

ECCLESIASTICA

XAVERIANA

Organo de las Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Javeriana
Resolución 000722 del Ministerio de Gobierno

VOLUMEN XXIV, 2 — 1974

Director:

ALBERTO ARENAS, S. J.

Subdirector:

VIRGILIO ZEA G., S. J.

Consejo de Redacción

ROBERTO CARO, S. J.

GERARDO REMOLINA, S. J.

S U M A R I O :

EL SILENCIO, LENGUAJE REVELADOR
DEL MISTERIO DE CRISTO
EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Un estudio exegético teológico

Jesús Delgado

LA ACEPTACION DE UNA AUTORIDAD
EN LA COMUNIDAD DE TAIZE

Iván Restrepo, S. J.

LA MISION TEMPORAL DE LA IGLESIA
EN EL MUNDO SEGUN EL VATICANO II

Horacio Martínez H.

RECENSIONES — RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Publicación trimestral

Suscripción anual: En Colombia \$ 80.00
Número suelto \$ 30.00
Para el Exterior US\$ 6.00

Carrera 10 N° 65-48
Bogotá, 2 D. E., Colombia, S. A.

EL SILENCIO, LENGUAJE REVELADOR DEL MISTERIO DE CRISTO EN EL EVANGELIO DE SAN MARCOS

Un estudio exegético-teológico

Jesús Delgado
Licenciado en Teología

Introducción

A fines del siglo XIX, los exegetas lograron un relativo acuerdo sobre el valor prioritario del evangelio de San Marcos en el confronto con los otros tres evangelios. Desde entonces para acá ha sido muy abundante la literatura que ha aparecido en torno al evangelio de San Marcos. Pero todo deja entender que la materia no se ha agotado todavía. (1) Entre los más destacados estudiosos del asunto merece anotar el nombre de Willian Wrede, conocido sobre todo, por su famoso libro que causó tanto revuelo y cuyo título lleva el sello de una problemática harto difícil: EL MISTERIO DEL MESIAS EN LOS EVANGELIOS. (2) Un libro fundamental para la recta apreciación del pensamiento teológico y la justa valoración del trabajo del redactor Marcos.

Ampliamente criticado, muy discutido, sobradamente corregido en uno u otro aspecto de la teoría que en ese libro se formula, la obra de Wrede no ha sido sin embargo superada todavía. Lo fundamental de su tesis permanece en pie, como un punto adquirido definitivamente por la exégesis. Se trata de la teoría que ha sido bautizada con el nombre de "secreto mesiánico" y que Wrede interpreta como la

-
- (1) Para hacerse una idea de la riqueza de literatura que los exegetas han dedicado al evangelio de San Marcos, puede consultarse cualquier introducción al Nuevo Testamento. Recomendamos en particular la obra de W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*. Begründet von P. Feine u. J. Behm völlig neu bearbeitet. Heidelberg 16ed. 1969.
- (2) W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen 1901 3ed. 1963.

solución teológica del evangelista Marcos al problema planteado a los primeros cristianos sobre la mesianidad de Jesús; problema ocasionado por la ignorancia de los discípulos y de las multitudes que no supieron reconocer en la obra, en las palabras y en la persona de Jesús al Mesías prometido.

W. Wrede presenta su teoría no solamente como la explicación la más obvia del pensamiento teológico del redactor Marcos, sino además, como la clave para detectar las intervenciones redaccionales del evangelista. La crítica debía de tomar partido frente a esta nueva interpretación y definir su postura frente a uno y otro punto presentado en el libro de Wrede. En general, los exegetas dieron razón a Wrede y han aceptado su teoría sobre el "secreto mesiánico" como una solución determinante aunque no perfectamente adecuada.

Al abordar una vez más este tema tan delicado, queremos establecer límites y objetivos muy precisos para no interferir con otros estudios publicados sobre la materia. (3) Nuestro propósito se encamina, primero, a establecer el estado de la búsqueda científica, en exégesis, frente a la teoría wrediana del "secreto mesiánico". Sobre este punto, queremos, al paso, señalar varias deficiencias en la formulación de dicha teoría y al fondo del pensamiento de su autor. Oportunamente, expondremos una nueva proposición como intento de reformulación del problema no solamente en cuanto a su planteamiento, sino, además, en cuanto a una posible y adecuada solución. Para llegar a este término, hemos tenido que pasar por un obligado examen crítico de la teoría de Wrede en su aplicación a los datos del evangelio y, en particular, en la aplicación tan delicada y tan importante para su teoría, de las narraciones de exorcismo y adjuntos. De estos indicios sobre la actividad de Jesús como exorcista, hemos querido tomar nota del imperativo de silencio que parece emanar de la boca de Jesús cada vez que exorcisa a alguien y, en general, cada vez que cura un enfermo. W. Wrede pretende que la insistencia sobre ese imperativo demuestra a luces, la voluntad de Jesús por quedar en el anonimato, en lo que a su personalidad divina se refiere. Pero si, como hemos dicho, ese indicio del silencio en el evangelio de San Marcos no solamente lo es del pensamiento del autor sino además, de su

