

**REAL ACADEMIA DE DOCTORES
DE ESPAÑA**

**LA PRIMERA «VIDA DE JESÚS».
EL EVANGELIO SEGÚN MARCOS
Y SU IMPACTO EN EL CRISTIANISMO
Y EN LA CULTURA OCCIDENTAL**

DISCURSO
PRONUNCIADO POR EL

EXCMO. SR. DR. D. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

EN EL ACTO DE SU TOMA DE POSESIÓN
COMO ACADÉMICO DE NÚMERO
EL DÍA 15 DE MARZO DE 2023

Y CONTESTACIÓN
DEL ACADÉMICO DE NÚMERO

EXCMO. SR. DR. D. GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ



**MADRID
MMXXIII**

ISBN: 978-84-301-2156-4
Depósito legal: S. 54-2023

ÍNDICE

Discurso del Excmo. Sr. Dr. D. Santiago Guijarro Oporto

1. La azarosa historia del Evangelio según Marcos	8
a) El «primer evangelio»	8
b) El «evangelio marginado»	12
2. Marcos y las tradiciones palestinas sobre Jesús	12
a) Las tradiciones orales	15
b) Diversos tipos de tradiciones	18
3. La composición del Evangelio según Marcos	22
a) La articulación de las tradiciones sobre Jesús en forma de relato	22
b) La composición de la primera biografía de Jesús	28
c) Una «buena historia»	32
4. Jesús en el relato de Marcos	34
a) La pregunta de fondo: ¿Quién es Jesús?	35
b) Recursos narrativos: secreto e incompreensión	37
c) Las claves de la identidad de Jesús (Mc 1, 1-13)	39
d) La epifanía oculta de la identidad de Jesús (Mc 1, 14-13, 37) ..	41
e) La revelación de la identidad de Jesús (Mc 14, 1-16, 8)	45
5. La situación en que se compuso el Evangelio de Marcos	47
6. El influjo de Marcos en la configuración de la visión de Jesús	52
7. El influjo del Evangelio según Marcos en la cultura occidental	56
Conclusión	61
Bibliografía citada	62
Discurso de contestación del académico	
Excmo. Sr. Dr. D. Gabino Uríbarri Bilbao, SJ	71

DISCURSO DEL EXCMO. SR. DR. D. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

Excmo. Sr. Presidente de la Real Academia de Doctores de España,
Excmos. Señores y Señoras académicos,
Señoras y señores.

Deseo comenzar mi intervención agradeciendo a la Real Academia de Doctores de España que haya tenido a bien recibirme en esta venerable institución en la que se cultivan con rigor las diversas disciplinas del saber. Agradezco a la sección de teología el apoyo a mi candidatura y al Dr. Gabino Uríbarri que haya aceptado responder a este discurso de ingreso. En estos momentos recuerdo con afecto y gratitud a mis padres, que hoy se sentirían muy orgullosos, a quienes me enseñaron a leer y a escribir, a mis profesores, sobre todo a los Dres. Ramón Trevijano y Bruce Malina, que me guiaron en la elaboración de mi tesis doctoral, así como a los alumnos y alumnas a los que he acompañado en la elaboración de las suyas. Estoy también muy agradecido a todos ustedes por la gentileza que han tenido al acompañarme en este acto.

El tema de mi discurso hoy será un breve relato, cuya extensión y calidad literaria difícilmente justificarían la repercusión y el impacto que ha tenido en la configuración del cristianismo y en la cultura occidental.

El *Evangelio según Marcos* es, en efecto, un relato breve, que llenaría no más de cuarenta páginas en un libro actual. Su calidad literaria no es especialmente llamativa, sobre todo si se compara con otras obras contemporáneas, y su estilo tiene un innegable sabor popular, muy diferente al de los textos escritos para las élites culturales del momento. Y, sin embargo, es difícil encontrar una obra que en el cristianismo y en la cultura occidental haya ejercido y siga ejerciendo un influjo semejante al que ha tenido y tiene este relato en la piedad, la teología, el pensamiento, el arte y hasta en nuestra forma de vivir.

En este discurso me propongo mostrar cuáles son las razones de ese influjo y de qué forma el Evangelio según Marcos ha configurado y sigue

configurando la memoria de Jesús sobre la que se asienta la fe cristiana y la visión del mundo que desde ella propuso y continúa proponiendo el cristianismo. Mi exposición abordará sucesivamente siete cuestiones relacionadas. En primer lugar examinaré la azarosa historia de la recepción de este texto. En segundo lugar me preguntaré de dónde proceden las noticias y tradiciones recogidas en este evangelio. A continuación, trataré de mostrar cómo fueron articuladas estas tradiciones para componer una «vida de Jesús». En cuarto lugar, la parte más extensa de mi exposición estará dedicada a mostrar cómo presenta Marcos a Jesús, que es el protagonista de su relato. Seguidamente, para explicar la llamativa forma de esta vida de Jesús, abordaré la cuestión de la situación vital en que nació este evangelio. En sexto lugar, trataré de precisar cuál ha sido la aportación de este evangelio a la visión que el cristianismo se ha hecho de Jesús. Por último, glosaré brevemente cómo esta visión ha influido en la cultura occidental hasta nuestros días.

1. LA AZAROSA HISTORIA DEL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

La historia de la recepción del Evangelio según Marcos ha estado determinada por algunos giros inesperados. El más llamativo de todos ha sido, sin duda, su redescubrimiento tras el olvido que lo recluyó a un segundo plano durante casi 1700 años. Merece la pena contar esta historia porque es especialmente ilustrativa de lo que los estudios críticos sobre la Biblia han aportado a nuestro conocimiento de los orígenes del cristianismo y sus textos fundacionales. Pero este último giro no es sino la consecuencia de otro, sucedido al poco tiempo de su composición, cuando este evangelio pasó de ser una referencia obligada para formular la memoria sobre Jesús a ocupar ese discreto segundo plano del que acabamos de hablar.

a) *El «primer evangelio»*

El Evangelio según Marcos ocupa hoy un lugar central en la consideración de biblistas, literatos e historiadores, y también en el aprecio de los creyentes. Pero esta centralidad de Marcos es algo reciente, pues se debe al redescubrimiento de este evangelio hace siglo y medio, en el marco de una apasionante discusión sobre las relaciones entre los tres

primeros evangelios. Quienes leyeron los evangelios en los siglos precedentes ya habían observado que los tres primeros, atribuidos a Mateo, Marcos y Lucas, tenían muchas cosas en común. No solo compartían dichos y escenas de la vida de Jesús, sino también un mismo trazado general que sugería alguna relación de dependencia literaria entre ellos. Sin embargo, quienes durante todo este tiempo se preguntaron cuáles pudieron haber sido tales relaciones se conformaron con la solución tradicional, según la cual era el Evangelio de Mateo el que había servido de fuente a los otros dos.

Esta forma de explicar las relaciones entre los evangelios gozó de gran autoridad no solo porque había sido propuesta por san Agustín, sino también porque el Evangelio según Mateo ocupaba el primer lugar en el Nuevo Testamento y en la vida de las iglesias cristianas¹. En esta visión, a Marcos solo le correspondía el dudoso mérito de haber abreviado un texto más amplio y más rico, sin haber aportado novedad alguna. Por esta razón, en los primeros siglos del cristianismo, mientras los otros evangelios fueron profusamente copiados, citados y comentados, el atribuido a Marcos apenas se copió, se citó muy poco y fueron escasos los comentarios que se hicieron sobre él².

Este estado de cosas se mantuvo desde finales del siglo II hasta finales del XVIII, cuando la publicación de la primera sinopsis moderna de los evangelios hizo posible un estudio crítico de la llamada «cuestión sinóptica», es decir, de las semejanzas y diferencias entre los tres primeros evangelios³. Fue entonces cuando empezó a plantearse, primero tímidamente y luego con sólidos argumentos, la posibilidad de que hubiera sido Marcos, y no Mateo, el *primer evangelio*.

Esta propuesta revolucionaria, que otorgaba una desconocida relevancia a un evangelio secularmente tenido por secundario, fue elaborada

1. A. Agustín, «De consensu evangelistarum libri quatuor», ed. bilingüe de J. Cosgaya y P. de Luis, en *Obras completas de San Agustín*, vol. XXIX, Madrid 1992, 197-666.

2. P. M. Head, «The Early Text of Mark», en E. Hill - M. J. Kruger (eds.), *The Early Text of the New Testament*, Oxford 2012, 108-120.

3. La primera sinopsis crítica de los tres primeros evangelios fue la de J. J. Griesbach, *Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae*, Halle 1776. En los años posteriores se publicaron otras que incluían también el Evangelio según Juan. La más utilizada actualmente es la realizada por K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Stuttgart 1996, que cuenta ya con numerosas ediciones.

por estudiosos alemanes en la segunda mitad del siglo XIX a partir de los trabajos de Heinrich Julius Holtzmann, y se difundió rápidamente en Inglaterra hasta convertirse en el postulado más firme de las dos principales hipótesis que hoy se proponen para explicar las relaciones entre los evangelios sinópticos: la «hipótesis de los dos documentos» y la llamada «hipótesis de Marcos sin Q»⁴. Según la primera, Mateo y Lucas habrían utilizado dos fuentes principales en la composición de sus respectivos evangelios: el Evangelio según Marcos y una colección de dichos de Jesús que hoy se conoce como «Documento Q»⁵. La segunda hipótesis, por su parte, sostiene que Mateo tuvo como fuente a Marcos, mientras que Lucas habría utilizado ambos evangelios. Ahora bien, lo interesante del caso es que, aunque estas dos hipótesis proponen soluciones diferentes, ambas reconocen que Marcos fue no solo el evangelio más antiguo, sino también la principal fuente de Mateo y de Lucas.

Este postulado fundamental es hoy aceptado por la inmensa mayoría de los estudiosos y se ha convertido en punto de partida obligado para el estudio crítico de los evangelios. Con todo, la importancia de esta conclusión no se limita a dicho aspecto, pues la confirmación de que, en efecto, Marcos había sido el «primer evangelio» hizo que cuestiones tales como su relación con la tradición oral, la situación retórica en que nació, su género literario o su visión teológica comenzaran a plantearse de una forma nueva. Marcos pasó así a ocupar el centro en los estudios sobre los evangelios, y los trabajos realizados sobre él se multiplicaron exponencialmente⁶.

4. La primera versión de la hipótesis de los dos documentos fue propuesta por H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlichen Character*, Heidelberg 1863. La historia de la consolidación de esta propuesta puede verse en D. L. Dungan, *A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels*, New York 1999, 326-341. En una presentación de las principales hipótesis que hoy se manejan para explicar el problema sinóptico, S. E. Porter y B. R. Dyer (eds.), *The Synoptic Problem: Four Views*, Grand Rapids 2016, incluyen, además de las dos mencionadas, la llamada «hipótesis de los dos evangelios» y la «hipótesis de la oralidad y la memoria», pero reconocen que estas dos últimas tienen menor valor explicativo.

5. En los últimos cincuenta años, este documento ha sido estudiado de forma intensiva desde diversos puntos de vista. Una síntesis de esta investigación puede verse en S. Guijarro, *Los dichos de Jesús. Introducción al Documento Q*, Salamanca 2014.

6. Como ejemplos representativos de esta nueva perspectiva, podemos mencionar tres trabajos que han tenido un gran influjo en el estudio de los evangelios. A comienzos del

La historia del descubrimiento del Evangelio según Marcos como el «primer evangelio» es, como ya he dicho, uno de los ejemplos más elocuentes de la contribución de los estudios bíblicos en los últimos siglos. Gracias a ellos, en efecto, un texto fundamental que era considerado secundario recuperó su lugar originario, redefiniendo de este modo todo un campo de estudio. A lo largo de los últimos 160 años, desde Holtzmann hasta hoy, esta conclusión de los estudios críticos se ha ido consolidando cada vez más, convirtiéndose incluso en un estímulo para aclarar otra vieja cuestión: la de las relaciones entre los sinópticos y el Evangelio según Juan.

Las semejanzas y diferencias que existen entre Juan y los evangelios sinópticos plantean, de hecho, otro de los grandes interrogantes de los estudios del Nuevo Testamento. Los autores cristianos de los primeros siglos se hicieron ya esta pregunta y le dieron una solución que resultó satisfactoria para muchas generaciones. En este caso fue Clemente de Alejandría quien dejó zanjada la cuestión al afirmar que Juan, «sabiendo que lo corporal de Jesús había sido desvelado ya en los otros evangelios, compuso un evangelio espiritual, animado por sus discípulos e inspirado por el Espíritu»⁷.

Esta explicación de Clemente ha sido revisada en la investigación reciente a partir de un mejor conocimiento de la tradición oral y de los textos sobre Jesús compuestos en el primer siglo del cristianismo⁸. En estos estudios, la cuestión de la relación de Juan con los sinópticos se ha centrado en el estudio de su relación con Marcos, y hoy se afirma cada

siglo pasado la obra de W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markus-evangeliums*, Göttingen 1901, puso de manifiesto el carácter teológico de Marcos. Unos años más tarde, R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921 (trad. esp.: *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 2000), en su análisis de las formas de la tradición oral, identificó las tradiciones utilizadas por Marcos. Por último, W. Marxsen, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956 (trad. esp.: *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981), en uno de los trabajos de referencia de la escuela de la redacción, identificó las tendencias redaccionales del evangelista.

7. La explicación propuesta por Clemente de Alejandría la refiere Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica* (ed. A. Velasco Delgado, Madrid 2001): *Hist. Ecl.* 6, 14, 7.

8. Véanse, a este respecto, dos detallados trabajos de F. Neirynck, «John and the Synoptics», en M. de Jonge, (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, redaction, theologie*, Leuven 1977, 73-106; Idem, «John and the Synoptics: 1975-1990», en A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics*, Leuven 1992, 3-62.

vez con más argumentos y convicción que Juan utilizó como modelo el relato de Marcos, aunque de forma muy diferente a como lo hicieron Mateo y Lucas.

La idea de que Marcos y Juan representarían dos formas de tradición independientes, idea que se hizo muy popular en la segunda mitad del siglo pasado, se asentaba en la observación de que son muchas e importantes las diferencias entre ellos⁹. Sin embargo, cuando estos dos evangelios se sitúan en el marco de los variados libros sobre Jesús compuestos en los primeros años del cristianismo, lo que resulta más evidente son sus semejanzas, sobre todo aquellas que se refieren al trazado general y al esquema biográfico que ambos comparten. Resulta, por tanto, inevitable reconocer que Marcos tuvo también un papel importante en la composición del cuarto evangelio¹⁰.

Así pues, gracias al estudio crítico de las relaciones entre los evangelios, primero entre los sinópticos y luego entre estos y Juan, el Evangelio según Marcos se ha convertido en una obra clave para el estudio de la tradición sobre Jesús, la formación de los evangelios y la configuración del «evangelio tetramorfo», el evangelio en cuatro formas en el que las iglesias cristianas reconocieron la memoria de Jesús. Este hecho es decisivo para entender su influjo en el cristianismo y en la cultura occidental, sobre los que hablaré más adelante. Ahora, antes de preguntarnos cómo fue compuesto este relato y cuál es la procedencia y el valor de las tradiciones que recoge, debemos volver a los primeros siglos para averiguar cómo y por qué este importantísimo texto pasó a ocupar un lugar secundario en la consideración de los cristianos.

b) *El «evangelio marginado»*

Si, como parece evidente, el Evangelio según Marcos fue utilizado como fuente principal en la composición de los Evangelios según Mateo y según Lucas, y si, como parece muy probable, el Evangelio según Juan tomó dicho evangelio como modelo, ¿cómo se explica, entonces, que fuera relegado a un segundo plano en la consideración de los cristianos?

9. P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptics*, Cambridge 1938.

10. Es la tesis que defienden los diversos estudios reunidos en E.-M. Becker - H. K. Bond - C. H. Williams, *John's Transformation of Mark*, London 2021.

Dicho de otra forma: ¿Cómo es posible que una obra tan valorada y tan exitosa, que fue considerada modelo y referencia para formular la memoria de Jesús, fuera marginada tan pronto y dejara de copiarse, citarse o comentarse?

Para comprender bien el alcance de esta pregunta y para responderla adecuadamente, debemos aclarar antes qué tipo de relación existió entre Marcos y los otros evangelios, sobre todo los otros dos sinópticos. Durante mucho tiempo, esta relación se entendió en el marco de una crítica literaria que estaba interesada en definir las relaciones genéticas entre los textos. En este contexto, el Evangelio según Marcos se consideró, ante todo, una de las fuentes utilizadas por los otros dos sinópticos. Esta forma de ver las cosas, propia de la era Gutenberg, consideraba que los tres evangelios sinópticos eran obras distintas y autónomas; relacionadas entre sí, pero diferentes. Sin embargo, en una cultura en la que no existía la imprenta y los textos se copiaban a mano, la composición de una obra se pensaba de distinta forma. Entonces era habitual que una obra experimentara diversas reescrituras en las que a veces se incorporaban elementos nuevos. En este marco, las obras resultantes no se consideraban autónomas, sino diversas versiones de la misma obra, que se había ido perfeccionando en las sucesivas ediciones.

Ahora bien, como la obra resultante de la reescritura se consideraba una versión mejorada de la obra anterior, era frecuente que esta última dejara de copiarse; si se tenía una versión mejor, no tenía sentido seguir copiando la otra. Esto ocurría, obviamente, con las fuentes que los autores utilizaban para la composición de sus obras. El Relato de la pasión, que muy probablemente sirvió de modelo a Marcos para componer su relato, dejó de copiarse cuando quedó incorporado a dicho evangelio¹¹. De igual modo, la colección de dichos y anécdotas de Jesús que conocemos como «Documento Q» dejó de copiarse cuando Mateo y Lucas lo incorporaron a sus respectivas obras. Pero también ocurría con obras completas, y el Evangelio según Marcos es un ejemplo elocuente de ello.

Los manuscritos anteriores a la época constantiniana que han llegado hasta nosotros muestran, en efecto, que el Evangelio según Marcos

11. Sobre el papel que desempeñó el relato de la pasión en la composición de Marcos, véase S. Guijarro, *The Gospel of Mark in Context: A Social-Scientific Reading of the First Gospel*, Eugene 2022, 11-20.

se copió mucho menos que los otros. De esta época solo han llegado hasta nosotros dos manuscritos, frente a los doce de Mateo y seis de Lucas¹². Esta escasez de copias muestra que el Evangelio según Marcos estuvo a punto de caer en el olvido, seguramente a causa de la acogida que la mayoría de las comunidades dispensaron a los grandes evangelios narrativos, sobre todo el de Mateo, que incluía casi todo lo que podía encontrarse en Marcos, y además una serie de enseñanzas agrupadas en diversos discursos, que resultaban muy útiles para la catequesis comunitaria.

A pesar de ello, el Evangelio según Marcos se siguió copiando y pasó a formar parte del «evangelio tetramorfo», es decir del grupo de los evangelios que fueron incluidos en el canon. Más tarde, ya en tiempos de Constantino, cuando los textos considerados canónicos fueron copiados en los grandes códices, la pervivencia de Marcos quedó asegurada, aunque siguió siendo considerado un evangelio secundario.

Los estudiosos se han preguntado por qué el Evangelio según Marcos no cayó completamente en el olvido como ocurrió con otros textos que fueron incorporados a obras más complejas. Según algunos, su pervivencia se debe a su calidad narrativa, es decir, al hecho de que cuenta una buena historia¹³. Pero la poca frecuencia con que se copió al principio hace pensar que esta no pudo ser la única razón. Otros sugieren que la supervivencia de este evangelio se debe a una inteligente estrategia de algunos cristianos del siglo II, los cuales, observando que el evangelio marquiano estaba siendo suplantado por los otros y que algunos grupos heterodoxos estaban empezando a apropiarse de él, comenzaron a difundir la idea de que su autor había sido un secretario de Pedro, estableciendo así un vínculo nada más y nada menos que con el primero de los apóstoles¹⁴. Esta vinculación con Pedro habría tenido un doble efecto

12. En su estudio sobre el texto de Marcos, P. M. Head («The Early Text of Mark») menciona el único papiro de época preconstantiniana conocido entonces: el P⁴⁵. Habría que añadir ahora un breve fragmento encontrado entre los papiros de Oxyrhinco, el P¹³⁷: D. Obbink - D. Colomo, «P.Oxy. 5345. Mark i 7-9, 16-18», en P. J. Parsons - N. Gonis (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri Vol. LXXXIII*, London 2018, 4-7.

