en parábolas”, al reforzar la oposición entre “los de fuera” y los seguidores de Jesús, sirve al evangelista para estimular la fe de su comunidad y para hacerles ver que el seguimiento de Jesús los exponía a la persecución y al sufrimiento, de acuerdo con las palabras del Maestro: “Si alguien quiere seguir detrás de mí, que se niegue a sí mismo, tome su cruz, y sígame” (8, 34).

La relectura de Isaías 6,9-10

El hecho de que en Mc 4 la versión de Is 6,9-10 esté más cerca del Targum que de los LXX parecería indicar que esta aplicación de la profecía se remonta a una fuente aramea. Incluso se ha pensado que el mismo Jesús, al comentar con sus discípulos los escasos resultados de su predicación a Israel, pudo haberse expresado en términos que evocaban de algún modo las palabras de Isaías. De cualquier manera, Mc pensó ciertamente esas palabras se habían cumplido en el ministerio de Jesús.

El mandato de Yahvé a Isaías, en los vv. 9-10, presupone los escasos frutos obtenidos por la predicación del profeta, especialmente durante la guerra siro-efraímita (Is 7,1-16). Isaías había proclamado su mensaje con sinceridad y apasionamiento, pero el pueblo cerró los ojos y se tapó los oídos para no ver ni entender. Por eso el profeta, al hacer más tarde el relato de su vocación al

profetismo, incorporó aspectos decisivos de la recepción de su mensaje por parte del pueblo. Es decir, después de haber experimentado la obstinación de Israel, situó en el momento mismo de su vocación el anuncio profético de su fracaso, que sólo posteriormente se puso de manifiesto.

Isaías, en efecto, estaba plenamente convencido de la presciencia de Dios, que lo conoce todo de antemano. Reconocía, además, que Yahvé es el soberano de su palabra y no pudo dejar de comprender que el endurecimiento de Israel debía estar enteramente dentro de los planes divinos. Por eso pudo afirmar que Dios le reveló anticipadamente el rechazo de que sería objeto su predicación, y que lo hizo en la forma paradójica de un mandato: “Miren, sí, miren y no vean...”.

Según esta interpretación, el relato de Isaías tendría que haber sido redactado en los primeros tiempos de su actividad profética. Sin embargo, otros intérpretes consideran que el paradójico mandato divino representa la comprensión que el profeta tuvo de su ministerio, no al comienzo, sino al término de su vida. Al dirigir la mirada hacia atrás, lo que vio fue el completo fracaso de su misión de convertir a Israel. Pero también este fracaso formaba parte del designio de Dios.

De todas maneras, lo importante es que el texto de Isaías fue releído luego por el cristianismo naciente en el contexto de su propia situación. En él se encontraba la explicación profética y polémica del fracaso de la misión cristiana entre el pueblo judío. La actitud actual de los judíos con respecto a Jesús y a los mensajeros del evangelio estaba en rigurosa continuidad con su antiguo rechazo de la predicación profética. Los antepasados de Israel habían opuesto resistencia a todas las invitaciones divinas y ahora sus descendientes desconocían la gracia suprema que Dios les ofrecía. Los profetas –sus profetas- ya habían previsto el último fracaso, y el mandato de Is 6,9-10 atestiguaba que Dios mismo había predicho este endurecimiento desde mucho tiempo antes. Por lo tanto, el texto fue reinterpretado por los primeros cristianos en un sentido muy cercano a su significado original.

Marcos se sitúa en esta línea, pero radicaliza la interpretación del texto de Isaías. A esta radicalización se refiere especialmente François Vouga, cuando examina en su *Teología del NT* el evangelio de Marcos. Sin embargo, su interpretación de los hechos habitualmente asociados con el secreto mesiánico (el discurso en parábolas, la incompreensión de los discípulos y el endurecimiento de Israel) deja la impresión de ser en extremo parcial. Marcos, sostiene Vouga, toma por su cuenta el endurecimiento mencionado en Is 6,9-10 y lo reinterpreta como consecuencia de una voluntad expresa de Jesús. Jesús habla a “los de fuera” en parábolas (es decir, a ellos todo les resulta enigmático, de modo que por más que miran no ven y por más que oyen no entienden), porque el “lenguaje indirecto” (parabólico) que él emplea pretende hacer imposible la comprensión. Jesús proclama la presencia del Reino (1,14-15), pero es imposible que la humanidad

entre en él (10,24),¹⁷ y su llamado a creer en el Evangelio de Dios (1,15) choca con la imposibilidad de creer en la que se encuentra el ser humano. En una palabra, los pensamientos de Dios y los de los hombres representan actitudes existenciales tan incompatibles, que el espíritu humano no puede captar el Reino presente (cf., por ejemplo, 3,22.30). En consecuencia, afirma Vouga, es preciso afirmar la radicalidad de la paradoja: Jesús es el Hijo de Dios que llama a creer y que al mismo tiempo es enviado para hacer imposible la fe.

Lo que más llama la atención en este planteo es la radical oposición entre el llamado de Jesús a creer y la total imposibilidad humana de responder a ese llamado. Es verdad, en efecto, que Marcos coincide con todo el NT en caracterizar la fe como don de Dios. Pero ese don no podría hacerse realidad en el creyente si éste fuera por completo incapaz de recibirlo mediante una decisión personal. Más aún, el llamado a la decisión lanzado por Jesús no tendría sentido si el ser humano estuviera por completo incapacitado para responder sí o no a la Palabra revelada, y el creyente quedaría totalmente despersonalizado en el momento mismo de realizar el acto de fe. Su total pasividad no daría cuenta del sentimiento que Jesús tenía de provocar en sus oyentes una crisis decisiva, en razón, precisamente, de la Palabra que él les dirigía.