(3) En el libro de Gustavo Minette de Tillesse *Le Secret Messianique dans l'évangile de Marc*, Lectio Divina 47. Paris 1968, el lector podrá encontrar una bibliografía muy buena sobre la teoría de W. Wrede.

modo de redactar el escrito, entonces debemos plantearnos la pregunta sobre si el famoso "silencio" que Jesús parece imponer, es un elemento puramente redaccional o si, acaso, tenga un aspecto tradicional. Constataremos que no es difícil establecer un acuerdo casi unánime entre los exegetas sobre el valor redaccional del "silencio" en Marcos. Pero con esto no queda resuelto el problema, pues, la pregunta se plantea de nuevo y en esta forma: en el supuesto que el imperativo de silencio es redaccional ¿lo es por la forma o también, por el fondo? En otras palabras, ¿cuál es el trasfondo histórico y el contenido del famoso "silencio" en el evangelio de Marcos?

Así las cosas, nuestra reflexión se eslabonará de esta forma. Partiremos de la exposición clara y sucinta de la teoría de Wrede (I). Examinaremos enseguida, los indicios del imperativo de silencio que están presentes en el evangelio de Marcos ateniéndonos principalmente a las narraciones sobre el exorcismo y adjuntos (II). Inferiremos luego, a aquellos elementos que conciernen directamente el silencio tanto en su aspecto teológico como en su aspecto redaccional (III). Terminaremos en fin, formulando las conclusiones que nos han parecido obvias, después de nuestro estudio (IV).

I. La teoría de W. Wrede sobre el secreto mesiánico en el evangelio de San Marcos.

El libro de Wrede nos presenta un método y una teoría. Sus principios metodológicos determinarán el aspecto de la intervención del redactor y darán razón del pensamiento del evangelista.

El método

Como metodología, el libro de Wrede presenta varios puntos muy interesantes, algunos de ellos originales, otros en cambio, asumidos de la investigación crítica anterior al autor. Esta metodología puede ser resumida en los puntos siguientes.

1. Toda investigación exegética tiene un punto de partida obligado que es el estudio crítico-literario de los textos mismos. (4) W. Wrede

(4) W. Wrede, o. c., p. V de la introducción. Los puntos fundamentales del método fueron expuestos por el mismo autor mucho antes, en una obra que él mismo tituló **Ueber Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie**, 1897.

apunta este punto primordial de la investigación exegética, para nosotros ahora, evidente, porque tenía que hacer frente a una corriente muy a la moda en el siglo XIX, que trataba de elaborar una "vida de Jesús" en base a supuestos psicológicos, históricos y otros. Wrede pretende exorcisar esa postura, a su modo de ver totalmente incongrua, pues hace poco lugar a lo único importante que es el texto mismo. (5)

2. Propiamente hablando Wrede no está en contra de una elaboración de la vida de Jesús, es decir de intentar llegar a establecer lo más exactamente posible lo que en realidad se pasó en la vida de Jesús. Pero obligadamente, el exegeta tiene que partir de lo que tiene y lo único que tiene son textos escritos. De no hacerlo, el estudioso se expone al grave peligro de la imaginación. (6)

3. Por otra parte no debe de olvidarse que los evangelios fueron escritos en el cuadro de una comunidad cristiana y creyente. Ningún indicio nos invita a pensar que los evangelios fueron escritos como crónicas de la vida de Jesús, de sus hechos y de sus palabras. (7) Esto trae como consecuencia la necesidad de un estudio de los evangelios teniendo en cuenta el aporte de las comunidades que viven de la fe en Cristo muerto y resucitado, sin descuidar el trasfondo histórico. (8)