13. J. Dewey, «The Survival of Mark's Gospel: A Good Story?»: *Journal of Biblical Literature* 123 (2004) 495-507.

14. M. J. Kok, *The Gospel in the Margins. The Reception of Mark in the Second Century*, Minneapolis 2015.

benéfico, pues no solo habría evitado la desaparición del evangelio, sino que lo habría mantenido dentro de la gran Iglesia, evitando que grupos heterodoxos se apropiaran de él.

Así pues, salvado de un destino que le abocaba a la desaparición o a la marginación, el Evangelio según Marcos pervivió junto a los otros tres en un discreto segundo plano, esperando a ser redescubierto por los estudiosos y recibir la atención y el lugar que le corresponde. Gracias a este descubrimiento, el Evangelio según Marcos es considerado hoy un texto clave en la historia del cristianismo naciente: un texto situado en la encrucijada entre las tradiciones más antiguas sobre Jesús y la composición de los demás evangelios canónicos; pero también un texto que tiene sus propios méritos literarios y teológicos. De todos estos aspectos quisiera hablar brevemente a continuación, comenzando por su relación con las tradiciones orales sobre Jesús.

2. MARCOS Y LAS TRADICIONES PALESTINENSES SOBRE JESÚS

El redescubrimiento de Marcos como el «primer evangelio» trajo consigo, entre otras cosas, una nueva valoración de las tradiciones sobre Jesús contenidas en él. Si este relato no era un resumen de Mateo y Lucas, sino su fuente, entonces los recuerdos sobre Jesús que contiene procedían de una tradición anterior cuyo origen y valor debían ser determinados por una nueva investigación. Se abrió así un nuevo campo de estudio que tiene como objeto, justamente, identificar estas tradiciones, determinar su naturaleza, averiguar de dónde proceden y cómo llegaron hasta Marcos. Además, se hacía necesario precisar qué uso hizo el evangelista de tales recuerdos en el momento de componer su relato sobre Jesús.

a) *Las tradiciones orales*

En esta investigación hay que partir de un dato fundamental que define el marco en el que deben plantearse las preguntas apenas enunciadas. Este dato clave es el hecho de que el Evangelio según Marcos fue compuesto cuarenta años después de la muerte de Jesús. Aunque algunos han querido situar dicha composición en época más temprana, la mayoría de los estudiosos está de acuerdo en que fue escrito en los primeros años de

la década de los setenta, es decir, inmediatamente después de la guerra de los judíos contra Roma, en el paso de la primera a la segunda generación de discípulos¹⁵. Estos dos hechos son muy significativos, pues indican que debemos situar este evangelio al final de una etapa de gran vitalidad para el movimiento de Jesús en Palestina, en el umbral de una nueva época marcada por el trauma de la guerra, que requería una recuperación creativa de los recuerdos sobre Jesús. El Evangelio según Marcos nació en esta encrucijada y es un testimonio privilegiado de cómo fueron recuperados estos recuerdos.

Los estudios realizados el siglo pasado con ayuda de los métodos histórico críticos nos han permitido distinguir cada vez con mayor precisión entre los elementos tradicionales y redaccionales de los evangelios, es decir, entre los materiales anteriores a Marcos y su labor como autor de la obra final, revelando de esta manera que la mayor parte de sus contenidos proceden de tradiciones anteriores¹⁶. Su autor, en efecto, utilizó diversas tradiciones sobre Jesús que habían sido conservadas y transmitidas por sus discípulos en la región palestinense¹⁷. Esta constatación despertó un gran interés por identificar, clasificar y valorar la fiabilidad de estas tradiciones para conocer mejor el movimiento de Jesús en Palestina después de su muerte y, sobre todo, como vía de acceso al llamado «Jesús histórico». Pero conocer estas tradiciones premarquianas es también crucial para comprender el trabajo redaccional realizado por Marcos.

El primer paso para conocer estas tradiciones consiste en identificarlas, cosa que puede hacerse con relativa facilidad a través de una lectura atenta del evangelio. Gracias a esta lectura, advertimos que las tradiciones utilizadas por Marcos son básicamente de dos tipos: algunas son claramente tradiciones sueltas, mientras que otras habían comenzado a agruparse en colecciones de dichos o relatos similares. Un ejemplo de

15. Los principales argumentos en que se basa esta datación pueden verse más adelante (apartado 5).

16. Una visión equilibrada sobre la combinación de elementos tradicionales con la orientación propia del evangelista puede verse en L. W. Hurtado, «*The Gospel of Mark: Evolutionary or Revolutionary Document?*»: *Journal for the Study of the New Testament* 40 (1990) 15-32.

17. S. Guijarro Oporto, «El contexto palestinense de la tradición sobre Jesús»: *El Olibo* 75 (2012) 5-23.

tradición suelta es el relato de la purificación del leproso en Mc 1, 40-45. Este relato está situado en el centro de un tríptico, que es una composición típicamente marquiiana, y la relación con lo que precede y lo que sigue es artificial¹⁸.

Los ejemplos de tradiciones agrupadas en colecciones son también fácilmente identificables. Observamos, por ejemplo, que las controversias de Jesús con sus adversarios, tanto las que mantiene con los fariseos en Galilea (Mc 2, 1-3, 6), como las que sostiene con diversos interlocutores en Jerusalén (Mc 12, 13-37), aparecen juntas. Lo mismo ocurre con las parábolas que pronuncia junto al lago (Mc 4, 1-34) o con los milagros que realiza después de pronunciarlas (Mc 4, 35-5, 43). Parece poco probable que Jesús se dedicara primero a discutir con sus adversarios, luego a contar parábolas y más tarde a hacer milagros de forma ordenada y sin mezclar una cosa con otra. La forma más sensata de explicar estas agrupaciones internas que vamos encontrando en la lectura del evangelio es suponer que estas pequeñas colecciones existían previamente y que Marcos las incorporó a su relato¹⁹.

Lo más probable es que tanto las tradiciones sueltas como las colecciones y composiciones hayan llegado hasta Marcos a través de la tradición oral, aunque también cabe la posibilidad de que algunas de ellas hubieran sido ya puestas por escrito. En todo caso, estas colecciones escritas conservaban el estilo y el sabor de la tradición oral, pues aún no se había dado un proceso de composición literaria semejante al que realizó Marcos. Podemos considerar, por tanto, que la tradición anterior a Marcos fue básicamente una tradición oral.

Estas tradiciones orales se conservaron y transmitieron en contextos diferentes. Los estudiosos de la llamada «Escuela de la historia de las formas», que fueron quienes descubrieron su importancia, pensaban que habían sido conservadas, transmitidas y, a veces, inventadas en los distintos contextos de la vida comunitaria, que ellos identificaban con

18. Esta observación se puede confirmar externamente, pues un antiguo papiro perteneciente tal vez a un evangelio perdido, el llamado *Papiro Egerton 2*, contiene este mismo relato como tradición independiente; véase A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid 1999, 94.

19. Acerca de las agrupaciones pre-marcianas, continúa siendo un referente de obligada lectura el estudio realizado por H. W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, Göttingen 1971.

la predicación, la catequesis y la celebración²⁰. Todos esos contextos fueron importantes, pero hoy sabemos que no todos los grupos de discípulos de la primera generación tenían una organización tan compleja como la que ellos presuponían. Por otro lado, los estudios sobre la oralidad en diversas culturas, particularmente de Oriente Medio, han mostrado que las tradiciones orales se transmitieron en diversos grupos de discípulos, que tenían sensibilidades distintas y que estaban organizados de formas diferentes²¹. Esto significa que cada uno de ellos conservó un tipo de tradiciones y que utilizó mecanismos diferentes para transmitirlos.

b) *Diversos tipos de tradiciones*

La identificación de estos diversos grupos en los que se transmitieron las tradiciones sobre Jesús no es tarea fácil. El grupo de discípulos de la primera generación que mejor conocemos es el formado en torno a Pablo, pero a juzgar por sus cartas entre ellos no se transmitieron muchas tradiciones sobre las acciones y palabras de Jesús²². Sí lo hicieron, en cambio, los discípulos de Jesús en Palestina, que era donde dichas tradiciones habían nacido y donde se daban las condiciones más favorables para su transmisión oral.

Ahora bien, acerca de estos grupos tan sólo contamos con informaciones indirectas que podemos deducir, precisamente, de las composiciones y agrupaciones anteriores a los evangelios. En ellas encontramos indicios que nos permiten identificar tres formas de seguimiento de Jesús en Palestina durante la primera generación: el de sus «seguidores galileos»; el de sus «discípulos galileos» y el de la «comunidad de Je-

20. La localización de las tradiciones en su contexto vital (*Sitz im Leben*) es uno de los principales presupuestos de esta escuela; véase R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*.

21. En los inicios de estos estudios fue muy influyente el estudio de Kenneth Bailey sobre la tradición oral en Oriente Medio y los evangelios: K. E. Bailey, «*Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels*»: *Asia Journal of Theology* 5 (1991) 34-54. Una visión más complexiva en W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Paul, and Q*, Bloomington 1997.

22. A diferencia de los evangelios, las cartas de Pablo contienen muy pocos dichos y noticias sobre el Jesús terreno, lo cual subraya la importancia de los evangelios para recuperar la historia de Jesús: S. Guijarro Oporto, «El Jesús de Pablo. Una aportación desde las ciencias sociales»: *Salmanticensis* 57 (2010) 415-435.

rusalén»²³. En cada uno de estos grupos se transmitieron de forma peculiar diversas tradiciones sobre Jesús, que más tarde Marcos reunió en su relato.

El grupo de los «seguidores galileos» estaba formado por antiguos simpatizantes, que pertenecían en su mayoría al estrato social más popular, el de los campesinos. En los evangelios están representados por la «gente» o las «multitudes» que buscan a Jesús para escuchar sus enseñanzas o para solicitar de él algún beneficio. Después de la muerte de Jesús, estos seguidores no crearon nuevas estructuras sociales, sino que se mantuvieron integrados en sus anteriores grupos de pertenencia (la familia y la aldea). Entre ellos se conservaba el recuerdo de que Jesús había anunciado y hecho presente el reinado de Dios. Estos recuerdos se transmitieron como una «tradicón popular», que daba mucha importancia a los milagros. De ella proceden, probablemente, una buena parte de las sanaciones, exorcismos y otras acciones portentosas que recoge Marcos, aunque no sin ciertas reservas, como se advierte en los diversos mandatos de no difundir algunos de ellos (Mc 1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26). A esta tradición popular pertenecen también los recuerdos en los que se relaciona a Jesús o a Juan Bautista con la figura del profeta Elías, cuyos milagros se parecen a los que se contaban de Jesús (Mc 1, 6.19-20; 6, 14-16.35-44)²⁴.

El segundo grupo, el de los «discípulos galileos» de Jesús, estaba formado por antiguos seguidores que habían estado estrechamente vinculados a él, es decir, por el grupo de sus discípulos más cercanos, que lo seguían a todas partes y recibieron de él una enseñanza particular. Después de la muerte de Jesús, estos discípulos, junto con las familias que les habían ofrecido apoyo a ellos y a Jesús durante su actividad pública, formaron grupos más organizados. Ellos conservaron, sobre todo, la «tradicón discipular» de los dichos de Jesús (dichos, parábolas, anécdotas y controversias), en los que se encuentran las claves para

23. La distinción entre los diversos tipos de tradiciones utilizadas por Marcos sigue la propuesta de G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1997, 263-265. La identificación de los diversos grupos en que se transmitieron, en S. Guijarro Oporto, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella 2007, 11-34 y 227-252.

24. S. Guijarro Oporto, «Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el evangelio de Marcos»: *Salmanticensis* 54 (2007) 241-265.

definir su identidad como grupo y para orientar su comportamiento²⁵. Estas tradiciones se transmitieron de manera informalmente controlada, es decir, en el seno de estos grupos de discípulos que controlaban la fidelidad de la transmisión. Marcos asumió esta tradición al integrar en su relato las enseñanzas de Jesús, sus parábolas (Mc 4, 1-34), las anécdotas sobre él y las controversias con sus adversarios (Mc 2, 1-3, 6), pero lo hizo también de una forma crítica, tal como se advierte en su manera de presentar a los Doce, que son los principales representantes de este grupo.

Finalmente, el grupo reunido en torno a la «comunidad de Jerusalén», sobre todo en el periodo en que ésta estuvo bajo la guía de Santiago (43-62 d.C.), estaba formado por antiguos seguidores de Jesús vinculados al judaísmo. A este grupo debemos algunas de las «tradiciones comunitarias», que se transmitieron de manera formalmente controlada, es decir con ayuda de estructuras sociales muy definidas que garantizaban la fidelidad de dicha transmisión, como corresponde a una comunidad más organizada. Es muy probable que en este contexto se haya transmitido el relato de la pasión en el que Marcos se inspiró para componer su vida de Jesús. A estos recuerdos formalmente controlados pertenecen también algunas tradiciones helenísticas, que también Pablo conoció e incorporó en sus cartas²⁶.

La identificación de estos tres grupos de seguidores y de los tres tipos de tradiciones que conservaron y transmitieron no agota la riqueza de los recuerdos sobre Jesús recogidos por Marcos, pero ofrece un marco para situar la mayoría de ellas. Con todo, para tener una visión más completa de lo que implicó este proceso de fijación y transmisión de la memoria de Jesús, es necesario añadir que Marcos no incorporó a su evangelio algunas tradiciones que circulaban en su entorno. El dato más significativo respecto a esta cuestión nos lo ofrece la tradición de los dichos de Jesús que Mateo y Lucas incorporaron a sus respectivos

25. G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico*, 129-140.

26. Ello explicaría las conexiones entre el Evangelio de Marcos y las cartas paulinas. En los últimos años, sin embargo, un número creciente de estudiosos ve en estas conexiones el reflejo de una relación más directa: M. Pérez i Díaz, *¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo? La teología paulina del evangelio de Marcos*, Estella 2022; C. Gil Arbiol, «Otros Doce. Los personajes secundarios como creyentes paulinos en el Evangelio de Marcos»: *Estudios Eclesiásticos* 96 (2022) 533-570.

evangelios. Con independencia de lo que se piense acerca del proceso de codificación de esta tradición en una composición oral o en un texto escrito (el llamado «Documento Q», del que hemos hablado más arriba), resulta evidente que los dichos y anécdotas de la vida pública de Jesús conservados en esta tradición estaban muy difundidos y eran conocidos en el entorno en que se compuso el Evangelio de Marcos²⁷. Por alguna razón que es difícil de precisar, su autor decidió no incorporarlos a su relato. Este hecho constituye todavía hoy un enigma, aunque la prevención que el narrador de Marcos muestra a veces ante la posibilidad de que algunas acciones o palabras de Jesús puedan difundirse de forma indiscriminada podría ayudar a entender por qué decidió no incorporar a su relato algunas de estas tradiciones, que seguramente conocería.

En todo caso, podemos afirmar que el autor del Evangelio según Marcos tuvo acceso a diversas formas de la tradición sobre Jesús que se habían conservado y transmitido en diferentes grupos de discípulos asentados en Galilea y en Judea, donde se había desarrollado la actividad de Jesús. Esta observación es interesante a la hora de precisar el lugar de composición del evangelio. Durante mucho tiempo se pensó –y no son pocos los que lo siguen pensando aún– que este evangelio había sido compuesto en Roma, pero cada vez tenemos argumentos más convincentes para afirmar que fue compuesto cerca de Palestina, tal vez en la región de Siria²⁸. Esta región tenía estrechos lazos culturales y comerciales con Galilea y era lugar de paso entre Judea y Siria, lo cual explicaría bien que el autor del Evangelio de Marcos conociera tanto las tradiciones populares y discipulares de Galilea, como las comunitarias de Jerusalén.

Después de la guerra judeo-romana y de la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 d.C. la situación de Palestina cambió drásticamente y los grupos de discípulos de Jesús asentados en ella se disper-

27. La mayoría de estos dichos y anécdotas se encuentran también en el *Evangelio de Tomás*. Por esa razón, en la edición crítica de Q, junto a la versión mateana y lucana de los dichos aparece una columna con el texto de Q: J. M. Robinson et al. (eds.), *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Minneapolis 2000.

28. Véase al trabajo pionero de J. Marcus, «The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark»: *Journal of Biblical Literature* 111 (1992) 441-462, cuyas observaciones han sido confirmadas en estudios posteriores: S. Guijarro, *The Gospel of Mark in Context*, 24-29.

saron, desapareciendo así las condiciones para la transmisión oral de los recuerdos sobre él. Uno de los méritos de Marcos consiste en haber conservado dichos recuerdos. Otro no menos importante fue el haberlas articulado para componer, a partir de ellas, un relato coherente. Esta última apreciación nos invita a examinar ahora con algún detalle cómo lo hizo, es decir, cómo compuso su evangelio a partir de las diversas tradiciones transmitidas en Palestina.

3. LA COMPOSICIÓN DEL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

Si comparamos las colecciones y composiciones que recogen las antiguas tradiciones sobre Jesús con el Evangelio de Marcos, advertiremos en seguida que entre unas y otro hay dos diferencias fundamentales. La primera es que ninguna de las tradiciones anteriores incluía el conjunto de la vida de Jesús, como hace Marcos, sino que se centraban en aspectos parciales como sus milagros, sus parábolas, sus controversias o su pasión. La segunda consiste en que este evangelio es un relato, mientras que ninguna de estas colecciones y composiciones, a excepción del relato de la pasión, tenía forma narrativa²⁹.

La originalidad de Marcos consistió en crear, a partir de estas tradiciones, un relato en que los diversos episodios formaban parte de una trama más compleja, y en haberlo hecho adoptando un modelo literario conocido en su entorno: la biografía. Dicho de otra forma, la originalidad de Marcos consistió en haber compuesto la primera «vida de Jesús». En los párrafos que siguen trataremos de identificar algunos indicios que revelan cómo dio forma a su relato y qué tipo de biografía compuso Marcos.

a) *La articulación de las tradiciones sobre Jesús en forma de relato*

En la tarea de elaborar un relato coherente sobre Jesús a partir de las tradiciones ya existentes, Marcos pudo haberse inspirado en dos modelos que ya existían y que él combinó magistralmente. El primero lo encontró en un esquema tradicional que le permitía reunir en una compo-

29. Es cierto que los relatos de milagro y las anécdotas contienen algunos elementos narrativos, pero refieren episodios puntuales débilmente conectados entre sí.

sición unitaria la mayor parte de las tradiciones precedentes. El segundo modelo lo encontró en el único recuerdo sobre Jesús que había adquirido previamente forma narrativa: el relato de la pasión.

En las primeras comunidades y grupos cristianos circulaban breves resúmenes que incluían los episodios y momentos más significativos de la actuación de Jesús en un esquema temporal. El libro de los Hechos contiene varias versiones ligeramente diferentes de uno de estos resúmenes, en el que la actividad de Jesús se situaba en un marco temporal que comenzaba con la predicación del Bautista y terminaba con su exaltación como juez:

Ya conocéis lo que ha ocurrido en el país de los judíos, comenzando por Galilea, después del bautismo predicado por Juan. Me refiero a Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió con Espíritu Santo y poder. El pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el demonio, porque Dios estaba con él. Nosotros somos testigos de todo lo que hizo en el país de los judíos y en Jerusalén. A él, a quien mataron colgándolo de un madero, Dios lo resucitó al tercer día y le concedió que se manifestase, no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos. El nos mandó predicar al pueblo y dar testimonio de que Dios lo ha constituido juez de vivos y muertos (Hch 10, 37-42).

En este resumen, la muerte y resurrección de Jesús ocupan un lugar central, lo mismo que en la antigua fórmula de fe recibida y transmitida por Pablo (1 Cor 15, 3-5)³⁰. Sin embargo, el autor del Evangelio según Marcos no se inspiró en este resumen. De haberlo hecho habría narrado las apariciones del resucitado, que ocupan en él un lugar muy relevante. Debió inspirarse, más bien, en otro muy parecido a este, que también circulaba entre los primeros grupos cristianos. Dicho resumen comenzaba, como el anterior, con la predicación de Juan Bautista, pero concluía con la venida de Jesús como Hijo del hombre al final de los tiempos, y en él se daba mucha menos importancia a la muerte y resurrección de Jesús.