A la extrañeza que produce esta paradoja ya hemos aludido cuando señalábamos la aparente incongruencia entre Mc 4,11 y 13. En el v. 11 –decíamos– se afirma que los discípulos no pueden comprender el sentido de las parábolas sin un “don” particular de Dios (“a ustedes *se les da* el misterio del reino de Dios”). En el v. 13, por el contrario, Jesús les reprocha su incomprensión, lo cual presupone que ellos habrían debido y por tanto *podido* comprender: (“¿No entienden esta parábola? ¿Cómo entonces entenderán todas las demás parábolas?”).

Por lo tanto, no parece indicado hablar de la absoluta “imposibilidad humana de creer” y afirmar que Jesús hablaba “en parábolas” para hacer que sus palabras fueran totalmente incomprensibles a “los de fuera”. De hecho, la Buena Noticia anunciada por Jesús incluye dos imperativos: “Conviértanse” y “crean en el Evangelio” (1,14-15). Esta doble invitación al cambio de vida, como lo admite el mismo Vouga, implica la disponibilidad para responder a la Palabra de Dios, de manera que todo se vuelve posible para quien tiene fe (9,23), y, en razón de la confianza puesta en Dios, al creyente se le ofrece la posibilidad de realizar incluso lo imposible (11,23).¹⁸

De ahí que la radicalidad de la paradoja no se resuelva apelando simplemente al poder de Dios, para quien todo es posible (10,27), sin tener en cuenta, al mismo tiempo, la participación y la responsabilidad de las personas que

¹⁷ Nótese que el texto de Mc 10,24-25 no habla de imposibilidad sino de dificultad: “Hijos, ¡qué difícil es entrar en el reino de Dios! –repitió Jesús–. Es más fácil...”

¹⁸ Cf. François Vouga, *Una Teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002, pp. 129-133 y 353-354.

escuchan la palabra. Es verdad, en efecto, que el milagro que implica el paso de la incredulidad a la fe sólo puede ser demandado y recibido como un don de Dios. Pero el don de Dios no elimina, de parte del hombre, la disponibilidad para escuchar la Palabra y el esfuerzo de reflexión indispensable para traspasar el velo que en el lenguaje parábólico lleva de la imagen a la realidad.¹⁹

Conclusión

A pesar de las múltiples objeciones que se han propuesto, resulta difícil negar que el “secreto mesiánico” es un procedimiento literario reelaborado por Marcos con distintas finalidades.²⁰ Ante todo, esa teoría le permitió asegurar la unidad de los materiales heterogéneos reunidos en su Evangelio. La mención del acuerdo entre fariseos y herodianos con el fin de matar a Jesús (3,6), como asimismo los reiterados anuncios de la pasión (8,31; 10,32-34.38-39), le sirvieron además para unir los relatos de milagros y exorcismos con el relato de la pasión, que Marcos recogió de la tradición de las comunidades cristianas. De este modo, él corregía la idea triunfalista que éstas podían hacerse del Mesías Jesús al evocar la memoria de sus milagros y exorcismos, una idea que sin duda se encontraba más o menos difusa en su propia comunidad, como lo sugieren la reacción de Pedro al escuchar por primera vez el anuncio de la pasión y el reproche que recibe de parte de Jesús (8,32-33).

Es natural, entonces, que los miembros de la comunidad a la que el evangelista comunicaba esa enseñanza hayan sido presentados como los espectadores y los beneficiarios de una revelación que “los de fuera” no alcanzaban a comprender. Pero al mismo tiempo se les advertía, con la mayor seriedad, que el Mesías Jesús no llegó a la resurrección sin pasar primero por la cruz.

La cruz está enclavada en el centro mismo del evangelio de Marcos. Ella es obviamente el camino de Jesús, y lo es también el de sus seguidores. El secreto deja en claro que la revelación de Dios sólo puede entenderse por el camino del seguimiento hasta el fin, y, por lo tanto, sólo después de la pasión del Hijo del hombre.

¹⁹ Cf. A. J. Levoratti, “Metáforas y símbolos en el lenguaje de la Biblia” en Mercedes García Bachmann, Jerónimo Granados y René Krüger (eds.), *Búsquedas y señales. Estudios en Biblia, Teología, Historia y Ecumenismo*, Lumen-Isedet, Buenos Aires 2004, pp. 115-143.

²⁰ H. Räisänen, por ejemplo, sostiene que la teoría que los exégetas presentan como el “secreto mesiánico” está tan lleno de contradicciones, que se debería hablar de él sólo de forma muy concreta. Es decir, limitándose a los mandatos de guardar silencio dirigidos a los demonios y a Mc 8,30 (“Y los conminó a que no dijeran nada de él”, después de la confesión de Pedro). Este escepticismo sobre la teoría lo lleva a criticar el estudio del llamado secreto mesiánico con el método de la *Redaktionsgeschichte*, y aconseja volver a la *Formgeschichte* o “historia de las formas”, que examina cada perícopa por separado y dentro de lo posible en su contexto original. (Cf. H. Räisänen, *Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium*, Helsinki 1976).

Simultáneamente, la caracterización de su escrito como “Evangelio” impedía que el mensaje de Marcos se interpretara como la mera recordación de acontecimientos pasados, y lo presentaba como la Buena Noticia de la salvación, que interpelaba a sus destinatarios en el momento y en la difícil situación que estaban viviendo.

Jesús fue desde el principio, misteriosamente, Mesías e Hijo de Dios. Pero vivió en la humildad de la condición humana para revelarnos el rostro del verdadero Dios. De no ser así, su *kénosis* no habría tenido la fuerza de una revelación sobre el ser de Dios y Jesús ya no sería el camino auténtico para encontrarnos con el Padre.