-
- (5) Id., p.21. Wrede niega explícitamente toda dependencia del pensamiento de D. F. Strauss —puede verse a este respecto A. Schweitzer *Leben-Jesu-Forschung*, München 1966—, sin embargo es innegable que Wrede hereda su espíritu racionalista de la tendencia fundada por aquel autor. El racionalismo de Wrede se manifiesta, no tanto en la oposición a la evaluación histórica de los datos de los evangelios, sino, como el mismo Wrede lo subraya en su obra *Der Alte und neue Glaube* (1872), en la absoluta necesidad de atenerse a los datos literarios de los evangelios y a las ideas expuestas ahí por los evangelistas. Se trata de una crítica radical de los evangelios, sin presupuestos históricos, psicológicos, sociológicos etc. Por otro camino, W. Wrede, como Strauss, debían de profesar un marcado escepticismo, que el autor del "secreto mesiánico" acentúa cuando niega la posibilidad de que el evangelio de Marcos sea el único que de garantías de historicidad. La escuela radical había, por lo menos, dejado libre esta brecha, que Wrede Cierra y que A. Drews radicaliza más aún en su obra *Die Christus Mythe*, Jena I (1909) II, (1911).
- (6) Id., p.2 El libro de Wrede está fuertemente marcado por el espíritu polémico, por su oposición a las corrientes historicistas de su tiempo. Aquí se opone abiertamente a H. J. Holtzmann con sus intentos psicológicos de explicar los datos de los evangelios, al mismo tiempo toca con su crítica la postura de B. Weiss (véanse por ejemplo en la página 16 y en las páginas 12, 15, 17 y 20).
- (7) Id., p. 145. En este punto Wrede depende de Gustavo Volkmar; véase su conocida obra sobre *Jesús Nazarenus und die erste christliche Zeit*, editada en 1882.
- (8) Id., pp. 2.7.25-26 Aquí se trasluce la influencia de Martin Kähler y su obra *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, editada en 1892.

4. Ahora bien, el autor de los evangelios es él también, miembro de esas comunidades de fe y testigo ocular de lo que trata de transmitirnos. Al escribir su evangelio cada evangelista lo hace con un cierto tiempo de distancia de los hechos mismos. Es necesario pues, tener en cuenta el aporte personal de cada uno de los evangelistas. Es lo que se llama el aspecto redaccional de la cuestión. Y aquí la pregunta es doble: ¿qué quiso decirnos el evangelista?, y esto toca al fondo de su pensamiento; ¿cómo lo escribe? y esto toca más bien la forma redaccional. (9) Esto dicho, no se crea que se subestima el interés por el alcance histórico de lo que se nos cuenta en el evangelio. (10) Únicamente se subraya algo fundamental que es la absoluta necesidad de no perder de vista que los evangelios son obra de un autor, que escribe con bastante distancia de los hechos que él vio y de las palabras que él oyó y, además, que lo escribe en el contexto de las necesidades de una comunidad cristiana que vive ya de la fe en Cristo resucitado. (11)

5. Los libros escritos del Nuevo Testamento han cobrado, en virtud de su valor canónico, cierto orden, que no es necesariamente el orden que les corresponde si se les ve del punto de vista de su elaboración en la historia. El estudioso debe de atenerse sobre todo al valor de prioridad histórica de los libros inspirados. (12) Particularmente, y en lo que concierne a los evangelios, está claramente probado que al evangelio de Marcos corresponde la prioridad absoluta, pues, fue el primero que se puso por escrito. Por consiguiente, es incongruo valerse de los evangelios de Mateo y Lucas para explicar el de Marcos, (13) el camino contrario parece más obvio. En cambio, y en virtud de la prioridad histórica, es admisible, obvio y correcto preguntarse

(9) Id., pp. 3.21.87.88.92.128. Véase también en su libro **Aufgabe**, las páginas 21 a 25.

(10) Id., p. 74.

(11) Id., pp.3-4; 14. 17-18.

(12) Este punto está ampliamente tratado por el autor en su libro **Aufgabe**., pp.7-11. 46.62

(13) En este punto se ve cómo Wrede se sitúa a su modo, dentro de la corriente radical. Sin embargo sigue más de cerca a Ch. H. Weisse, quien con su obra **Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet** (1838), debía de sellar el pensamiento de los exegetas con su postura sobre la prioridad del evangelio de Marcos. W. Wrede acepta esta tesis; ver, por ejemplo, en **Messiasgeheimnis**., pp.78.117.145.206.

cuál pudo haber sido la influencia del pensamiento y de los escritos de Pablo sobre el pensamiento y los escritos de los evangelistas. (14)

6. Sin embargo, Wrede pretende que el mejor método para interpretar el pensamiento de un evangelista es el de encontrar en su escrito mismo la "clave" que explique el contenido de todo el evangelio. (15)

Teoría

Además del valor que representa el libro de Wrede como metodológica encontramos también una marcada pretensión de interpretación teológica del pensamiento del evangelista.