De este segundo esquema no ha llegado hasta nosotros una formulación resumida como la que encontramos en el libro de los Hechos, pero

30. C. H. Dood, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974, hace un estudio detallado de este esquema temporal, que relaciona con el *kerygma* paulino con buenos argumentos.

sí dos composiciones que se inspiraron en él: el Documento Q y los trece primeros capítulos del Evangelio de Marcos. En efecto, tanto Q como Mc 1–13 comienzan con la presentación del Bautista, a la que siguen el bautismo y las tentaciones de Jesús (Q 3, 2b–4, 14 = Mc 1, 1–13), y terminan con un discurso de Jesús sobre la venida del Hijo del hombre (Q 17, 23–22, 30 = Mc 13)³¹. Esta coincidencia es sorprendente, porque estas dos composiciones son muy diferentes entre sí, tanto por el género literario dominante (narrativo en Marcos y discursivo en Q), como por el tipo de tradiciones que recogen.

Es muy probable, por consiguiente, que Marcos se sirviera de este esquema temporal tradicional para componer los trece primeros capítulos de su evangelio. Este esquema le permitió articular narrativamente diversas tradiciones populares, discipulares y comunitarias. Para cohesionar esta variedad de recuerdos que entonces tenían la forma de breves composiciones sueltas (una parábola, un milagro, una anécdota, etc.) o estaban integradas en pequeñas colecciones o composiciones (una colección de controversias, una jornada en la vida de Jesús, etc.), Marcos se sirvió de algunos recursos sencillos, pero muy eficaces, que le permitieron componer una narración seguida centrada en la actividad pública de Jesús.

El más sencillo de estos recursos son las suturas redaccionales, es decir, las breves transiciones que unen una escena con otra (Mc 2, 1: «Entró de nuevo en Cafarnaún»). Otro, algo más complejo, consistió en combinar diversas tradiciones en forma de trípticos o inserciones literarias (a–b–a'), de modo que estas se interpretaran mutuamente (Mc 3, 20–35: sus parientes le buscan – discusión con los fariseos – sus parientes le buscan)³². Por último, Marcos cohesionó su relato insertando en él diversos sumarios, es decir, breves resúmenes de las acciones de Jesús que contribuyen a amplificar los pocos episodios concretos que tomó de la tradición oral (Mc 1, 39: «E iba predicando por las sinagogas de ellos por toda Galilea y expulsando demonios»). Estos recursos literarios no

31. Sobre este esquema común a Mc 1–13 y a Q, véase J. Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen 1997, 436–458.

32. J. R. Edwards, «Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives»: *Novum Testamentum* 31 (1989) 193–216.

solo revelan cómo construyó su relato, sino que también contienen algunas claves para identificar sus principales acentos teológicos.

El segundo modelo en que parece haberse inspirado Marcos para componer su obra fue el relato de la pasión, la composición narrativa más antigua del cristianismo naciente y la única de este género que conoció Marcos. Un análisis redaccional minucioso de los tres últimos capítulos de su evangelio (Mc 14–16) permite identificar detrás de ellos un relato más antiguo que posee todos los rasgos característicos de una narración: un marco espacio-temporal preciso, unos personajes bien caracterizados y una trama que relaciona de forma articulada los diversos episodios referidos³³. Este relato, que poseía una verdadera trama narrativa pudo haber servido de modelo a Marcos en el momento de componer su relato sobre Jesús. Un indicio de ello es la importancia que le otorga desde el punto de vista literario y teológico en el conjunto de su obra. En este sentido es verdadera la famosa afirmación de Martin Kähler, según la cual los evangelios pueden ser definidos como «un relato de la pasión con un amplio prólogo»³⁴.

Marcos fundió con gran maestría las tradiciones reunidas en los primeros trece capítulos con el relato de la pasión. De este modo, el relato menos articulado de los trece primeros capítulos se integró dentro de un verdadero marco narrativo. Esta fusión de los dos grandes bloques del evangelio se advierte al observar las referencias cruzadas que el evangelista introdujo en ellos³⁵.

Observamos, en primer lugar, que en los trece primeros capítulos (Mc 1–13) se han introducido referencias explícitas al relato de la pa-

33. La existencia de este relato ha sido intuida por muchos, aunque su reconstrucción precisa está siendo muy discutida: M. L. Soards, «Appendix IX: The Question of a Pre-markan Passion Narrative», en R. E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York 1994, 1492-1524; véase asimismo la reconstrucción que propuse en «El relato premarcano de la Pasión y la historia del cristianismo naciente»: *Salmanticensis* 50 (2003) 345-388. Quienes no admiten la existencia de este relato premarquiano de la pasión consideran que fue el propio evangelista quien compuso esta parte de su relato; véase L. E. Vaage, *Trauma – Erzählung – Befreiung: Das Markusevangelium aus amerikanischer Perspektive*, Ostfildern 2017, 75-123.

34. M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Neu herausgegeben E. Wolf), München 1953, 60.

35. He expuesto con más detalle estas relaciones en S. Guijarro, *The Gospel of Mark in Context*, 11-17.

sión para crear una tensión narrativa y vincularlos con los capítulos finales (Mc 14–16). La conclusión de las controversias galileas: «En cuanto salieron, los fariseos se confabularon con los herodianos para planear el modo de acabar con él» (Mc 3, 6) resulta desmedida y, de hecho, no formaba parte de la colección que utilizó Marcos, sino que fue añadida por él para hacer presente la pasión de Jesús en el momento del primer enfrentamiento con sus adversarios. Más adelante, en la segunda parte del relato marquiano, los «anuncios de la pasión» anticipan los momentos principales de la misma (véase, por ejemplo, Mc 10, 32-34). La futura pasión de Jesús se anticipa también en la forma de presentar la entrega de Juan Bautista (Mc 1, 14) y su posterior pasión (Mc 6, 17-29; Mc 9, 11-13), que prefigura la de Jesús. Marcos utiliza en estos pasajes una terminología característica del relato de la pasión, lo mismo que en la caracterización de Judas (Mc 3, 19: «el que lo entregó») y en el anuncio de la pasión de los discípulos (Mc 13, 9-13: «os entregarán...»).

Todas estas referencias confirman que Marcos tuvo un especial interés en vincular los trece primeros capítulos de su evangelio con el relato de la pasión, anticipando con diversas alusiones lo que después se narra con más detalle. Esta misma intención es la que le movió a introducir en dicho relato una serie de añadidos que retomaban temas narrativos o teológicos esbozados en los primeros trece capítulos.

Dos de estos añadidos vinculan la pasión de Jesús con el principal escenario de su actividad: la promesa de un reencuentro en Galilea después de la resurrección (Mc 14, 28) y el encargo de volver a Galilea para ver allí a Jesús (Mc 16, 7). Por otro lado, Marcos conecta el relato de pasión con la actividad de Jesús introduciendo en este último a los escribas, que son sus principales adversarios en la narración precedente (Mc 14, 1.43.53; 15, 1.31). En el relato de la pasión, Marcos ha subrayado también la presentación negativa de los Doce iniciada en los capítulos precedentes (Mc 14, 3-10; 14, 11-12; 14, 32-42). Además, para subrayar su incomprensión y su fracaso ha incluido una serie de personajes secundarios que se comportan como verdaderos discípulos. Estos personajes comienzan a aparecer ya en Mc 1–13, pero en el relato de la pasión son más visibles. Todos ellos encarnan actitudes propias del discípulo, que contrastan con el abandono, la traición y la negación que caracterizan a los Doce en este momento decisivo: una mujer anónima,

que unge a Jesús en casa de Simón (Mc 14, 8); Simón de Cirene, que toma sobre sí la cruz de Jesús (Mc 15, 21); el centurión, que le reconoce como Hijo de Dios en la cruz (Mc 15, 39); José de Arimatea, que espera la irrupción del reinado de Dios (Mc 15, 42-47); y las mujeres, que presencian su sepultura y reciben el anuncio de su resurrección (Mc 15, 40-41; 16, 1-8)³⁶.

Finalmente, en el relato de la pasión culmina la presentación de Jesús iniciada de forma oculta y enigmática en los capítulos precedentes. El momento clave de esta revelación es su comparecencia ante el Sumo Sacerdote. En ella Jesús responde a la segunda pregunta, que se refiere a su identidad, reconociendo que él es «el Mesías Hijo del Bendito» (Mc 14, 61). Ahora bien, esta segunda pregunta no formaba parte del relato tradicional de la pasión, que sólo contenía la acusación de haber anunciado la destrucción del templo (Mc 14, 57-58). En este momento, lo mismo que en la confesión del centurión ante la cruz, que también fue introducida por Marcos (Mc 15, 39: «Hijo de Dios»), se revela que la condición de Jesús como Mesías Hijo de Dios es inseparable de su pasión y muerte. Marcos devela así el secreto sobre la verdadera identidad de Jesús que ha dominado los capítulos precedentes (Mc 8, 30) y entrelaza la presentación que hace de él durante su ministerio público con el relato de su pasión³⁷.

El resultado de este trabajo redaccional de Marcos es una obra coherente que posee una personalidad propia desde el punto de vista literario y teológico. Este es un aspecto que han subrayado recientemente los estudios narrativos sobre Marcos, mostrando de manera convincente que este evangelio, tal como ha llegado hasta nosotros, posee los rasgos propios de un auténtico relato³⁸.

36. S. Guijarro, *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos*, Salamanca 2015, 85-107.

37. El llamado «secreto mesiánico» es uno de los rasgos más característicos de la presentación de Jesús en Marcos. A través de este recurso el evangelista trata de precisar en qué sentido puede decirse que Jesús es Mesías. Lo interesante, desde el punto de vista de la composición del evangelio, es que este motivo propio del redactor sirve para vincular estrechamente la manifestación de Jesús en los primeros trece capítulos con su revelación en el relato de la pasión. Sobre la función cristológica del secreto en Marcos, véase W. R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge 1999, 41-54.

38. El primer trabajo que propuso una lectura del Evangelio de Marcos utilizando los recursos del análisis narrativo fue el fruto de una colaboración entre un estudioso de Nuevo

Así pues, el primer mérito de Marcos consistió en elaborar un relato sobre Jesús a partir de las tradiciones precedentes. El segundo, como veremos a continuación, fue el haber configurado dicho relato de acuerdo con un molde literario conocido en su entorno, que tendrá una gran fortuna en el cristianismo naciente: la biografía.

b) *La composición de la primera biografía de Jesús*

El evangelio de Marcos se ajusta a las indicaciones que daban los maestros de retórica contemporáneos sobre cómo debía componerse una *diegesis*, es decir, un relato. Ahora bien, el relato era un género literario muy amplio y flexible y por ello cabe preguntarse si se trata de un tipo de relato particular. Esta pregunta nos introduce en una problemática que ha sido objeto de debate desde los comienzos de la investigación crítica sobre los evangelios: el de su género literario³⁹.

Los estudiosos de los evangelios en general y de Marcos en particular han aportado varias soluciones a este problema, pero aquí nos detendremos en las dos más importantes. La primera de ellas sostiene que los evangelios constituyen un género literario peculiar creado por los primeros cristianos. La segunda, sin embargo, defiende que siguen el modelo de las biografías antiguas. La afirmación de que los evangelios constituyen un género literario peculiar está muy vinculada a la convicción de que eran composiciones menores y no eran, por tanto, asimilables ni comparables a las obras literarias de la época. Según esta opinión, los evangelios serían una especie de *kerygma* narrado, cuya principal intención habría sido exponer narrativamente los contenidos fundamentales de la predicación. Por su parte, la afirmación de que los evangelios siguen el modelo de las biografías antiguas se fundamenta

Testamento (David Rhoads) y un profesor de literatura inglesa (Donald Michie): D. M. Rhoads - D. Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982. Este libro pionero, del que se hicieron dos ediciones en las que se revisaron y completaron algunos aspectos, contribuyó decisivamente a una valoración del Evangelio de Marcos desde el punto de vista literario. Sobre el impacto de esta obra en la investigación posterior, véase K. R. Iverson - Ch. W. Skinner, *Mark as Story: Retrospect*, Atlanta 2011. La tercera edición de esta obra está disponible en español: D. Rhoads - J. Dewey - D. Michie, *El Evangelio de Marcos como relato*, Salamanca 2020.

39. Una panorámica actualizada de esta discusión puede verse en H. K. Bond, *The First Biography of Jesus. Genre and Meaning in Mark's Gospel*, Grand Rapids 2020, 15-37.

en una comparación con este tipo peculiar de relato, que en la literatura griega recibía el nombre de *bios* y en la latina era denominado *vita*⁴⁰.

Las biografías antiguas eran relatos breves compuestos a base de anécdotas que ponían de manifiesto el honor del protagonista. Solían comenzar informando acerca de sus antepasados y educación, luego se exponían sus acciones memorables y se elogiaban sus virtudes y, finalmente, se narraba su muerte y las consecuencias de la misma. A medida que se estudian estas biografías y se descubre la variedad de formas que podían adquirir, se impone la convicción de que Marcos se inspiró en este modelo para componer su relato sobre Jesús. Es interesante observar que fue el primero que utilizó este molde literario, pues, aunque la tendencia hacia el género biográfico es ya perceptible en el Documento Q, que incluye numerosas anécdotas sobre él y el relato de las tentaciones⁴¹, el mérito de haber compuesto la primera biografía de Jesús corresponde a Marcos⁴².

En el proceso de componer una «vida de Jesús», la incorporación del relato de la pasión fue un paso decisivo, pues aportaba una información muy importante para las antiguas biografías: el relato de las circunstancias de la muerte de Jesús (pasión) y de sus consecuencias (resurrección). El esquema tradicional que Marcos siguió al componer los trece primeros capítulos de su obra estaba centrado en las dos venidas de Jesús. Esta orientación, sin embargo, no era muy útil para elaborar una biografía, pues en ella no aparecía un dato fundamental de cualquier relato biográfico: la muerte del protagonista. La incorporación del relato de la pasión propició la fusión del esquema temporal tradicional con el esquema temporal propio de las biografías, que situaba la actividad del protagonista entre su nacimiento y su muerte. Con la introducción del esquema biográfico, las palabras y las acciones del Jesús terreno quedaban

40. El estudio más influyente en este sentido ha sido el de R. A. Burridge, *What are the Gospels. A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992. Véase también el análisis más extenso y detallado de D. Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen 1997. Recientemente, C. S. Keener, *Christobiography: Memories, History, and the Reliability of the Gospels*, Grand Rapids 2019, ha señalado algunas de las implicaciones de esta conclusión de los estudios exegéticos para la lectura de los evangelios.

41. S. Guijarro, *Los dichos de Jesús*, 79-84.

42. En todo caso, la suya es la primera biografía de Jesús que conocemos: H. K. Bond, *The First Biography of Jesus*, 253-255.

situadas en el pasado. Su muerte y resurrección introducía un corte que las situaba en una época distinta. Aparece así en el horizonte de la tradición sobre Jesús la categoría del recuerdo, como evocación de un pasado significativo para el presente. Esta categoría es clave en la biografía de Jesús compuesta por Marcos y lo será en las de Mateo, Lucas y Juan, que siguieron su modelo.

La composición del evangelio de Marcos supuso, por tanto, un avance decisivo en la configuración de la tradición sobre Jesús. Logró situar las composiciones sueltas y las colecciones precedentes en un marco temporal y geográfico que les confería unidad, y situó el conjunto en un esquema biográfico que daba una personalidad propia a su obra.

A pesar de todo, el resultado de su intento fue limitado. Esta limitación es especialmente visible en el comienzo de su relato, donde Marcos parece no seguir el modelo de las biografías antiguas. Según la preceptiva de la época, las biografías debían comenzar narrando la infancia y la educación del protagonista para mostrar que procedían de una estirpe honorable, que habían nacido en un lugar renombrado y que habían recibido una educación adecuada. Marcos, sin embargo, comienza su relato con la presentación de un Jesús ya adulto que acude al bautismo de Juan (Mc 1, 9). A pesar de ello, no renunció a este objetivo tan importante de las biografías antiguas, sino que lo logró presentando a Jesús como Hijo de Dios, que había sido anunciado en los oráculos proféticos y que había experimentado un proceso de iniciación bajo la guía de un gran profeta (Mc 1, 9-13), mostrando así que el honor de Jesús no procede de su ascendencia humana, sino de su relación con Dios⁴³. Algunos años más tarde, Mateo y Lucas vieron la necesidad de ajustar su relato al modelo común de las biografías e incluyeron una narración sobre la infancia de Jesús (Mt 1-2; Lc 1-2)⁴⁴.

Estas observaciones sobre el género literario de Marcos ponen de manifiesto que la actividad redaccional llevada a cabo por su autor para ensamblar el relato de la actividad de Jesús (Mc 1-13) con el relato de su

43. La peculiar presentación de Jesús en Marcos no es un obstáculo para afirmar que se trata de una biografía: S. Guijarro, *The Gospel of Mark in Context*, 31-49.

44. Jerome Neyrey ha estudiado los comienzos de Mateo y de Lucas, mostrando que ambos se ajustan a los cánones retóricos de las antiguas biografías: *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Salamanca 2005, 143-166; *An Encomium for Jesus. Luke, Rhetoric, and the Story of Jesus*, Sheffield 2020, 18-28.

pasión (Mc 14–16) no tuvieron sólo como objetivo dar una mayor unidad literaria al conjunto de su obra, sino incorporar las tradiciones sobre Jesús a un molde literario bien conocido en la literatura de entonces: la biografía (*bios/vita*). La adopción a este nuevo género literario tuvo importantes implicaciones teológicas.

En la tradición precedente, la atención se centraba en aspectos parciales de la actividad de Jesús: sus enseñanzas, sus acciones, su pasión; y esta concentración en aspectos parciales daba como resultado visiones fragmentadas de él. En el relato de Marcos, sin embargo, todo el interés se centra en la «persona» de Jesús. Esto no significa que la tradición precedente no estuviera interesada en Jesús⁴⁵. Se trata de un cambio de acento, que será decisivo en el desarrollo de la cristología, pues las biografías antiguas tenían como principal objetivo ensalzar el honor de sus protagonistas. Lo importante no eran sus acciones o sus enseñanzas, sino la persona, su carácter, su honor. Por esta razón, tanto en las biografías antiguas como en el evangelio de Marcos se advierte un especial interés por caracterizar al protagonista⁴⁶.

El género biográfico permitía, en efecto, una caracterización más precisa y compleja de los personajes, lo cual, a su vez, facilitaba la expresión de la fe en Jesús y la presentación de modelos a imitar⁴⁷. Estos dos aspectos

45. Tal interés, de hecho, está presente desde el comienzo y se hace evidente en cada una de las etapas de la transmisión de los recuerdos sobre Jesús; véase S. Guijarro Oporto, «La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús»: *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 287-308.

46. R. A. Burridge, «Gospel Genre, Christological Controversy and the Absence of Rabbinic Biography: Some Implications of the Biographical Hypothesis», en D. G. Horrell - C. M. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy and Community. New Testament Essays in Honor of David R. Catchpole*, Leiden 2000, 137-156, ha mostrado la relevancia teológica que tiene la adopción del género literario biográfico. Burridge observa que, aunque al nivel de la tradición oral existen bastantes semejanzas entre las tradiciones rabínicas y las tradiciones sobre Jesús, las primeras no dieron lugar a biografías, mientras que las segundas sí, lo cual se debe a que, mientras en la tradición rabínica el centro lo ocupa la *Torah*, en la tradición cristiana el centro es la persona de Jesús.

47. Al componer una «vida de Jesús», Marcos creó las condiciones para construir la «identidad narrativa» de su protagonista. Paul Ricoeur («L'identité personel et l'identité narrative», en Idem, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 137-166) ha mostrado que el relato tiene una función determinante en el proceso de construcción de la identidad personal, y esto es precisamente lo que hace el relato de Marcos: S. Guijarro, *Los evangelios: memoria, biografía, Escritura*, Salamanca 2012, 61-65. Por otro lado, la composición de un relato biográfico resultó un medio eficaz para proponer modelos a imitar: D. B. Capes, «*Imitatio Christi* and the Gospel Genre»: *Bulletin for Biblical Research* 13 (2003) 1-19.

tos constituyen la principal novedad teológica de Marcos con respecto a las composiciones precedentes. Este evangelio es, en efecto, el primero que presenta a Jesús como un personaje complejo, que se va escondiendo y manifestando a lo largo del relato hasta llegar a la revelación abierta de su verdadera identidad, la cual, paradójicamente, tiene que ver con la cruz. La presentación de los discípulos ocupa también un lugar importante en el relato de Marcos. Son también personajes complejos, que primero siguen incondicionalmente a Jesús y luego le abandonan⁴⁸. Esta presentación de Jesús y de los discípulos, que constituye el eje narrativo y teológico del Evangelio de Marcos, no habría sido posible si su autor no hubiera articulado la tradición precedente en forma de relato y si este relato no hubiera adoptado la forma de una biografía.

La innovación de Marcos tuvo una enorme fortuna, pues determinó de manera decisiva la forma en que la iglesia apostólica recibió la tradición sobre Jesús. De hecho, la tradición normativa sobre Jesús, es decir, la que fue recogida en el canon del Nuevo Testamento, ha llegado hasta nosotros a través de cuatro relatos, dos de los cuales dependen directamente de Marcos. En efecto, el ejemplo de Marcos fue seguido por Mateo y por Lucas, que de forma independiente emprendieron la tarea de reelaborar su «vida» de Jesús con el objeto de completarla, ajustarla mejor al modelo de las biografías helenísticas y adaptar su mensaje a la situación de sus destinatarios. El relato de Marcos sirvió también de inspiración al autor del Evangelio según Juan, el cual compuso una obra diferente usando el mismo modelo biográfico⁴⁹.

c) *Una «buena historia»*

En el inicio de mi discurso, al hablar de la azarosa historia del Evangelio según Marcos, he mencionado un dato que parece no encajar con lo que acabo de afirmar sobre el papel que tuvo este relato en la composición de los otros tres evangelios canónicos. El hecho de que apenas

48. Sobre la caracterización de los personajes en Marcos, véase Rhoads - Dewey - Michie, *Marcos como relato*, 136-186.

49. C. Keith, *The Gospel as Manuscript. An Early History of the Jesus Tradition as Material Artifact*, Oxford 2020, 100-160, define este fenómeno como un proceso de «textualización competitiva». En términos literarios podría describirse como un proceso de «reescritura», una práctica que era común en el contexto literario de la época: S. Guijarro, *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2021, 214-221.

hayan llegado hasta nosotros manuscritos de Marcos procedentes de los primeros siglos indica, en efecto, que este evangelio dejó de copiarse y estuvo a punto de desaparecer. Señalaba entonces que la dinámica de la composición de obras de este tipo en el mundo antiguo favorecía la pervivencia de las reescrituras más exitosas –en este caso, del Evangelio según Lucas y, sobre todo, del Evangelio según Mateo– mientras que las versiones precedentes solían desaparecer. En un escenario como este, lo verdaderamente llamativo es que, habiendo tenido un desarrollo tan notable, la obra de Marcos haya pervivido. Una razón de esta pervivencia es, como indicaba ya entonces, que el relato de Marcos es una «buena historia»⁵⁰. Esto es, precisamente, lo que han puesto de manifiesto los estudios narrativos. Es elocuente, en este sentido, el testimonio de Donald Michie, uno de los primeros que se acercó al relato marquiano desde la orilla de la crítica narrativa, el cual recuerda así su primer encuentro con el texto del evangelio y el resultado de posteriores lecturas:

Al principio no pensé que la Biblia fuera especialmente adecuada para un análisis literario. Yo me había formado en el formalismo, y mi especialidad era la interpretación de un relato, una novela o una pieza teatral como un universo cerrado. Sin embargo, cuando comencé a trabajar en el Evangelio de Marcos la noche anterior a la clase, quedé admirado. Me fascinó la unidad y la coherencia de Marcos cuando percibí esquemas, motivos y conexiones en el texto; cómo los personajes de Jesús y de los discípulos se iban revelando gradualmente a través de lo que dicen, lo que hacen y lo que el autor y otros personajes dicen sobre ellos, positiva o negativamente. Le dije a David (Rhoads) que pasó la noche entera leyendo e interpretando el texto. No podía dejarlo. No cesaba de decirme a mí mismo: «Este tipo es un genio». Después de todo mi trabajo con Marcos a lo largo de estos años, considero que es, probablemente, la historia más compacta de cuantas he leído⁵¹.

La «vida de Jesús» compuesta por Marcos es, en muchos sentidos, una obra genial. Aunque no se ajusta al modelo de las «biografías cívicas» y su estilo literario es elemental, su calidad narrativa, su tono popular y su profundidad teológica la convierten en una obra única⁵².

50. La expresión es de J. Dewey, «The Survival of Mark's Gospel».

51. D. Rhoads - J. Dewey - D. Michie, «Reflections», en K. R. Iverson - Ch. W. Skinner, *Mark as Story. Retrospect*, Atlanta 2011, 261-282, aquí 262.

52. La biografía de Marcos puede ser descrita como una «biografía subversiva»: D. Konstan - R. F. Walsh, «Civic and Subversive Biography in Antiquity», en K. De Tem-

4. JESÚS EN EL RELATO DE MARCOS

En el Evangelio de Marcos aparecen muchos personajes, pero no cabe duda de quién es el personaje central, el protagonista. El comienzo deja claro que se trata de un relato sobre Jesús: «Comienzo de la buena noticia de (sobre) Jesús Mesías» (Mc 1, 1).

Por otro lado, aunque podría parecer que la finalidad es narrar su actuación, en realidad su principal propósito es implicar al lector (o al oyente) en la búsqueda de la verdadera identidad de Jesús. El evangelio está lleno de preguntas sobre él y de respuestas, algunas de las cuales parecen no ser adecuadas. La pregunta por Jesús no tiene una respuesta cerrada desde el principio. Se trata, más bien, de una pregunta abierta hasta el final, que sólo se puede responder adentrándose de forma participativa en el relato.

Su naturaleza narrativa exige leer este evangelio como un relato coherente y completo, que no necesita de la tradición anterior ni de los otros evangelios para ser entendida. Esta lectura debe tomar en serio el hecho de que se trata de un relato y ha de prestar atención a los recursos propios de los textos narrativos⁵³. En un relato, la identidad de los personajes se va desvelando de manera progresiva, a medida que se desarrolla la trama. Los títulos y otras afirmaciones sobre Jesús no pueden, por consiguiente, interpretarse al margen del contexto, sino que deben entenderse como parte de la narración en que se encuentran⁵⁴. En un relato es también fundamental identificar al narrador, porque es él quien maneja todos los hilos de la historia que se cuenta. En el caso de Marcos se trata de un narrador omnisciente, que conoce no sólo lo que va a suceder, sino también los pensamientos más íntimos de los personajes y su verdadera identidad. Su forma de contar la historia revela que quiere transmitir al lector (o al oyente) el conocimiento que posee

merman - K. Demoen, *Writing Biography in Greece and Rome: Narrative Technique and Fictionalization*, Cambridge 2016, 26-43. Sobre la semejanza del Evangelio según Marcos con la literatura popular de la época, véase M. A. Tolbert, *Sowing the Word. Mark's World in Literary-Critical Perspective*, Minneapolis 1989, 55-78.

53. N. Perrin, «The Christology of Mark: A Study in Methodology»: *The Journal of Religion* 51 (1971) 173-187; R. Tannehill, «The Gospel of Mark as Narrative Christology»: *Semeia* 16 (1979) 57-93.

54. E. K. Broadhead, *Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield 1999.

sobre Jesús, pues comparte con él datos que los personajes del relato desconocen (Mc 1, 1-13)⁵⁵.

Leer el Evangelio de Marcos teniendo en cuenta todas estas características narrativas, así como el género biográfico que define sus contornos, permiten captar mejor la visión que su autor propone de Jesús. Se percibe así que dicha visión se introduce, ante todo, como un interrogante. El narrador invita a sus lectores y oyentes⁵⁶ a descubrir la identidad de Jesús a medida que avanzan en la narración.

a) *La pregunta de fondo: ¿Quién es Jesús?*

Uno de los rasgos más característicos del Evangelio de Marcos es la escasez de enseñanzas de Jesús. Desde el comienzo de su actividad pública hasta el final, el relato marquiano es una sucesión de escenas en las que Jesús actúa, dejando muy pocas pausas para la enseñanza⁵⁷. Después de anunciar la inminente llegada del reinado de Dios (Mc 1, 14-15), Jesús se dedica a mostrar cómo se hace presente dicho reinado y qué reacciones provoca, lo cual transmite la impresión de que el tema central es la irrupción del reinado de Dios a través de su actuación. Sin embargo, tal impresión se desvanece a medida que el lector se introduce en el desarrollo de la trama.

Lo que Jesús hace y dice no suscita en los personajes del relato un mayor interés por el reinado de Dios, sino afirmaciones sobre él y preguntas acerca de su identidad: en el primer episodio tras la llamada a los discípulos, el espíritu impuro que posee al hombre que estaba en la sinagoga, le reconoce como «el Santo de Dios» (Mc 1, 24); un poco más adelante, el narrador afirma que los demonios que expulsa de los que le esperan en la puerta de la casa «lo conocían» (Mc 1, 34); por su parte, los fariseos que presencian cómo declara que los pecados del paralítico quedan perdonados, se preguntan por su autoridad para hacer tal cosa (Mc 2, 7); los discípulos, después de ver cómo había increpado al viento y al agua, exclaman: «¿Quién es éste? ¿Cómo es que el viento

55. D. Rhoads - J. Dewey - D. Michie, *El Evangelio de Marcos como relato*, 69-105.

56. Aunque los primeros destinatarios del Evangelio según Marcos no fueron lectores sino oyentes, en lo sucesivo me referiré a los «lectores», incluyendo en esta designación a ambos.

57. Mc 4 y 13 son las únicas agrupaciones de dichos con alguna extensión.

y el mar le obedecen?» (Mc 4, 41); el espíritu impuro que posee al joven de Gerasa se dirige a él diciendo: «¿Qué tengo que ver contigo, Jesús, Hijo del Dios altísimo?» (Mc 5, 7); y sus paisanos, admirados por lo que se dice de él, exclaman: «¿Acaso no es este el carpintero, el hijo de María?» (Mc 6, 3).

A medida que avanzamos van apareciendo diversas respuestas a estas preguntas: entre la gente «unos dicen que es Elías, otros dicen que es un profeta» (Mc 6, 14), y Herodes piensa que es Juan Bautista resucitado de entre los muertos (Mc 6, 15). La narración llega a un momento álgido cuando es el mismo Jesús quien se dirige a sus discípulos para preguntarles qué es lo que dice la gente acerca de él y cuál es la conclusión a la que ellos mismos han llegado, después de haber sido testigos privilegiados de su actuación: «Y vosotros ¿quién decís que soy yo?». La respuesta de Pedro, en nombre de los discípulos, parece adecuada a primera vista: «Tú eres el Mesías»; pero la reacción de Jesús revela que no lo es, pues «les increpó para que no hablaran a nadie acerca de él» (Mc 8, 27-30).

La incapacidad de los discípulos para responder adecuadamente a la pregunta por la identidad de Jesús hace necesaria una instrucción que no trata sobre la llegada del reinado de Dios, sino sobre la pasión que le aguarda en Jerusalén (Mc 8, 31; 9, 30-32; 10, 32-34). Dentro de ella tiene lugar una revelación extraordinaria de la identidad de Jesús. Acompañado únicamente por sus discípulos más cercanos, sube al monte, y allí su rostro se transfigura y se oye una voz que declara desde el cielo: «Este es mi Hijo amado, escuchadle» (Mc 9, 7). Por último, durante su actuación en el templo de Jerusalén, se hace de nuevo presente la cuestión de su identidad mesiánica: la gente lo aclama como el que trae «el reino de nuestro padre David» (Mc 11, 10), aunque más tarde el mismo Jesús cuestiona abiertamente esta visión dinástica del Mesías (Mc 12, 35-37).

El tema central de la parte del evangelio en la que se narra la actividad pública de Jesús (Mc 1, 14-13, 36), no es, por tanto, la llegada del reinado de Dios, ni la actuación o la enseñanza de Jesús, sino que todos estos aspectos están orientados a esclarecer la pregunta sobre la identidad de Jesús. La centralidad de esta pregunta resulta aún más evidente en las otras dos partes. La primera trata de involucrar al lector desde el comienzo, comunicándole una información sobre Jesús que los

personajes del relato desconocen (Mc 1, 1-13), y en la tercera se revela abiertamente lo que se ha ido manifestando a través de su actuación (Mc 14, 1-16, 6).

A lo largo de todo el relato, los diversos personajes tratan de desvelar el enigma de la identidad de Jesús, pero sólo el lector dispone de las claves adecuadas para entrar en él. Para que pueda orientarse en la maraña de todas las opiniones que se expresan, el narrador le hace partícipe de algunos momentos cruciales de la vida de Jesús o le proporciona informaciones decisivas. El lector debe prestar especial atención a lo que le comunica el narrador, pero también debe escuchar con mucha atención lo que Jesús dice sobre sí mismo, lo que otros dicen sobre él y la valoración que Jesús hace sobre estas opiniones⁵⁸.

b) *Recursos narrativos: secreto e incomprensión*

Antes de introducirnos en el drama en el que se desvela la identidad de Jesús, conviene tener presentes dos recursos narrativos que tienen una función importante en el relato de Marcos.

El primero de ellos es el llamado «secreto mesiánico», un fenómeno que aparece de forma muy visible y que consiste en ocultar la verdadera identidad de Jesús. Así, aunque los demonios le reconocen como «el Santo de Dios», o el «Hijo de Dios», Jesús les manda callar, o les pide que no le descubran (Mc 1, 25.34; 3, 11-12). También el leproso a quien Jesús purifica de su lepra debe guardar silencio (Mc 1, 44), lo mismo que otros que son curados más tarde (Mc 7, 36; 8, 24). Incluso discípulos que parecen haber llegado a una conclusión acertada reciben la orden terminante de no hablar a nadie acerca de él (Mc 8, 30). Estos y otros mandatos de silencio, que aparecen a lo largo de todo el evangelio, junto con el interés de Jesús por mantenerse oculto (Mc 1, 35-37.45; 3, 7; 6, 31, etc.), o por instruir en privado a sus discípulos (Mc 4, 11-12; 8, 31-33; 10, 10-12, etc.), hacen pensar que Jesús quiere mantener en secreto su identidad. Estos mandatos de silencio se han in-

58. Un tratamiento sistemático de todas estas afirmaciones como recurso para reconstruir la visión que Marcos propone sobre Jesús puede verse en E. Struthers Malbon, *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology*, Waco 2009; véase también el excelente estudio de M. Vironda, *Gesù nel vangelo di Marco: Narratologia e cristologia*, Bologna 2003.

terpretado como un indicio de que Jesús no hizo ninguna reivindicación mesiánica durante su vida. Sin embargo, leyendo el relato de Marcos se percibe con claridad que se trata de un recurso literario que tiene la finalidad de crear suspense en la trama del relato y lograr que la atención del lector (o del oyente) se centre cada vez más en la pregunta por la identidad de Jesús⁵⁹.

El segundo recurso es la incompreensión de los discípulos. Su actitud hacia Jesús al comienzo es ejemplar: lo dejan todo para seguirle, están unidos a él, comprenden sus enseñanzas y van con él a todas partes. Sin embargo, a medida que avanza el relato, comienzan a aparecer signos de que no le entienden; primero a propósito de la multiplicación de los panes (Mc 6, 52; 8, 14-21), y luego con motivo de los anuncios de la pasión (Mc 8, 32; 9, 33-37; 10, 35-40). Al final, los que le habían seguido incondicionalmente, le traicionan, le abandonan y le niegan (Mc 14, 10-11.50.66-72). Lo llamativo es que este proceso de incompreensión se va dando a medida que se va desvelando la identidad de Jesús: cuanto más se revela ésta, mayor es la incompreensión de sus discípulos⁶⁰. Ahora bien, junto a estos discípulos más cercanos que no son capaces de entender a Jesús, en el relato de Marcos van apareciendo poco a poco una serie de personajes menores que encarnan los rasgos del auténtico discípulo: la suegra de Pedro (Mc 1, 29-31); la mujer con flujo de sangre (Mc 5, 25-34); la mujer sirofenicia (Mc 7, 24-30), etc.⁶¹ Aparecen con más frecuencia en el relato de la pasión, justo cuando los discípulos abandonan a Jesús: la mujer que unge a Jesús en Betania (Mc 14, 3-9); Simón de Cirene, que toma su cruz (Mc 15, 21); el centurión, que le reconoce como Hijo de Dios en el momento de su muerte (Mc 15, 39); la mujeres que son testigos de su muerte y sepultura (Mc 15, 40-41); o José de Arimatea, que sale de su anonimato para dar sepultura a Jesús (Mc 15, 42-47). Las

59. G. Minette de Tillesse, *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris 1968; D. E. Aune, «The Problem of the Messianic Secret»: *Novum Testamentum* 11 (1969) 1-31; L. W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el primitivo cristianismo*, Salamanca 2008, 335-353.

60. P. Danove, «The Narrative Rhetoric of Mark's Ambiguous Characterization of the Disciples»: *Journal for the Study of the New Testament* 70 (1998) 21-38; asimismo, J. B. Tyson, «The Blindness of the Disciples in Mark»: *Journal of Biblical Literature* 80 (1961) 261-268.

61. J. F. Williams, *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*, Sheffield 1994.

actitudes de todos estos personajes ponen un contrapunto a la trayectoria de los discípulos. Todos ellos le recuerdan al lector que es posible conocer a Jesús y seguirle⁶².

Marcos ha planteado su relato como un drama en el que se va desvelando progresivamente la identidad de Jesús⁶³. En la primera parte, orientada a desvelar el honor adscrito de Jesús (Mc 1, 1-13), el narrador le proporciona al lector una información privilegiada que le permitirá ir evaluando lo que dicen sobre él los diversos personajes del relato. A lo largo de la segunda parte (Mc 1, 14-13, 37) el lector se adentrará en la revelación de esta identidad, que los personajes del relato no siempre comprenden adecuadamente. Sin embargo, será en la tercera parte (Mc 14, 1-16, 8) donde esta identidad se desvelará completamente. Esta forma de plantear narrativamente el proceso a través del cual los lectores han de ir descubriendo quién es Jesús, muestra la importancia que tiene en él el relato de la pasión.

c) *Las claves de la identidad de Jesús* (Mc 1, 1-13)

Las afirmaciones fundamentales sobre Jesús aparecen ya en esta primera parte del evangelio. Lo que se dice en ella sobre Jesús tiene una gran importancia para descubrir su verdadera identidad, porque el narrador, que conoce todo lo que se refiere a él, quiere proporcionarle al lector las claves que le permitirán evaluar lo que los diversos personajes del relato van a decir acerca de Jesús.

La primera afirmación se encuentra en el primer versículo: «Comienzo de la buena noticia de Jesús, Mesías» (Mc 1, 1). Se afirma que Jesús es Mesías, pero no se explica el significado de este título. Sin embargo, en los versículos que vienen a continuación, el narrador añade algunos datos que complementan esta afirmación inicial. En ellos se habla de Juan Bautista, a quien se presenta como el mensajero enviado a preparar el camino a Jesús, según lo anunciado en las Escrituras, y de hecho Juan comienza a preparar el camino, anunciando la venida de uno «más fuerte que él», que «bautizará con Espíritu Santo» (Mc 1, 4-8). Esta escena

62. Sobre la estrategia narrativa y la intención retórica de esta presentación de los discípulos, véase S. Guijarro, *El camino del discípulo*, 85-107

63. J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983.

lleva implícita una caracterización de Jesús que no encaja del todo con la idea que el judaísmo tenía del Mesías. En el judaísmo, de hecho, no se esperaba que el Mesías tuviera un precursor⁶⁴, y el texto de Isaías, que Marcos aplica a Jesús, no se refería inicialmente al Mesías, sino a Dios mismo, que vendría a liberar a su pueblo (Is 40, 3). Si continuamos leyendo, veremos, además, que Juan Bautista preparó el camino a Jesús de una forma poco usual: sufriendo una muerte injusta (Mc 9, 11-13, refiriéndose a Mc 6, 17-29). Así pues, el narrador presenta a Jesús como Mesías, pero al mismo tiempo deja entrever que su mesianismo no se ajustará a los moldes tradicionales⁶⁵.

En la mayoría de las ediciones del evangelio de Marcos, el primer versículo contiene también la afirmación de que Jesús es «Hijo de Dios». Sin embargo, dado que la crítica textual no está segura de que originariamente formara parte del evangelio, debemos prescindir de esta referencia inicial⁶⁶. Sin embargo, en la visión que sigue al bautismo de Jesús (Mc 1, 10-11) encontramos una rotunda afirmación de la filiación divina de Jesús. Se trata de una escena que posee una gran fuerza plástica⁶⁷. Se abren los cielos, haciendo así posible la comunicación directa entre el ámbito de lo humano y el de lo divino; el Espíritu divino desciende en forma de paloma; y se oye una voz que procede del cielo: «Tú eres mi Hijo amado, en quien me complazco». La afirmación central es que Jesús es el Hijo de Dios, pero este título no tiene todavía una definición precisa, pues su significado y alcance se irá desvelando a medida que progresa el relato.

64. Aunque este detalle continúa siendo objeto de discusión; véase M. M. Faierstein, «Why Do the Scribes Say That Elijah Must Come First?»: *Journal of Biblical Literature* 100 (1981) 75-86.

65. Aunque las expectativas mesiánicas eran muy variadas en tiempos de Jesús, la visión dominante relacionaba al Mesías con la figura del rey davídico; véase M. V. Novenson, *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*, New York 2017.

66. P. M. Head, «A Text-Critical Study of Mark 1.1 ‘The Beginning of the Gospel of Jesus Christ’»: *New Testament Studies* 37 (1991) 621-629; N. C. Croy, «Where the Gospel Text Begins: A Non-Theological Interpretation of Mark 1:1»: *Novum Testamentum* 43 (2001) 105-127.

67. Véase el análisis de este pasaje, así como su significado, en M. Peppard, *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in its Social and Political Context*, Oxford 2011, 93-124.

d) *La epifanía oculta de la identidad de Jesús* (Mc 1, 14–13, 37)

Las dos afirmaciones sobre Jesús que hace el narrador en la primera parte del evangelio contienen las claves para que el lector pueda evaluar tanto la actuación pública de Jesús como lo que los diversos personajes del relato dicen sobre él en la segunda parte. En ella se narran diversos episodios que suscitan, como hemos visto, preguntas y respuestas acerca de su identidad. Entre estas respuestas figuran algunas que son claramente inadecuadas. Otras necesitan ser reformuladas, porque no expresan bien la identidad de Jesús. Otras, en fin, sí reflejan la verdadera identidad de Jesús.

Entre las respuestas inadecuadas o insuficientes se encuentra la opinión de la gente que identifica a Jesús con Elías o uno de los profetas (Mc 6, 14-15; 8, 28), y la de Herodes, que piensa que es Juan Bautista resucitado de entre los muertos (Mc 6, 16). La identificación de Jesús con Elías estaba relacionada en la tradición popular con sus milagros. En ciertos círculos se pensaba que el hecho de realizarlos era un indicio de que Jesús era el profeta Elías, cuyo regreso se esperaba. Sin embargo, Marcos rechaza esta interpretación y se esfuerza por mostrar que es Juan Bautista, no Jesús, quien ha asumido el papel de Elías (Mc 9, 11-13)⁶⁸.

La confesión de Jesús como Mesías pertenece al grupo de las afirmaciones que necesitan ser reformuladas. Es la confesión que mejor representa el punto de vista de los discípulos, pero aparece también en boca de la gente. Después de haber acompañado a Jesús durante la primera parte de su ministerio público, orientado a anunciar y hacer presente el reinado de Dios, Pedro y los demás discípulos llegan a la conclusión de que es el Mesías (Mc 8, 27-29). Desde el punto de vista de Jesús, esta afirmación es insuficiente, y por ello les ordena que no hablen a nadie acerca de él (Mc 8, 30). A primera vista, la reacción de Jesús resulta extraña, porque la confesión de Pedro coincide con la afirmación del narrador al comienzo (Mc 1, 1). Sin embargo, para afirmar «Jesús es Mesías», es necesario aclarar antes el significado de esta confesión.

Eso es precisamente lo que hace el narrador en la sección siguiente (Mc 8, 31–10, 52). En ella, Jesús instruye a sus discípulos sobre su inminente pasión, que tendrá lugar en Jerusalén. Los tres anuncios que

68. S. Guijarro Oporto, «Indicios de una tradición popular».

pautan esta sección describen los acontecimientos clave que luego serán narrados con detalle en el relato de la pasión, explicando que responden al designio de Dios (Mc 9, 31: «es necesario que...»), y que el sufrimiento y la muerte darán paso a la resurrección. Esta instrucción entraña una profunda redefinición de la visión del Mesías que tenían los discípulos, pero ellos no comprenden ni aceptan lo que Jesús les dice, pues las tres escenas que siguen a los tres anuncios de la pasión revelan que estos continúan pensando en términos de un mesianismo dinástico. La idea de que el Mesías tenga que sufrir les resulta inaceptable.

Al final de esta instrucción, Marcos ha colocado un relato que refleja bien la situación de los Doce: la sanación del ciego Bartimeo (Mc 10, 46-52). Bartimeo, lo mismo que Pedro y los demás discípulos, está ciego porque no es capaz de aceptar que el destino de Jesús pasa por la cruz; todos ellos siguen pensando en un Mesías que vendrá a restaurar el reino de David, su padre (Mc 8, 29; 10, 47). Esta misma idea sobre el mesianismo de Jesús es la que expresan los que le aclaman cuando entra en Jerusalén, donde Sal 118, 26 se interpreta en el sentido de un mesianismo dinástico: «el reino que viene de nuestro padre David» (Mc 11, 9-10). Por eso, Jesús se ve obligado a plantear abiertamente la cuestión, mostrando con un argumento tomado de la Escritura que tal interpretación es absurda, puesto que es imposible que David, a quien se atribuían los salmos, llame «Señor» a su propio hijo (Mc 12, 35-37, citando Sal 110, 1). En ningún momento se niega que Jesús sea Mesías, pero esta afirmación no puede entenderse en términos dinásticos, sino que debe integrar su pasión⁶⁹.

La actuación de Jesús suscita también otras afirmaciones sobre él que reflejan bien su identidad. Entre ellas se encuentran las de los espíritus impuros que poseen a diversos personajes. Estos espíritus reconocen a Jesús como el «Santo de Dios» (Mc 1, 24) o el «Hijo de Dios» (Mc 3, 11; 5, 7). Los espíritus conocen la verdadera identidad de Jesús, y de hecho él no les prohíbe, como a Pedro y a los discípulos, hablar acerca de él. La reacción de Jesús a las afirmaciones de los espíritus impuros es gradual: en el primer exorcismo le manda callar (Mc 1, 25); en el

69. Acerca de esta visión del Mesías davídico en Marcos, véase A. Rodríguez Láiz, *El Mesías hijo de David: El mesianismo dinástico en los comienzos del cristianismo*, Estella 2016, 43-107.

segundo los increpa para que no le descubran (Mc 3, 12); y en el tercero no dice nada (Mc 5, 7-9). Jesús no niega la verdad de lo que dicen sobre él, pero no acepta que sean ellos quienes revelen su identidad como Hijo de Dios, ni que esta se difunda en un momento en el que no sería bien entendida. Dicha identidad se manifestará por primera vez de forma abierta durante la actividad de Jesús, justo después del primer anuncio de la pasión, en la escena de la transfiguración (Mc 9, 2-8). Es una escena que tiene muchos rasgos en común con la visión del bautismo, pero lo más importante desde el punto de vista de manifestación de la identidad de Jesús es que en ambas una voz venida del cielo declara que Jesús es Hijo de Dios.

El relato de la transfiguración tiene una enorme importancia en el proceso de revelación de la identidad de Jesús. Después de la visión que sigue al bautismo y que sólo conocen los lectores, ésta es la primera manifestación abierta de la filiación divina de Jesús. Sin embargo, los lectores del evangelio, a quienes el narrador ha desvelado desde el comienzo este secreto, pueden haber descubierto cómo esta identidad se ha ido revelando en la actuación de Jesús. Saben, por ejemplo, que lo que afirman los espíritus impuros sobre él es cierto, pues sólo quien posee el Espíritu de Dios puede hacer lo que Jesús hace (Mc 3, 28-29). También pueden haber observado que algunas afirmaciones de Jesús sobre sí mismo revelan su especial vinculación a Dios. En la controversia a propósito de la sanación del paralítico, Jesús dice que «el Hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados sobre la tierra» (Mc 2, 10), siendo así que, como afirman los escribas que le escuchan, sólo Dios puede perdonar los pecados. En este mismo contexto de controversias, Jesús declara que «el Hijo del hombre es señor del sábado» (Mc 2, 28), lo cual es, también, una pretensión blasfema, pues sólo Dios es señor del sábado⁷⁰. En la actuación de Jesús y sus palabras se ha ido revelando su condición de Hijo de

70. En estos dos pasajes, la autodesignación de Jesús como «Hijo del hombre» tiene un contexto positivo. No volverá a aparecer hasta que, de nuevo en boca de Jesús, le identifique con aquel que ha de sufrir a manos de los sumos sacerdotes. Este doble contexto en que aparece la fórmula plantea algunos problemas a su interpretación; véase P. Danove, «The Rhetoric of the Characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark»: *Biblica* 84 (2003) 16-34; E. S. Malbon, «Narrative Christology and the Son of Man: What the Markan Jesus Says Instead»: *Biblical Interpretation* 11 (2003) 373-385; H. L. Chronis, «To Reveal and to Conceal: a Literary-Critical Perspective on 'the Son of Man' in Mark»: *New Testament Studies* 51 (2005) 459-481.

Dios, pero esta revelación ha permanecido oculta hasta el momento en que él mismo anuncia abiertamente su pasión. El relato de la transfiguración se encuentra justo después del primer anuncio de la pasión, y la ubicación en este punto del relato indica que lo que en él se revela debe entenderse en relación con las escenas precedentes: Jesús es el Mesías, pero no en el sentido dinástico, sino en cuanto Hijo del hombre sufriente que, fiel al designio divino, tendrá que morir para luego resucitar de entre los muertos. El relato de la transfiguración no hace sino explicitar lo que está implícito en la actitud de obediencia de Jesús.

Ahora bien, la revelación que tiene lugar en el relato de la transfiguración no es todavía una revelación abierta a todos. Está reservada a un pequeño grupo de discípulos, a los que Jesús manda no revelar a nadie lo que han visto hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos (Mc 9, 9). La transfiguración y lo que en ella se revela acerca de Jesús forma parte de la epifanía oculta que domina su actuación pública. Sólo a tres de sus discípulos se les revela que Jesús era ya Hijo de Dios durante toda su actuación terrena, aunque ellos no comprenden el sentido de esta revelación, que debe permanecer oculta hasta después de la resurrección. El hecho de que la manifestación de esta filiación que se transparenta constantemente en la actuación de Jesús esté reservada prácticamente a los lectores y a un grupo reducido de discípulos que deben mantenerla en secreto, indica que el narrador está proponiendo una convicción nueva: Jesús no fue constituido Hijo de Dios en el momento de su resurrección, como afirmaba el credo tradicional (Rom 1, 3-4), sino que se manifestó como tal ya en su actuación terrena.

La identidad de Jesús se va revelando durante su actuación pública a través de una redefinición de la afirmación «Jesús es el Mesías», y a través de la manifestación velada de su condición de «Hijo de Dios». El lector puede descubrir ambas cosas gracias a los dichos en los que Jesús se refiere a sí mismo como el «Hijo del hombre». Esta designación, como ya hemos dicho, aparece sólo en labios de Jesús, y es el principal instrumento del narrador para guiar al lector en este proceso de redefinición y revelación: los dichos sobre el Hijo del hombre en las controversias le ayudan a entender que su actuación revela su filiación divina, mientras que los dichos sobre el Hijo del hombre sufriente en los anuncios de la pasión le orientan para redefinir su condición mesiánica. Estos dichos anuncian también su resurrección y su manifestación glo-

riosa al final de los tiempos, cuando se dará a conocer abiertamente su condición de Hijo de Dios (Mc 8, 38; 9, 9; 13, 26). Al contar así la actuación de Jesús, el narrador ha querido implicar al lector en la búsqueda de la identidad de Jesús, pero todavía no le ha dado todas las claves. Estas se encuentran en relato de la pasión.

e) *La revelación de la identidad de Jesús* (Mc 14, 1–16, 8)

El relato de la pasión comienza con una escena que posee un enorme valor simbólico: la unción de Jesús en Betania (Mc 14, 3-9). El narrador subraya su importancia resaltando el mandato de recordar, allí donde se anuncie el evangelio, lo que aquella mujer hizo con Jesús. Su gesto forma parte del anuncio del evangelio, porque en él se redefine de manera simbólica el rito de la unción mesiánica para mostrar cómo es el mesianismo de Jesús. En la tradición de Israel, los reyes eran ungidos en la cabeza, y a través de esta unción eran constituidos hijos de Dios (Sal 2; 110). Esta unción simbolizaba la esperanza mesiánica, y por eso el futuro rey mesiánico recibía el nombre de «el ungido» (*masiah*, en hebreo; *christos*, en griego). La unción de Jesús en este relato evoca y, al mismo tiempo, redefine la antigua unción mesiánica. Marcos (y Mateo, que depende de él) sitúa la unción en la cabeza (Lucas y Juan, en los pies), evocando de este modo la unción de los reyes, pero quien unge a Jesús no es un sacerdote, sino una mujer; y la finalidad de esta unción no es proclamar su condición de hijo de David, sino anticipar su sepultura. Lo que hace esta mujer es lo mismo que había hecho Jesús al redefinir la afirmación de Pedro (Mc 8, 31ss). El rito que lleva a cabo proclama que Jesús es Mesías, pero no un Mesías dinástico, sino un Mesías sufriente⁷¹.

Dos de los tres dichos sobre el Hijo del hombre que Jesús pronuncia después de esta escena confirman que esta es la clave para entender su pasión, pues en ambos se evocan los anuncios con los que Jesús había tratado de redefinir la confesión de Pedro y se recuerda que su pasión responde a un designio divino expresado en las Escrituras: «el Hijo del hombre se va según está escrito» (Mc 14, 21); «el Hijo del hombre será entregado en manos de os pecadores» (Mc 14, 41). El tercero se encuen-

71. S. Guijarro, *The Gospel of Mark in Context*, 101-118.

tra en el interrogatorio del Sumo Sacerdote (Mc 14, 61-63), donde por fin se revela la verdadera identidad de Jesús. Es importante advertir que es en esta escena donde se ratifica formalmente la determinación de dar muerte a Jesús, que había sido tomada de antemano (Mc 14, 55; véase Mc 14, 1). Sólo en este momento, cuando su muerte ya está decidida, puede Jesús revelar su verdadera identidad. La pregunta del Sumo Sacerdote vincula los dos títulos que han ido apareciendo a lo largo del relato: «¿Eres tú el Mesías Hijo del Bendito?»⁷². La respuesta de Jesús es rotunda: «Yo soy». Esta lacónica afirmación, que evoca la revelación de Dios en el Sinaí (Ex 3, 6), confirma de la manera más clara posible que el mesianismo de Jesús se define por su relación filial con Dios. Ahora bien, al llegar a este punto del relato, el lector posee ya la clave para entender lo que entraña esta afirmación, pues ha sido testigo privilegiado de la oración de Jesús en Getsemaní (Mc 14, 32-42). En esta escena, en efecto, se revela que la filiación divina de Jesús se define por su obediencia a la voluntad del Padre: «Abbá, Padre, tú lo puedes todo: Haz que pase de mí esta copa, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14, 36). Lo que el narrador ha intentado comunicar al lector en los capítulos precedentes se haya resumido en esta escena: Jesús es Mesías, pero no un mesías triunfante (Hijo de David), sino un Mesías sufriente, que morirá cumpliendo la voluntad de Dios, su Padre. Precisamente por ello, también en el momento de su máxima humillación se manifestará su condición de Hijo de Dios. Pero su muerte no será sino el paso para participar de la misma gloria de Dios, después de resucitar de entre los muertos.

Después de estos episodios se puede afirmar que Jesús es Mesías, porque ya no resulta posible entender este título de una forma triunfalista. Los que pasan junto a la cruz se dirigen a él en tono de burla como «el Mesías Rey de Israel» (Mc 15, 32; véase también Mc 15, 2.9.12.18), pero el lector capta la paradójica verdad de esta afirmación. Los lectores del evangelio son también los únicos que pueden compren-

72. J. Marcus, «Mark 14:61: Are You the Messiah – Son-of-God?»: *Novum Testamentum* 31 (1989) 125-141, ha mostrado que los dos títulos de Jesús se hallan en «aposición restrictiva», de tal manera que el segundo precisa el sentido del primero. A lo largo del relato de Marcos se ha cuestionado constantemente cómo debe entenderse el título «Mesías». En el relato de la pasión se revela al fin que Jesús es Mesías en tanto que Hijo (obediente) de Dios.

der el alcance de la confesión del centurión al pie de la cruz: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios». Por su contexto y por lo que se dice en ella, esta escena expresa la confesión de fe que el narrador considera adecuada. Al presenciar esta escena, el lector puede recordar la visión del bautismo: allí se rasgaron los cielos, aquí se rasga el velo del templo; en ambos casos Jesús es confesado como Hijo de Dios, pero esta confesión ha pasado de la voz del cielo a la boca de un pagano. La confesión insiste en que se trata de «este hombre» concreto y afirma que ya antes «era Hijo de Dios», subrayando de este modo que la filiación divina, manifestada veladamente durante su actuación, forma parte de la identidad del hombre Jesús. Esta escena subraya, finalmente, que la adecuada confesión de fe en Jesús sólo puede hacerse ante el crucificado, aceptando el designio de Dios, que pasa no sólo por la resurrección, sino también por la cruz⁷³. Marcos no sitúa esta confesión después de la resurrección, como hace Juan (Jn 20, 28), sino en el momento de la muerte, mostrando así que la filiación divina de Jesús se revela también en su humillación.

5. LA SITUACIÓN EN QUE SE COMPUSO EL EVANGELIO DE MARCOS

La presentación que Marcos hace de Jesús es extremadamente llamativa. El hecho de que la triunfante irrupción del reinado de Dios a través de sus acciones portentosas vaya dando paso a una historia de fracaso y sufrimiento hace del Evangelio de Marcos un relato muy paradójico. En él, el lector es invitado a reconocer que el mesianismo de Jesús se revela en su pasión, porque es en ella donde mejor se expresa su condición de Hijo (obediente) de Dios. Esta propuesta constituye uno de los ejes del relato y uno de los elementos que mejor revelan la intención retórica de la obra. La vida de Jesús compuesta por Marcos, lo mismo que otras biografías contemporáneas, nació en una situación retórica concreta y esta situación ayuda a entender por qué se escribió y con qué intención⁷⁴.

73. K. R. Iverson, «A Centurion's 'Confession': A Performance-Critical Analysis of Mark 15:39»: *Journal of Biblical Literature* 130 (2011) 329-350.

74. En este apartado retomo básicamente los argumentos expuestos en S. Guijarro, *The Gospel of Mark in Context*, 24-30.

Una situación retórica puede definirse como «el conjunto de factores relacionados cuya interacción crea y controla un discurso». Los factores relacionados que configuran una situación retórica son tres: la exigencia, la audiencia y las limitaciones. La exigencia se refiere a «algún tipo de necesidad o problema que puede ser abordado y resuelto a través del discurso retórico». La audiencia se refiere a «aquellos que pueden ayudar a resolver la exigencia». Por último, las limitaciones son factores contextuales (por ejemplo, personas, acontecimientos, situaciones) que afectan a la consecución del propósito que persigue del discurso retórico⁷⁵. La situación retórica tiene que ver, por tanto, con las circunstancias que rodean la composición de una obra: el contexto vital, las personas, la problemática a la que se enfrentan los destinatarios. Conocer estas circunstancias ayuda a entender mejor la obra. Por eso, si queremos entender la biografía de Jesús compuesta por Marcos, debemos preguntarnos por las circunstancias en que fue compuesta.

Según la opinión tradicional, el Evangelio de Marcos habría sido compuesto en Roma en el marco de la persecución neroniana contra los cristianos (64 d.C.). La ubicación en Roma se basa en la información que aporta Eusebio de Cesarea en el siglo IV afirmando haberla recibido de Papías, el obispo de Hierápolis, que había vivido en la primera mitad del siglo II. Según Eusebio, Marcos era el secretario o intérprete de Pedro (*Hist. Ecl.* 3, 39, 15). Papías no dice que esto ocurriera en Roma, pero el hecho de que 1 Pe 5, 13 parece situar tanto a Pedro como a Marcos en la capital del imperio sugiere la conexión.

Los críticos encuentran apoyo a esta hipótesis en el uso que hace Marcos de algunos latinismos (Mc 12, 42; 15, 16), en el hecho de que tenga que explicar una costumbre judía (Mc 7, 3-4), o en el ambiente adverso, que podría reflejar la persecución de Nerón narrada por el historiador romano Tácito (*Ann.* 15, 44, 2-3)⁷⁶. Sin embargo, en las últimas décadas, los estudiosos han descubierto un particular sesgo apologético implícito en la relación del evangelio de Marcos con Pedro y

75. K. Grant-Davie, «Rhetorical Situations and their Constituents»: *Rhetoric Review* 15 (1997) 264-279, aquí 265s.

76. Para los argumentos a favor del origen romano, véase M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*. Philadelphia 1985, 1-30; B. J. Incigneri, *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*, Leiden 2003.

Roma⁷⁷. También han advertido el escaso valor de los datos internos aducidos a favor de esta conexión. Esta crítica a la visión tradicional ha dado paso a otra propuesta que sitúa la composición de Marcos cerca de Palestina, en la región de Siria.

Los principales argumentos a favor de la localización siria del Evangelio de Marcos fueron presentados por Gerd Theissen y Joel Marcus hace treinta años⁷⁸. Ambos autores llegaron de forma independiente a la conclusión de que la guerra de los judíos contra Roma (66-70 d.C.) y su impacto en las regiones cercanas a Palestina fue el contexto vital en que nació este evangelio. En los años siguientes, otros autores han corroborado sus conclusiones con nuevos datos, dando así lugar a un nuevo consenso.

El principal argumento que permite relacionar el Evangelio de Marcos con la guerra judía se encuentra en los últimos capítulos del evangelio (Mc 11-16) y, más concretamente, en el discurso pronunciado por Jesús en el monte de los Olivos (Mc 13). En el marco narrativo de este discurso, Jesús anuncia la destrucción del templo (Mc 13, 1-2), pero no su futura reconstrucción, como en otros dichos similares (Mc 14, 58; Jn 2, 19). Esta modificación refleja la actividad redaccional del evangelista, que efectivamente conoce la destrucción del templo, pero no su reconstrucción.

Por otra parte, el anuncio de las adversidades que sufrirán los discípulos (Mc 13, 9-13) describe una situación que se produjo durante la guerra, cuando muchos discípulos tuvieron que comparecer ante los tribunales judíos y romanos (Mc 13, 9: «ante los sanedrines y las sinagogas... ante los gobernadores y los reyes»), o fueron acusados por sus familiares, creando así una desintegración social similar a la que, según Flavio Josefo, reinaba durante la guerra (*Guerra* 2, 461-464). Asimismo, la referencia a la «abominación de la desolación» colocada donde no corresponde (Mc 13, 14), que inicialmente pudo referirse a la

77. No es casualidad que la conexión entre Pedro y la ciudad de Roma se estableciera a principios del siglo II, es decir, en el momento en que las comunidades cristianas debatían sobre qué libros de Jesús contenían el «verdadero» evangelio y cuando algunos de ellos recibieron los títulos que les conferían autoridad apostólica; véase M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, 64-84.

78. G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico*, 284-298; también J. Marcus, «The Jewish War».

profanación del templo durante el reinado de Calígula, aparece en este contexto como una clara alusión a la profanación del templo en los años anteriores a su destrucción. Estas conexiones sugieren que todo el discurso se refiere a los acontecimientos de la guerra y refleja su impacto en el público del Evangelio⁷⁹.

Un argumento esencial para vincular el Evangelio de Marcos con la guerra judía es la actitud hacia el templo que se refleja en la narración. En el episodio de la expulsión de los mercaderes y los cambistas del templo (Mc 11, 15-17) se explica el significado de la actuación de Jesús mediante una cita combinada que incluye una referencia a Isaías y otra a Jeremías: «Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones (Is 56, 7), pero vosotros la habéis convertido en una cueva de bandidos (Jer 7, 11)» (Mc 11, 17). Esta combinación de citas bíblicas que el Evangelio de Marcos presenta como palabras pronunciadas por Jesús refleja los acontecimientos acaecidos en Jerusalén durante los años que precedieron a su destrucción. La palabra utilizada en este dicho para identificar a los expulsados por Jesús no es *kleptes* (ladrón), sino *lestes* (bandolero), que es el mismo término que Flavio Josefo emplea para referirse a los revolucionarios en la guerra contra Roma. Josefo explica cómo, durante los primeros años de la guerra, algunos grupos de *lestai* (bandidos) entraron en Jerusalén y ocuparon el templo, profanando el culto y transformando el santuario en un lugar de negocios (*Guerra* 4, 135-157). La descripción del templo como «guarida de bandidos» se ajusta mejor a esta situación que la expulsión de los mercaderes y cambistas que relata Marcos⁸⁰. Los grupos de bandidos que, movidos por su celo nacionalista, ocupaban la ciudad y su templo consiguieron prohibir los sacrificios para los gentiles. Precisamente esta prohibición fue lo que, según Flavio Josefo, desencadenó la guerra (*Guerra* 2, 409)⁸¹.

79. A. Yarbro-Collins, «The Apocalyptic Rhetoric of Mark 13 in Historical Context»: *Biblical Research* 41 (1996) 5-36; V. Balabanski, «Mark 13: Eschatological Expectation and the Jewish War», en V. Balabanski (ed.), *Eschatology in the Making: Mark, Matthew, and the Didache*, New York - Cambridge 1997, 55-100.

80. J. Marcus, «The Jewish War», 448-456; véase también S. Lücking, «Die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. Als Krisenerfahrung der frühen Christen», en J. Hahn (ed.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung*, Tübingen 2002, 140-165, aquí 150-157.

81. J. Marcus, «The Jewish War», 448-452.

Situar la redacción del evangelio en este contexto vital también es coherente con un rasgo llamativo que hemos señalado al hablar de la presentación de Jesús: su resistencia a identificarle como el «Hijo de David». El evangelio de Marcos se muestra notablemente reticente a la hora de designar a Jesús como Hijo de David (Mc 12, 35-37). Esta reticencia es notable en la medida en que los otros evangelios, así como la antigua tradición cristiana, no manifiestan ninguna dificultad en designar a Jesús de esta manera. Por el contrario, ven en dicho título un rasgo esencial de la identidad de Jesús. Este rasgo inusual del relato de Marcos refleja la situación del público del evangelio después de la guerra judía, donde la asociación con un Mesías davídico habría desencadenado el tipo de represalias que muchos judíos sufrieron durante la guerra y después⁸².

Argumentos como estos han convencido a la mayoría de los estudiosos de que el Evangelio de Marcos fue compuesto a la sombra de la guerra judía. El impacto de este acontecimiento en los grupos de creyentes de Jesús ayuda a identificar algunos aspectos de la situación retórica que condujo a su composición. La elección del género *bios* para preservar y transmitir la memoria de Jesús se ajusta a dicha situación retórica, ya que uno de los principales propósitos de las vidas antiguas era proponer un modelo a su público, y los destinatarios de Marcos necesitaban un modelo al que imitar⁸³.

En la traumática situación generada por la guerra contra Roma, el relato de Marcos reelabora el trauma de la muerte de Jesús para redefinir la identidad del grupo al que se dirige. Esta intención está presente a lo largo de todo el relato, pero es mucho más visible en los capítulos finales (Mc 11–16). En ellos, en efecto, la narración incorpora claras alusiones a la situación que viven los destinatarios, invitándoles así a comprender dicha situación desde una recuperación creativa de la memoria de Jesús.

Las acciones de Jesús en Jerusalén (Mc 11–12) son ciertamente algo del pasado. Sin embargo, la forma en que se cuentan hace que el lector recuerde lo que ocurrió en la guerra, y muestra que Jesús no siguió la lógica de los que provocaron el desastre. Esta forma de contar la historia

82. A. Rodríguez Láiz, *Mesías hijo de David*, 43-107 y 242-250. Véase también Marcus, «The Jewish War», 146-149.

83. D. B. Capes, «*Imitatio Christi* and the Gospel Genre».

hace que los lectores también se distancien de la lógica humana de la guerra, aunque esto no les evite sus consecuencias. Estas consecuencias se recuerdan en el discurso de despedida de Jesús (Mc 13), donde anuncia lo que vivirán sus discípulos. Sin embargo, para los destinatarios del evangelio no se trata de algo que vaya a suceder en el futuro, sino de la situación inquietante que están viviendo. En esa situación, se les invita a recordar la pasión de Jesús (Mc 14–16), no sólo para descubrir la relación que existe entre su experiencia y ese acontecimiento fundacional en la vida del grupo, sino también para descubrir la posibilidad de un nuevo comienzo. La invitación a ir a Galilea (Mc 14, 28; 16, 7) abre la posibilidad de encontrar a Jesús resucitado y formar parte de ese nuevo comienzo del evangelio⁸⁴.

Al componer un relato de este tipo, Marcos introdujo una nueva perspectiva en el proceso de recepción y transmisión de la tradición sobre Jesús. Su concentración en la figura de Jesús fue el resultado de un creciente interés por conocer y definir su identidad, pero la forma en que contó la historia de su vida responde a la necesidad de presentar a sus destinatarios un modelo para hacer frente a la difícil situación creada en Siria y Palestina durante y después de la guerra judía. El influjo del relato de la pasión en el proceso de composición, así como el lugar destacado que ocupa en la narración de Marcos, sugiere que esta situación retórica contribuyó de forma decisiva a la composición de una «vida de Jesús»⁸⁵.

6. EL INFLUJO DE MARCOS EN LA CONFIGURACIÓN DE LA VISIÓN DE JESÚS

Para valorar en su justa medida el influjo que el Evangelio de Marcos ha tenido en el cristianismo y en la cultura occidental es necesario distanciarse de la obra concreta y situarla en el marco de un proceso más amplio que comenzó con la primera transmisión de los recuerdos sobre Jesús y condujo a la configuración del «evangelio tetramorfo», es decir, del evangelio en cuatro formas que las iglesias apostólicas incluyeron en el canon de las Escrituras.

84. S. Guijarro, *The Gospel of Mark in Context*, 119-143.

85. S. Guijarro, «¿Por qué una 'Vida'? Necesidad retórica y género literario en Marcos»: *Humanitas* 76 (Sup1/2021) 175-183.

Como se ha visto al comienzo de esta exposición, el Evangelio de Marcos fue una «estrella fugaz» en los inicios del cristianismo. A los pocos años de su composición, en efecto, este genial relato fue relegado a un segundo plano en la consideración de las comunidades cristianas, las cuales prefirieron otras obras que lo habían ampliado incorporando nuevas tradiciones o proponiendo otras visiones de Jesús. Sin embargo, estas otras obras que los primeros cristianos copiaron y leyeron más dependen, en su estructura fundamental, del Evangelio según Marcos. Esta dependencia es evidente en el caso de los Evangelios según Mateo y según Lucas, que son, en el fondo, «reescrituras» del relato marquiano⁸⁶. Pero lo mismo puede decirse del Evangelio de Juan, que también tuvo como referencia este relato⁸⁷.

El Evangelio según Marcos aparece así como un «catalizador» de la tradición sobre Jesús, que antes de él circulaba de formas diversas y a través de diversos canales. Su principal innovación consistió en elaborar a partir de ellas un relato biográfico, la primera «vida de Jesús». La adopción del modelo biográfico, que situaba la actividad de Jesús en el pasado, ofrecía un marco nuevo para comprender sus enseñanzas y permitía construir su «identidad narrativa». Esta elección fue determinante para la configuración de la memoria de Jesús por dos razones: en primer lugar, porque los evangelios posteriores adoptaron este modelo literario y teológico; y, en segundo lugar, porque estos evangelios fueron incorporados al canon de las Escrituras⁸⁸.

Así pues, el Evangelio de Marcos no solo incorporó gran parte de la tradición precedente, sino que sirvió de base para la elaboración de los evangelios posteriores. Su visión de Jesús presupone e interpreta la tradición anterior. Pero, al mismo tiempo, dicha visión fue completada y desarrollada por los otros evangelios. Fue a través de estos otros

86. G. V. Allen, «Rewriting and the Gospels»: *Journal for the Study of the New Testament* 41 (2018) 58-69; J. A. Doole, *What Was Mark for Matthew? An Examination of Matthew's Relationship and Attitude to his Primary Source*, Tübingen 2013.

87. E.-M. Becker et al. (eds.), *John's Transformation of Mark*.

88. La selección de los cuatro evangelios dio lugar a una nueva obra que los incorporaba a todos: el «evangelio tetramorfo». Esta nueva obra respetaba la diversidad de los cuatro relatos, pero, al mismo tiempo, invitaba a leerlos juntos. El alcance de esta opción se comprende bien cuando se sitúa frente a otras alternativas que las iglesias apostólicas rechazaron. Véase A. Pereira, «Uno de cuatro, cuatro y no uno. El Diatésaron de Taciano y el evangelio cuadriforme»: *Scripta Theologica* 52 (2020) 285-312.

evangelios, que tuvieron una mayor difusión, como el relato de Marcos influyó decisivamente en la visión de Jesús que recibieron las Iglesias cristianas. Ahora bien, para identificar la aportación específica de Marcos es necesario situarla en el trasfondo de la(s) visión(es) que asumió y desarrolló en su relato.

Las afirmaciones básicas que Marcos hace sobre Jesús se encuentran en la tradición anterior. Antes de Marcos, Jesús era ya confesado como Mesías y como Hijo de Dios, aunque con diversos matices. La afirmación «Jesús es el Hijo de Dios», que resume la visión de Marcos sobre el protagonista de su relato, era común a todas ellas, pero no en todas tenía el mismo sentido. La fórmula tradicional de Rom 1, 3b-4a reflejaba una cristología en dos fases: la terrena como descendiente de David (¿Mesías?); y la gloriosa como Hijo de Dios, a partir de la resurrección⁸⁹. Por su parte, en las composiciones preevangélicas, la filiación divina de Jesús se relacionaba con sus signos (Fuente de los signos) y con su enseñanza (Documento Q)⁹⁰. Sin embargo, ninguna de ellas desarrolla esta afirmación como lo hace Marcos.

En Marcos se percibe un interés por reformular las afirmaciones de la fe tradicional. Esto es muy evidente en relación con el título de Mesías, pero también lo es respecto al título Hijo de Dios. Desde el punto de vista de este evangelio, la confesión de Jesús como Mesías es incompleta (Mc 8, 27-30). Puede ser un punto de partida para adentrarse en el misterio de su identidad, pero este misterio únicamente se desvela cuando se comprende lo que significa su filiación divina. El evangelista no recurrió a fórmulas o a explicaciones para expresar su fe en Jesús, sino que utilizó un recurso más flexible: compuso un relato, en el que presenta diversas visiones en tensión. Al final es un pagano quien reconoce la verdadera identidad de Jesús: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 39), pero en este punto de la narración, cada una de las palabras de esta confesión ha adquirido ya connotaciones muy precisas⁹¹.

89. Sobre la relación de esta confesión fundamental con Marcos, véase S. Guijarro Oporto, «La tradición sobre Jesús y la formación de la cristología»: *Revista Catalana de Teología* 38 (2013) 49-73.

90. S. Guijarro, *Los dichos de Jesús*, 131-134.

91. K. R. Iverson, «A Centurion's 'Confession': A Performance-Critical Analysis of Mark 15:39», *Journal of Biblical Literature* 130 (2011) 329-350.

En el relato marquiano se han redefinido dos aspectos de la confesión tradicional. En primer lugar, la afirmación de que Jesús fue constituido Hijo de Dios en su resurrección se sustituye por otra que sitúa ya en su bautismo esta confesión pronunciada por una voz venida del cielo: «Tú eres mi Hijo amado, en quien me complazco» (Mc 1, 11). Ahora bien, en esta confesión se evita deliberadamente la fórmula adopcionista de la investidura real: «Tú eres mi hijo. *Yo te he engendrado hoy*» (Sal 2, 7), colocando en su lugar una expresión tomada de los cantos del siervo de Dios, que supone un conocimiento previo de Jesús: «en quien me complazco» (Is 42, 1). En segundo lugar, en el evangelio de Marcos, la filiación divina de Jesús no es funcional, sino que supone una participación en el ser de Dios. Aunque Marcos no se expresa en estos términos, para hablar de Jesús utiliza a veces palabras y expresiones que se usaban para hablar de Dios: en la cita de Mc 1, 2-3 se le identifica con el «Señor», a quien se debe preparar el camino; en Mc 2, 10 Jesús declara tener poder para perdonar los pecados; en Mc 6, 50 y 14, 62 evoca, hablando de sí mismo, el nombre divino: «Yo soy». Esto significa que la confesión «verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» debe entenderse en el sentido de una cristología alta: el hombre Jesús, que murió y resucitó, y que se manifestará en toda su gloria al final de los tiempos, participaba ya de la condición divina en su vida terrena⁹².

El autor del Evangelio de Marcos era consciente de que esta visión de Jesús suponía una novedad respecto a las afirmaciones tradicionales, y por eso, en su relato, la identidad de Jesús aparece como una epifanía velada, que muy pocos conocen. Para los evangelios posteriores, sin embargo, esta presentación de Jesús constituye un punto de partida. La aportación que todos ellos asumieron de forma más explícita fue el haber elaborado una cristología de la vida pública de Jesús. La mayoría de las confesiones de fe se centraban en su condición gloriosa (su resurrección, su exaltación, etc.), mientras que las composiciones preevangélicas habían elaborado sólo aspectos parciales de la actuación de Jesús. Marcos, sin embargo, colocó en primer plano esta actuación y le dio un sentido

92. M. Peppard, *The Son of God in the Roman World*, 86-131, propone repensar la cristología marquiana de la filiación en el contexto de la práctica romana de la adopción, y concluye su estudio afirmando que, desde esta perspectiva, «la cristología de Marcos era la más alta que podía haber elaborado» (p. 131).

profundamente teológico, mostrando cómo en ella se reveló la identidad de Jesús como Hijo de Dios. Mateo y Lucas siguieron esta orientación ensanchando el marco de esta revelación, mientras que Juan amplió la visión de Marcos incorporando el periodo anterior a la vida pública de Jesús⁹³.

El lugar que ocupa el Evangelio según Marcos con respecto a los otros tres evangelios canónicos le convierte en el «principio generativo» del evangelio en cuatro formas que las iglesias apostólicas recibieron como referente fundamental de su visión de Jesús. Puede afirmarse, entonces, que el evangelio tetramorfo es, en realidad, una versión ampliada del Evangelio de Marcos. La composición de este relato introdujo una clave que sería determinante para formular la visión de Jesús que las iglesias cristianas recibieron como normativa. Al integrar en un relato biográfico los recuerdos que se habían conservado sobre él, el Evangelio de Marcos abrió el camino para comprender mejor la identidad de Jesús. Este camino es el que siguieron los otros tres evangelios que configuraron el evangelio tetramorfo, el cual se convirtió, a su vez, en punto de partida para la reflexión posterior y en referencia fundamental para los creyentes en Jesús de todos los tiempos.

7. EL INFLUJO DEL EVANGELIO SEGÚN MARCOS EN LA CULTURA OCCIDENTAL

En el contexto del «giro metodológico» que tuvo lugar en el campo de los estudios bíblicos a partir de los años ochenta del siglo pasado, y bajo el influjo de la nueva crítica literaria que ha puesto el acento en el lector, se ha desarrollado un nuevo acercamiento a los textos bíblicos que estudia la «historia del influjo» (*Wirkungsgeschichte*). El documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993, titulado *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, que hizo un primer balance de los principales métodos y acercamientos a los textos bíblicos desarrollados a partir de dicho giro metodológico, describe así la incorporación de este acercamiento a la hermenéutica de los textos bíblicos:

Sin ser completamente desconocido en la antigüedad, este acercamiento se ha desarrollado en los estudios literarios, entre 1960 y 1970, cuando la crítica

93. R. E. Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca 2001, 133-158.

se interesó en las relaciones entre el texto y sus lectores. La exégesis bíblica no podría sino sacar beneficio de esta investigación, tanto más que la hermenéutica filosófica afirma, por su parte, la necesaria distancia entre la obra y su autor, así como entre la obra y sus lectores. En esta perspectiva, se comenzó a introducir en el trabajo de interpretación la historia del efecto provocado por un libro o por un pasaje de la Escritura (*Wirkungsgeschichte*). Se trata de medir la evolución de la interpretación en el curso del tiempo en función de las preocupaciones de los lectores, y de evaluar la importancia del papel de la tradición para aclarar el sentido de los textos bíblicos⁹⁴.

Este enfoque ha abierto un campo inmenso de estudio, pues el influjo de los textos bíblicos en los diversos ámbitos de la cultura (la literatura, la pintura, la escultura, la música, las costumbres, o el folklore) ha sido muy notable, hasta el punto de que la pluralidad de manifestaciones a que han dado lugar los textos bíblicos hace prácticamente imposible un estudio exhaustivo de las mismas⁹⁵.

El influjo del Evangelio según Marcos en la cultura occidental ha sido particularmente importante. Reynold Price, conocido literato, crítico literario y profesor de literatura, que fue miembro de la Academia Estadounidense de las Artes y de las Letras, identificó hace años la principal razón de este influjo cuando afirmó:

La *Buena noticia según Marcos* ha demostrado ser el relato más poderoso y perdurable en la historia de la civilización occidental, tal vez en la historia del mundo. Al ser el más antiguo de los cuatro evangelios cristianos, que fue fundamental para la composición de al menos dos de los otros tres evangelios, ha ejercido un continuo influjo en el pensamiento y en la vida de Occidente desde su nacimiento⁹⁶.

94. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 1993, 1C3. Véase M. Mayordomo, «Wirkungsgeschichte als Erinnerung an die Zukunft der Texte (Hinführung)», en M. Mayordomo (Hrsg.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments* (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz), Stuttgart 2005, 11-14.

95. Una muestra elocuente de esta dificultad para identificar, catalogar y valorar las diversas manifestaciones a que han dado lugar los textos bíblicos puede verse en el *Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament*, una serie de comentarios a los textos del Nuevo Testamento que ha incorporado esta perspectiva. Un repaso de estos pasajes conclusivos en los comentarios al Evangelio según Mateo (U. Luz) y al Evangelio según Lucas (F. Bovon), publicados en español por Ediciones Sígueme, revela enseguida cuán difícil resulta hacer una historia completa de la historia del influjo de los evangelios.

96. R. Price, «Foreword», en D. M. Rhoads - D. Michie, *Mark as Story*, xi-xiii, aquí xi.

Dada la imposibilidad de abarcar en todas sus expresiones el influjo del Evangelio según Marcos en la cultura occidental, concluiré mi exposición con unas breves notas sobre el impacto del relato de la pasión, que es una parte esencial de este relato, en tres ámbitos de la cultura: la música, las artes plásticas y el folklore. La elección de estos tres ámbitos es claramente reductiva; sin embargo, pueden considerarse representativos no solo por su diversidad expresiva, sino también porque se han dado en niveles sociales y culturales diferentes⁹⁷.

Cada uno de los cuatro evangelios contiene su propio relato de la pasión, pero los de Mateo y Lucas son, claramente, reelaboraciones del relato marquiano. Este relato en tres versiones, junto con el de Juan, ha configurado el imaginario colectivo sobre los momentos finales de la vida de Jesús que las comunidades cristianas recuerdan y celebran cada año para conmemorar su pasión. La celebración litúrgica de la Semana Santa ha tenido un influjo particularmente notable en la cultura popular y el folklore⁹⁸.

Las escenas de la pasión de Jesús han dado lugar a múltiples expresiones en ámbitos que no son propiamente litúrgicos, aunque están vinculados a la religiosidad popular⁹⁹. Un caso paradigmático en España son las procesiones de Semana Santa. Los pasos que procesionan en las ciudades y pueblos de España durante la Semana Santa representan escenas del relato de la pasión. Pero estas procesiones son solo la parte más visible de un fenómeno más amplio de carácter asociativo en el que participan muchas personas, de modo que a la expresión estética y emotiva que tiene lugar en el espacio público se añade el influjo en la vida de las cofradías y en la de cada uno de los cofrades de los valores y motivos de los diversos pasos o representaciones en torno a los cuales se congregan¹⁰⁰.

97. Una panorámica complementaria a la que aquí presento puede verse en U. Luz, *El Evangelio según San Mateo: Mt 26-28*, Salamanca 2005, 57-97.

98. El impacto que este relato ha tenido en la vivencia popular puede proceder del hecho de que tal vez fuera en su origen una «liturgia popular»: E. Miquel Pericás, «El relato de la pasión en Marcos: una liturgia popular», en J. L. Alonso Ponga et al. (eds.), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica II*, Valladolid 2010, 219-224.

99. Acerca de las diversas expresiones y la problemática que suscitan, véase J. A. Ramos Guerreira et al. (eds.), *La religiosidad popular: riqueza, discernimiento y retos*, Salamanca 2002.

100. Las cofradías sevillanas son un caso emblemático: J. Sánchez Herrero et al., *Las cofradías de Sevilla: historia, antropología, arte*, Sevilla 1999.

Otra expresión popular son las representaciones de la pasión. Un caso muy conocido es el de la Pasión que se viene representando desde hace tres siglos en el pueblo alemán de Oberammergau. En ella se involucra a la mitad de la población y congrega cada diez años a cientos de miles de personas de todo el mundo¹⁰¹. Se trata solo de un ejemplo de los miles de representaciones de la pasión que tienen lugar por todo el mundo en los días de la Semana Santa¹⁰².

Con todo, el influjo de más hondo calado del relato de la pasión de Jesús es sin duda el hecho mismo de que haya determinado la ordenación del tiempo. Aunque desconectada ya en muchos ambientes de su origen, la Semana Santa señala un tiempo diferente en el calendario occidental¹⁰³.

El campo de las artes plásticas, sobre todo de la escultura y de la pintura, ha sido y sigue siendo un ámbito de expresión privilegiado de las escenas y los motivos de la Semana Santa. Una visita al Museo Nacional de Escultura de Valladolid, o un repaso somero de los catálogos de las ya numerosas ediciones de las exposiciones promovidas por la Fundación «Las edades del hombre»¹⁰⁴, bastan para percibir el enorme impacto que han tenido en este campo las escenas narradas en el relato de la pasión. Tanto el museo como las exposiciones han incorporado obras que proceden, sobre todo, de la Castilla de los siglos XVI-XVIII, pero en la mayoría de los casos se trata de imágenes o pinturas que siguen configurando la religiosidad popular y la identidad de muchas personas todavía hoy¹⁰⁵.

101. K. J. Wetmore, Jr., «Introduction», en Id. (ed.), *The Oberammergau Passion Play: Essays on the 2010 Performance and the Centuries-Long Tradition*, Jefferson 2017, 1-14.

102. Véase, por ejemplo, la de Pinhel, en Portugal: «Via Sacra: A Paixão de Jesus, 7 Quadros, 7 Vidas»: <https://www.youtube.com/watch?v=QiByBWT1f1U> [consultado el 1 de febrero de 2023].

103. Incluso en sociedades militantemente laicas, como la uruguaya, la Semana Santa permanece como un tiempo especial, aunque camuflada bajo la denominación oficial de «Semana de Turismo».

104. Un elenco de las mismas puede verse en <https://lasedades.es> [consultado el 1 de febrero de 2023].

105. Hace unos años, los medios de comunicación prestaron una desmedida atención a un suceso que revela el significado simbólico de estas representaciones. Una modesta pintura mural del *Ecce homo* conservada en el Santuario de la Misericordia de Borja (Zaragoza) fue «restaurado» por una aficionada, causando un revuelo mundial; véase C. Yebra Rovira, *La Biblia y el arte occidental*, Estella 2002, 30.

Una expresión plástica del todo particular, que ha tenido y sigue teniendo un enorme eco en círculos populares y también en ámbitos científicos es la Sábana Santa de Turín. Este lienzo, que según la tradición habría sido el sudario de Jesús, es probablemente «el objeto más estudiado de la historia de la humanidad»¹⁰⁶ y ha dado lugar a múltiples expresiones culturales y científicas¹⁰⁷.

Por último, el relato de la pasión que Marcos introdujo en la tradición evangélica ha hallado su expresión más sublime y probablemente también más universal en la música. El catálogo de las composiciones que se inspiran en este relato resulta prácticamente inabarcable. Partiendo del canto litúrgico de la pasión, a finales del siglo XV, comenzó a desarrollarse un nuevo género musical, que fue evolucionando desde la «Pasión drama», que cuenta con una expresión acabada en el *Officium Hebdomadae Sanctae*, obra de Tomás Luis de Vitoria, hasta la «Pasión oratorio», que alcanzó cotas sublimes en las pasiones compuestas por Johann Sebastian Bach. Las cuatro pasiones que compuso, pero especialmente la Pasión según San Mateo (BWV 244) y la Pasión según San Juan (BWV 245), han trascendido con el paso del tiempo su origen litúrgico y han llegado a convertirse en patrimonio del espíritu humano¹⁰⁸.

Estas y otras muchas manifestaciones culturales no habrían existido si Marcos no hubiera incorporado a su vida de Jesús un relato de la pasión. Todas ellas se remiten a momentos puntuales de este relato o a su conjunto, con el fin de desarrollar, profundizar y expresar el misterio que en él se narra. Este relato, transmitido por los evangelios y constantemente recordado en la liturgia de las comunidades cristianas, traspasó las fronteras eclesiales para hacerse cultura y, de este modo, ha contribuido a configurar una forma de ver la vida y de vivirla.

106. Ll. A. Currie, «The Remarkable Metrological History of Radiocarbon Dating [II]»: *Journal of Research of the National Institute of Standards and Technology* 109 (2004) 185-217, 200 (agradezco esta referencia al Prof. José Luis Fernández Sánchez).

107. Valga como ejemplo la exposición *The Mystery Man*, que tuvo lugar en la catedral nueva de Salamanca a finales de 2022: <https://themysteryman.com/> [consultado el 1 de febrero de 2023].

108. Una excelente introducción y comentario a las cuatro pasiones puede verse en D. S. Vega Cernuda, *Bach. Repertorio completo de la música vocal*, Madrid ²2012, 749-805.

CONCLUSIÓN

Para concluir, permítanme recopilar lo más importante de mi exposición, aquello que he pretendido subrayar en cada paso de mi discurso.

He comenzado subrayando el papel de los estudios críticos sobre la Biblia desarrollados en los últimos dos siglos en occidente. Estos estudios han devuelto el Evangelio de Marcos al puesto que le corresponde en la historia del cristianismo naciente. Gracias a la paciente investigación llevada a cabo en este campo, este evangelio es considerado hoy piedra angular, paso obligado en el estudio de los evangelios.

Una de las principales consecuencias de este descubrimiento ha sido la revalorización de las tradiciones recogidas en este relato. Al ser el evangelio más antiguo, el relato de Marcos se revela, por así decirlo, como el «campamento base», el punto de partida para llevar a cabo una exploración de las tradiciones conservadas y transmitidas por los primeros grupos de discípulos de Jesús en Palestina.

Desde un punto de vista literario, la «prioridad» de Marcos remite a un hecho decisivo en la historia del cristianismo naciente: la elección del género biográfico, que permitió incorporar las tradiciones sobre Jesús en un nuevo marco hermenéutico centrado en la pregunta por su identidad. La importancia de esta elección se pone de manifiesto en el hecho de que los otros tres evangelios canónicos adoptaron este mismo modelo literario.

Por su parte, la constatación de que el Evangelio de Marcos es un relato de tipo biográfico ha permitido una lectura nueva del mismo; una lectura que tiene en cuenta los recursos narrativos y observa cómo progresa la trama del mismo, que está centrada en la revelación de la verdadera identidad de Jesús. Esta lectura ha dado lugar a una «cristología narrativa», en la que se percibe mejor lo complejo de dicha identidad.

Ahora bien, la presentación de Jesús como un Mesías que tiene que padecer ultrajes y morir de forma cruel, hace del relato marquiano la historia de un fracaso, lo cual suscita una pregunta acerca de la situación retórica en que nació. Esta indagación lleva a descubrir que fue compuesto para ayudar a sus destinatarios a afrontar una situación traumática y desconcertante.

Una vez expuestas estas coordenadas fundamentales, he querido proponer brevemente algunos indicios que revelan el influjo de Marcos en el cristianismo y en la cultura occidental. Para mostrar lo primero he co-

menzado constatando que fue tomado como modelo por los otros evangelios y, desde esta observación, he intentado resaltar algunos aspectos propios de Marcos que los otros evangelios asumieron.

Por último, aunque de una forma muy fragmentaria y limitada, he ofrecido algunos datos que permiten valorar su presencia en la sociedad occidental a través de algunos ejemplos de sus efectos en el folklore, en las artes plásticas y en la música, y he sugerido que, a través de ellas y por otras vías, el relato de Marcos ha influido en nuestra forma de ver el mundo y de vivir la vida.

Tan solo me queda agradecer sinceramente la atención que me han prestado, así como la oportunidad que me han dado de traer a nuestra Academia una breve noticia de lo que se hace en el campo de los estudios sobre el Nuevo Testamento, que es el área de la Teología en que he desarrollado mi trabajo académico.

¡Muchas gracias!

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agustín de Hipona, «De consensu evangelistarum libri quatuor», ed. bilingüe de J. Cosgaya y P. de Luis, en *Obras completas de San Agustín*, vol. XXIX, Madrid 1992, 197-666.
- Aland, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitibus*, Stuttgart 1996,
- Allen, G. V., «Rewriting and the Gospels»: *Journal for the Study of the New Testament* 41 (2018) 58-69.
- Aune, D. E., «The Problem of the Messianic Secret»: *Novum Testamentum* 11 (1969) 1-31.
- Bailey, K. E., «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels»: *Asia Journal of Theology* 5 (1991) 34-54.
- Balabanski, V., «Mark 13: Eschatological Expectation and the Jewish War», en V. Balabanski (ed.), *Eschatology in the Making: Mark, Matthew, and the Didache*, New York - Cambridge 1997, 55-100.
- Becker, E.-M. - H. K. Bond - C. H. Williams (eds.), *John's Transformation of Mark*, London 2021.

- Bond, H. K., *The First Biography of Jesus. Genre and Meaning in Mark's Gospel*, Grand Rapids 2020.
- Broadhead, E. K., *Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield 1999.
- Brown, R. E., *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca 2001.
- Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921 [trad. esp.: *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 2000].
- Burridge, R. A., «Gospel Genre, Christological Controversy and the Absence of Rabbinic Biography: Some Implications of the Biographical Hypothesis», en D. G. Horrell - C. M. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy and Community. New Testament Essays in Honor of David R. Catchpole*, Leiden 2000, 137-156
- What are the Gospels. A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992.
- Capes, D. B. «*Imitatio Christi* and the Gospel Genre»: *Bulletin for Biblical Research* 13 (2003) 1-19.
- Chronis, H. L., «To Reveal and to Conceal: a Literary-Critical Perspective on 'the Son of Man' in Mark»: *New Testament Studies* 51 (2005) 459-481.
- Croy, N. C., «Where the Gospel Text Begins: A Non-Theological Interpretation of Mark 1:1»: *Novum Testamentum* 43 (2001) 105-127.
- Currie, L. A., «The Remarkable Metrological History of Radiocarbon Dating [II]»: *Journal of Research of the National Institute of Standards and Technology* 109 (2004) 185-217.
- Danove, P., «The Narrative Rhetoric of Mark's Ambiguous Characterization of the Disciples»: *Journal for the Study of the New Testament* 70 (1998) 21-38.
- «The Rhetoric of the Characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark»: *Biblica* 84 (2003) 16-34.
- Dewey, J., «The Survival of Mark's Gospel: A Good Story?»: *Journal of Biblical Literature* 123 (2004) 495-507.
- Doole, J. A., *What Was Mark for Matthew? An Examination of Matthew's Relationship and Attitude to his Primary Source*, Tübingen 2013.
- Dood, C. H., *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974.

- Dungan, D. L., *A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels*, New York 1999.
- Dyer, B. R. (eds.), *The Synoptic Problem: Four Views*, Grand Rapids 2016.
- Edwards, J. R., «Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives»: *Novum Testamentum* 31 (1989) 193-216.
- Faierstein, M. M., «Why Do the Scribes Say That Elijah Must Come First?»: *Journal of Biblical Literature* 100 (1981) 75-86.
- Frickenschmidt, D., *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen 1997.
- Gardner-Smith, P., *Saint John and the Synoptics*, Cambridge 1938.
- Gil Arbiol, C., «Otros Doce. Los personajes secundarios como creyentes paulinos en el Evangelio de Marcos»: *Estudios Eclesiásticos* 96 (2022) 533-570.
- Grant-Davie, K., «Rhetorical Situations and their Constituents»: *Rhetoric Review* 15 (1997) 264-279.
- Griesbach, J. J., *Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae*, Halle 1776.
- Guijarro Oporto, S., «El relato premarcano de la Pasión y la historia del cristianismo naciente»: *Salmanticensis* 50 (2003) 345-388.
- «Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el evangelio de Marcos»: *Salmanticensis* 54 (2007) 241-265.
- Jesús y sus primeros discípulos*, Estella 2007.
- «El Jesús de Pablo. Una aportación desde las ciencias sociales»: *Salmanticensis* 57 (2010) 415-435.
- «La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús»: *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 287-308.
- «El contexto palestinese de la tradición sobre Jesús»: *El Olivo* 75 (2012) 5-23.
- Los evangelios: memoria, biografía, Escritura*, Salamanca 2012.
- «La tradición sobre Jesús y la formación de la cristología»: *Revista Catalana de Teología* 38 (2013) 49-73.
- Los dichos de Jesús. Introducción al Documento Q*, Salamanca 2014.

- El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos*, Salamanca 2015.
- Los cuatro evangelios*, Salamanca 42021.
- «¿Por qué una ‘Vida’? Necesidad retórica y género literario en Marcos»: *Humanitas* 76 (Sup1/2021) 175-183.
- The Gospel of Mark in Context: A Social-Scientific Reading of the First Gospel*, Eugene 2022.
- Head, P. M., «A Text-Critical Study of Mark 1.1 ‘The Beginning of the Gospel of Jesus Christ’»: *New Testament Studies* 37 (1991) 621-629.
- «The Early Text of Mark», en E. Hill - M. J. Kruger, *The Early Text of the New Testament* Oxford 2012, 108-120.
- Hengel, M., *Studies in the Gospel of Mark*, Philadelphia 1985.
- Holzmann H. J., *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlichen Character*, Heidelberg 1863.
- Hurtado, L. W., «The Gospel of Mark: Evolutionary or Revolutionary Document?»: *Journal for the Study of the New Testament* 40 (1990) 15-32.
- Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el primitivo cristianismo*, Salamanca 2008.
- Incigneri, B. J., *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark’s Gospel*, Leiden 2003.
- Iverson K. R. - Ch. W. Skinner, *Mark as Story. Retrospect*, Atlanta 2011.
- «A Centurion’s ‘Confession’: A Performance-Critical Analysis of Mark 15:39»: *Journal of Biblical Literature* 130 (2011) 329-350.
- Kähler, M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Neu herausgegeben E. Wolf), München 1953.
- Keener, C. S., *Christobiography: Memories, History, and the Reliability of the Gospels*, Grand Rapids 2019.
- Keith, C., *The Gospel as Manuscript. An Early History of the Jesus Tradition as Material Artifact*, Oxford 2020.
- Kelber, W. H., *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Paul, and Q*, Bloomington 1997.
- Kingsbury, J. D., *The Christology of Mark’s Gospel*, Philadelphia 1983.

- Kok, M. J., *The Gospel in the Margins. The Reception of Mark in the Second Century*, Minneapolis 2015.
- Konstan D. - R. F. Walsh, «Civic and Subversive Biography in Antiquity», en K. De Temmerman - K. Demoen, *Writing Biography in Greece and Rome: Narrative Technique and Fictionalization*, Cambridge 2016, 26-43.
- Kuhn, H. W., *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, Göttingen 1971.
- Lücking, S., «Die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. Als Krisenerfahrung der frühen Christen», en J. Hahn (ed.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung*, Tübingen 2002, 140-165.
- Luz, U., *El Evangelio según San Mateo: Mt 26-28*, Salamanca 2005.
- Malbon, E. S., «Narrative Christology and the Son of Man: What the Markan Jesus Says Instead»: *Biblical Interpretation* 11 (2003) 373-385.
- Marcus, J., «Mark 14:61: Are You the Messiah–Son-of-God?»: *Novum Testamentum* 31 (1989) 125-141.
- «The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark»: *Journal of Biblical Literature* 111 (1992) 441-462.
- Marxsen, W., *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956 [trad. esp.: *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981].
- Mayordomo, M., «Wirkungsgeschichte als Erinnerung an die Zukunft der Texte (Hinführung)», en M. Mayordomo (Hrsg.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments* (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz), Stuttgart 2005, 11-14.
- Minette de Tillesse, G., *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris 1968.
- Miquel Pericás, E., «El relato de la pasión en Marcos: una liturgia popular», en J. L. Alonso Ponga et al. (eds.), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica II*, Valladolid 2010, 219-224.
- Neiryck, F., «John and the Synoptics», en M. de Jonge, (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, redaction, theologie*, Leuven 1977, 73-106

- «John and the Synoptics: 1975-1990», en A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics*, Leuven 1992, 3-62.
- Neyrey, J. H., *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Salamanca 2005.
- An Encomium for Jesus. Luke, Rhetoric, and the Story of Jesus*, Sheffield 2020.
- Novenson, M. V., *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*, New York 2017
- Obbink D. - D. Colomo, «P.Oxy. 5345. Mark i 7-9, 16-18», en P. J. Parsons - N. Gonis (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri Vol. LXXXIII*, London 2018, 4-7.
- Peppard, M., *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in its Social and Political Context*, Oxford 2011.
- Pereira Delgado, A., «Uno de cuatro, cuatro y no uno. El Diatésaron de Taciano y el evangelio cuadriforme»: *Scripta Theologica* 52 (2020) 285-312.
- Pérez i Díaz, M., *¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo? La teología paulina del evangelio de Marcos*, Estella 2022.
- Perrin, N., «The Christology of Mark: A Study in Methodology»: *The Journal of Religion* 51 (1971) 173-187
- Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 1993.
- Price, R., «Foreword», en D. M. Rhoads - D. Michie, *Mark as a Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982, xi-xiii.
- Ramos Guerreira J. A. et al. (eds.), *La religiosidad popular: riqueza, discernimiento y retos*, Salamanca 2002.
- Rhoads D. M. - D. Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982.
- Rhoads D. - J. Dewey - D. Michie, *El Evangelio de Marcos como relato*, Salamanca 2020.
- «Reflections», en K. R. Iverson and Ch. W. Skinner, *Mark as Story. Retrospect*, Atlanta 2011, 261-282.
- Ricoeur, P., «L'identité personel et l'identité narrative», en Idem, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 137-166

- Robinson, J. M. et al. (eds.), *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Minneapolis 2000.
- Rodríguez Láiz, A., *El Mesías hijo de David: El mesianismo dinástico en los comienzos del cristianismo*, Estella 2016.
- Sánchez Herrero J. et al., *Las cofradías de Sevilla: historia, antropología, arte*, Sevilla 1999.
- Santos Otero, A. de, *Los evangelios apócrifos*, Madrid 1999.
- Schröter, J., *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen 1997.
- Soards, M. L., «Appendix IX: The Question of a Premarkan Passion Narrative», en R. E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York 1994, 1492-1524.
- Struthers Malbon, E., *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology*, Waco 2009.
- Tannehill, R., «The Gospel of Mark as Narrative Christology»: *Semeia* 16 (1979) 57-93.
- Telford, W. R., *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge 1999.
- Theissen, G., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1997.
- Tolbert, M. A., *Sowing the Word. Mark's World in Literary-Critical Perspective*, Minneapolis 1989.
- Tyson, J. B., «The Blindness of the Disciples in Mark»: *Journal of Biblical Literature* 80 (1961) 261-268.
- Vaage, L. E., *Trauma – Erzählung – Befreiung: Das Markusevangelium aus amerikanischer Perspektive*, Ostfildern 2017.
- Vega Cernuda, D. S., *Bach. Repertorio completo de la música vocal*, Madrid 2012.
- Vironda, M., *Gesù nel vangelo di Marco: Narratologia e cristologia*, Bologna 2003.
- Wetmore, K. J. Jr., «Introduction», en Id. (ed.), *The Oberammergau Passion Play: Essays on the 2010 Performance and the Centuries-Long Tradition*, Jefferson 2017, 1-14.

Williams, J. F., *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*, Sheffield 1994.

Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markus-evangeliums*, Göttingen 1901.

Yarbro-Collins, A., «The Apocalyptic Rhetoric of Mark 13 in Historical Context»: *Biblical Research* 41 (1996) 5-36.

Yebra Rovira, C., *La Biblia y el arte occidental*, Estella 2002.

DISCURSO DE CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO EXCMO. SR. DR. D. GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ

Excmo. Sr. Presidente de la Real Academia de Doctores de España,
Excmos. señoras y señores académicos,
Señoras y señores

Es para mí un honor haber recibido de la Junta de Gobierno de nuestra Real Academia de Doctores de España la encomienda de responder al discurso de ingreso del Dr. D. Santiago Guijarro Oporto, que ostentará la medalla 71 de la sección de Teología, medalla que en su día había portado el Dr. D. Domingo Muñoz León, excelente exegeta y académico.

Este hombre, pues, ha recibido de Dios el mejor regalo y la participación en el más grande cielo: ser intérprete de las palabras de Dios a los hombres; entender las cosas de Dios como si Dios mismo hablara, y enseñarlas a los hombres como si los hombres mismos escucharan¹.

Con estas palabras retrata Gregorio Taumaturgo a Orígenes, en su *Elogio del maestro cristiano*. Términos con los que se describe la labor del teólogo, que ancla su quehacer en la interpretación de las Sagradas Escrituras. Nos honramos con recibir en nuestra academia a uno de los mejores intérpretes de la Escritura, en concreto del Nuevo Testamento y, en particular, de los evangelios, en el mundo de habla hispana, con una notable proyección internacional.

La labor exegetica, según el gran maestro alejandrino, se debía distinguir por un cúmulo de cualidades y habilidades². Entre ellas, quiero

1. Gregorio Taumaturgo, *Discurso de agradecimiento a Orígenes*, § 181 (PG 10, 1096 A; SCh 148, 170). Tomo la traducción de Gregorio Taumaturgo, *Elogio del maestro cristiano*, Madrid ²1994, 147-148.

2. Se puede ampliar con P. W. Martens, *Orígenes y la Escritura. Vocación exegetica y hermenéutica bíblica*, Salamanca 2018; H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid 1998, 89-122 y 143-172.

poner de relieve dos fundamentales. La primera consiste en un gran conocimiento de la filología y un saber enciclopédico que abarque toda la cultura superior general de la antigüedad³. Orígenes, el intérprete más famoso de la Escritura de la antigüedad griega, recurre a la geografía, la historia, la física, la filosofía, la astronomía, la medicina, la zoología, la meteorología, la mineralogía, y todos los recursos de la filología antigua, comenzando por la crítica textual. Seguir hoy en día lo que Orígenes mismo practicó, iniciado por su padre, el mártir Leónidas, y luego inculcó a sus discípulos, primero en la escuela de Alejandría y después en Cesarea Marítima, exige una adaptación a los saberes del siglo III a los de nuestro tiempo.

Santiago Guijarro pertenece a esa generación de biblistas que maneja un cúmulo nada despreciable de disciplinas. Ciertamente la filología, con todos los recursos propios de la crítica literaria, como por ejemplo el estudio y catalogación de las fuentes, la especificación de los géneros literarios y su intencionalidad, la dilucidación de la estructura retórica del discurso o el análisis narrativo del papel de los personajes. Pero también la historia antigua, la arqueología y la antropología social y cultural. Ya desde su tesis doctoral, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*⁴, ha sido y sigue siendo uno de los autores reconocidos por la integración de las ciencias sociales a los estudios bíblicos⁵, incorporando con notables ganancias a la interpretación del texto lo que el contexto cultural aporta⁶. Así, por ejemplo, en su muy citado estudio sobre Dios Padre en la actuación de Jesús⁷.

3. Cf. Orígenes, *Ep. Greg.* 1 (PG 11, 88 A-B; Sch 148, 186-188); P. W. Martens, *Orígenes y la Escritura*, 37-89.

4. Salamanca 1998. Director: Ramón Trevijano Etcheverría. Codirector: Bruce J. Malina.

5. Cf. «The Jesus of Paul. A Contribution from the Social Sciences»: *HTS Theologise Studies / Theological Studies* 67 (2011) Art. #862, 6 page - hts.v67i1.862; «La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales»: *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 51-77.

6. Como botón de muestra de este tipo de estudios, cf. B. J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella 1995; R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella 2004.

7. S. Guijarro, «Dios Padre en la actuación de Jesús», en *Dios Padre envió al mundo a su Hijo* (Semanas de Estudios Trinitarios 35), Salamanca 2000, 15-51 [= *Estudios Trinitarios* 34 (2000) 33-69].

Desde estos vastos conocimientos, ha desarrollado una amplia labor en el campo de los estudios bíblicos y de servicio de gestión en las instituciones que promueven el cultivo de las ciencias bíblicas. Empezando por este segundo campo, ha sido director de la Casa de la Biblia de Madrid durante doce años (1982-1995) y del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén en 1995, además de Vicerrector de Investigación de la Universidad Pontificia de Salamanca (2002-2006) y Decano de su Facultad de Teología (2011-2012). Lleva muchos años dirigiendo la colección «Biblioteca de Estudios Bíblicos», de la editorial salmantina Sígueme; sin duda la colección más sólida de estudios bíblicos en castellano.

Ha tocado prácticamente todas las teclas de los estudios bíblicos y neotestamentarios, como un buen cantaor de flamenco, que domina todos y cada uno de los palos. Ha participado en la traducción de la Biblia⁸, en la edición y la traducción del llamado documento Q⁹. Ha publicado numerosos estudios monográficos, relativos al seguimiento de Jesús¹⁰, al ministerio ordenado¹¹, a la Iglesia primitiva¹², a la arqueología¹³ y a la geografía¹⁴ de Palestina, a las relaciones sociales¹⁵ y

8. *La Biblia*. Traducción totalmente revisada con amplias notas e introducciones, Madrid - Salamanca 1991, con muchas reediciones. Guijarro fue uno de los dos directores del proyecto. Además tradujo en solitario el evangelio de Mateo y con otros dos colegas el evangelio de Lucas y el libro de los Hechos.

9. *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al «proto-evangelio de dichos Q»*, Salamanca 2004; J. M. Robinson - J. S. Kloppenborg - M. C. Moreland - S. Guijarro, *El documento Q en griego y en español. Con paralelos del Evangelio de Marcos y del Evangelio de Tomás*, Salamanca - Leuven ²2004.

10. Ej.: *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia*, Salamanca 2018; «The First Disciples of Jesus in Galilee»: *Hervordene Theological Studies* 63 (2007) 885-908.

11. Ej.: *Servidores de Dios y esclavos vuestros. La primera reflexión cristiana sobre el ministerio*, Salamanca 2011; «El ministerio según 2 Cor 2, 14-7, 4», en G. Uríbarri (ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas*, Madrid 2010, 63-79.

12. Ej.: *La primera evangelización*, Salamanca 2013; *La primera evangelización en los orígenes del cristianismo*, Salamanca 2016.

13. Ej.: «Magdala: un enclave galileo del comercio entre Roma y oriente»: *Estudio Agustiniano* 54 (2019) 519-546; «La Galilea del tiempo de Jesús. Las excavaciones de Magdala y el documento Q»: *Revista Bíblica* 79 (2017) 89-125.

14. Ej.: «Biblical cartography and the (mis)representation of Paul's missionary travels»: *HTS Theological Studies* 75/3 (2019) 1-6. <https://dx.doi.org/10.4102/hts.v75i3.5575>

15. Ej.: «Cultural Memory and Group Identity in Q»: *Biblical Theological Bulletin* 37 (2007) 90-100; «The Family in the Jesus's Movement»: *Biblical Theological Bulletin* 34 (2004) 114-121; «Reino y familia en conflicto: una aportación al estudio del Jesús histó-

económicas¹⁶ en el cristianismo primitivo, a los orígenes de la cristología¹⁷, a la metodología exegética¹⁸, a la hermenéutica¹⁹ y, sobre todo, a los evangelios: su origen, género literario, fuentes y contenido²⁰, sin agotar con este elenco todos los campos tratados por nuestro nuevo académico. Ha redactado una obra magistral, que me permito recomendarles a todos Ustedes: *Los cuatro evangelios*. Obra publicada en 2010²¹, que cuenta con una traducción italiana²², y una cuarta edición notablemente ampliada en 2021²³, en una época en la que, en general, se lee poco, menos aún teología, y de los que leen solo un grupo selecto son los que adquieren los libros pagando su precio en el mercado.

El segundo requisito para una interpretación correcta de la Escritura, según Orígenes, es de naturaleza teológica y espiritual. En formulación de su discípulo, Gregorio Taumaturgo, reza de este modo: «nadie podría escuchar a un profeta si el Espíritu que profetizó en él no le hubiera concedido la inteligencia de sus palabras»²⁴. Con esta sentencia simplemente recoge la enorme importancia que comporta para la exégesis una palabra de san Pablo. En un pasaje de tono polémico, en el que Pa-

rico»: *Estudios Bíblicos* 56 (1998) 507-541; «La familia en la Galilea del siglo primero»: *Estudios Bíblicos* 53 (1995) 461-488.

16. Ej.: «Does Luke's Gospel Reflect the Abusive Practices Associated with the Fiscus Iudaicus?»: *Accademica Letters* Article 1991. <https://doi.org/10.20935/AL1991>.

17. Ej.: «La esencia del cristianismo en los comienzos (una reflexión)»: *Estudios Eclesiásticos* 96 (2021) 469-485; «Los cuatro evangelios. Dimensión histórica y teológica», en A. del Agua Pérez (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura a los cincuenta años de la Dei Verbum*, Madrid 2017, 611-631; «La tradición de Jesús y la formación de la cristología»: *Revista Catalana de Teología* 38 (2013) 49-73; «La 'unción mesiánica' de Jesús (Mc 14, 3-9)»: *Salmanticensis* 60 (2013) 43-66; «La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús»: *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 287-308.

18. Ej.: *Metodología exegética del Nuevo Testamento*, Salamanca 2021.

19. Ej.: «La hermenéutica mesiánica de las Escrituras entre los primeros discípulos de Jesús»: *Cuestiones Teológicas* 44 (2017) 177-194; «Las mujeres en el sepulcro. El recurso a las ciencias sociales en la interpretación de la Biblia», en S. Guijarro (coord.), *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, Salamanca 2017, 151-169.

20. Ej.: *Jesús y el comienzo de los evangelios*, Estella 2006.

21. Salamanca 2010.

22. *I quattro vangeli*, Brescia 2019.

23. *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2021. Nueva edición revisada y aumentada con nuevos capítulos y comentarios a los evangelios de Mateo y de Lucas.

24. Gregorio Taumaturgo, *Discurso de agradecimiento a Orígenes*, § 179 (PG 10, 1093 D; SCh 148, 170). Traducción: Madrid ²1994, 147.

blo contrapone la lectura judía de la Escritura con la cristiana, afirma: «nuestra capacidad viene de Dios, que incluso nos capacitó como servidores de una alianza nueva, no de letra, sino de Espíritu, pues la letra mata, mientras que el Espíritu hace vivir» (2Cor 3, 5-6). En esta línea, la *Dei Verbum* sentenció: «la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que fue escrita» (DV 12). Es decir, a todo el conocimiento y toda la pericia filológica y científica (DV12b) hay que sumarle lo que en otro lugar Pablo dijo: «¡nosotros poseemos la mente de Cristo!» (1Cor 2, 16). Sin el don del Espíritu, sin la mente de Cristo²⁵, sin una vida moral y espiritual conforme con lo que se ha de interpretar, el acceso al contenido profundo de las Escrituras no es posible, según Orígenes.

En nuestra cultura científica secular, no parece propio de un acto académico proceder a un examen de la cualidades morales y espirituales de un profesor universitario, a pesar del peso decisivo que ostentan, especialmente en el ámbito de la docencia. En el sermón de la Montaña, Jesucristo proclamó: «Por sus frutos los conoceréis» (Mt 7, 16). Quien lea completo el discurso de nuestro novel académico, o se acerque a su obra exegético-teológica, podrá constatar cómo se hilvanan de su mano la *letra*, esto es: los recursos lingüísticos, históricos, literarios; con el *Espíritu*: la transmisión de la figura de Jesús Nazaret, confesado como Mesías verdadero e Hijo de Dios.

En el caso de la lección que hoy nos ha brindado, consigue este entramado de letra y Espíritu, clave de toda exégesis propiamente teológica, mediante el desciframiento del evangelio de Marcos como relato identitario²⁶. Esta vinculación entre relato e identidad está preñada de significación, tanto exegética como propiamente teológica.

En primer lugar, nos indica que la comprensión de la identidad, de la identidad teológica de Jesús de Nazaret, que es nuestro caso en el evangelio de Marcos y en los otros relatos evangélicos, no se puede desligar de su historia, del relato de su historia. Así, la pregunta central de la

25. Cf. Orígenes, *De principiis*, IV.2.3. Orígenes, *Sobre los principios*, introducción, texto crítico, traducción y notas de S. Fernández (FuP 27), Madrid 2015, 836.

26. Sobre identidad y narración, cf. P. Ricoeur, «L'identité personnelle et l'identité narrative», en Id., *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 137-166; Id., *Antropología filosófica*, Madrid 2020, 317-391.

crisología por el quién —«¿quién decís que soy yo?» (Mc 8, 29)—, según muchos el centro literario y teológico del relato marcano, no se deja responder sin aludir a la historia de Jesús. Así, la crisología ontológica del «quién», pide necesariamente y se sostiene en una crisología narrativa, del «qué hace» o «qué hizo»²⁷.

En segundo lugar, este factor da cuenta de la preeminencia de los evangelios para la comprensión cristiana de Jesús de Nazaret. No porque las reflexiones más teológicas del corpus paulino, tomado en su sentido más amplio, carezcan del más alto valor. Sino porque, aunque suponen la trama narrativa de la vida histórica de Jesús, no articulan expresamente su discurso sobre un entramado entre relato e identidad, sino más bien sobre el alcance, el significado y las consecuencias de esa vida.

En tercer lugar, una verdadera comprensión del relato evangélico, en cuanto relato (letra) no puede dejar de lado la cuestión de la identidad, en el caso de los evangelios, el tema capital de la identidad teológica de su protagonista: Jesús Nazaret, presentado en su identidad de Cristo (Mesías) e Hijo de Dios, por ceñirnos a Marcos. Esto es, la comprensión a fondo del relato como relato (letra) pide entrar en la cuestión de la consistencia de la identidad teológica de su protagonista: Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios (Espíritu). Sin indagar cómo el relato, esto es la letra, la filología, la crítica literaria, apunta hacia una identidad netamente teológica, Cristo, Hijo (Espíritu), que el relato despliega, la misma comprensión del relato resultaría absolutamente deficiente desde la misma perspectiva literaria (letra).

¿Cómo es posible que un relato popular, literariamente tan simple como el de Marcos, haya tenido una importancia y una resonancia tan crucial para la cultura occidental? Precisamente porque en él se aloja esta magnífica conjunción entre letra y Espíritu. La lectura del relato marcano, escrito bajo la unción del Espíritu, co-autor de la Escritura, consecuentemente leído bajo la unción de ese mismo Espíritu es capaz de poner en relación con el Mesías verdadero y el Hijo de Dios, algo que no deja indiferente al lector o intérprete de las Escrituras Sagradas de los cristianos.

27. Una defensa de este esquema, desde otra perspectiva, en G. Uríbarri, *El Hijo se hizo carne*, Salamanca 2021, 315-331.

Termino estas palabras de calurosa bienvenida a nuestro académico, el Dr. D. Santiago Guijarro Oporto, invitando, pues, a leer esos relatos, los evangelios, que tanto impacto han tenido en la gestación del cristianismo y de la cultura occidental. Ojalá sepamos beneficiarnos de su lectura. Mas, si alguno se empantanare en ella o le entraren dudas sobre el sentido de ciertos pasajes, expresiones o giros del relato, de ahora en adelante puede acudir presto y confiado al nuevo compañero académico tan versado en la Escritura y tan virtuoso, que bien seguro, como en su día hiciera el maestro Orígenes, tanto para bien de los así llamados *simples* como para el deleite de los más grandes filósofos y sabios de su tiempo, le allanará el camino para percibir el latido del Espíritu esclareciendo el alcance teológico del relato sostenido por la letra.

He dicho.