El punto de partida de esta teoría está precisamente en las consideraciones que el autor hace sobre el pasaje evangélico que él considera como la "clave" de la interpretación del resto. Se trata de la Transfiguración. Wrede piensa que la Transfiguración no es más que un momento privilegiado de lo que fue cotidianamente la vida de Jesús. Lo mismo, la confesión de Pedro en Cesarea además de ser una eclosión "fortissime" de lo que fueron otras tantas eclosiones del mismo género, con actores diferentes, es, como todas las proclamaciones de los enfermos curados, la prueba más contundente de que toda la vida de Jesús estaba llena del resplandor de la transfiguración. (16) Pero Marcos nos presenta esta prolongada transfiguración confesada por los hombres, de una manera solapada. El protagonista de su evangelio, Jesús, es un ser sobrenatural de cuyas palabras y actos emana un poder sobrenatural para conocer y para actuar entre los hom-

(14) Id., p. 58 s. Para hacerse una idea más exacta del pensamiento de Wrede sobre este asunto, puede consultarse la obra de este mismo autor: **Paulus**, editada en Tübingen en 1904.

(15) Id., pp.31.36.37.

(16) Id., p.75 El énfasis que Wrede hace del capítulo 9,1-9 en el evangelio de Marcos, no fue muy bien aceptado por los críticos. No se trata de la importancia y del valor que esa narración tenga en sí y represente para el evangelio de Marcos, sino de la enorme importancia que Wrede le atribuye. Efectivamente, según Wrede, esa narración es la clave de todo el evangelio de Marcos. Esto quiere decir, que todo el evangelio debe de ser leído a la luz de la transfiguración. Varias reacciones críticas, por ejemplo: W. Bousset, en su artículo publicado en ThR (1902), pp. 307-316 y 347-362; A. Hilgenfeld, en su artículo publicado en ZfWTh (1903) I., pp. 6-19; A. Schweitzer, o.c., pp. 397-98 y 399-400.

bres. (17) Esto explica su actividad milagrosa entre los enfermos y el poder que tiene para entablar diálogos con los espíritus sobrenaturales que poseen a los hombres de una manera diabólica. (18) Todo, en el evangelio de Marcos, converge a probar que Jesús es el Hijo de Dios.

Esta última proposición es, realmente hablando, una auténtica confesión de fe de las comunidades cristianas del tiempo de Marcos. Convicción de los primeros creyentes que despuntó la tarde misma del día de la resurrección. (19) El evangelista Marcos asume personalmente este dato de la fe cristiana y forja así la intuición de su evangelio: Jesús, a lo largo de su vida pública se manifestó realmente con el poder del resucitado. (20)

No es de admirar que Marcos se haya atrevido a presentar de este modo los datos de la vida de Jesús, sus obras y sus palabras. La verdad es que cuando él escribe su evangelio, hacia los años 70, todos los cristianos creían prácticamente en la divinidad de Jesús y todos estaban convencidos de que Jesús era el Hijo de Dios desde la eternidad y por consiguiente, durante su vida terrestre, antes de la resurrección. Sin embargo, y si las cosas fueron así, quedaba por resolver un arduo problema, es decir: explicar el por qué los discípulos de Jesús no reconocieron en la persona de su Maestro el Mesías enviado por Dios! Sin discusión alguna, piensa Wrede, Marcos escribe su evangelio con el intento de dar una respuesta al asunto. Y lo hace presentando a Jesús en su verdadera personalidad divina, a lo largo de su actividad pública, pero y por lo mismo, un personaje que pasó entre los hombres sin ser comprendido, a pesar del bien que prodigó por

(17) Id., p.89. Muchos críticos reaccionaron frente a la importancia que Wrede acuerda a las narraciones de exorcismo. Encuentran, en general, que solamente cuando se ha querido convencer al lector "a priori", de que estas narraciones son importantes para comprender el evangelio, solamente entonces se puede elaborar el famoso "secreto mesiánico". Ver, por ejemplo: el artículo de O. Holtzmann en ZNTW (1901) pp. 257-68. Otros críticos, como P. Feine, estiman que esas narraciones son "en sí" muy importantes, pero que no lo son realmente como prueba y base para una teoría como el "secreto mesiánico": ver su artículo en ThLBlatt (1901) col. 522.

(18) Id., p. 24.

(19) Id., p.76 En este punto, Wrede obtuvo la aprobación casi unánime de todos los críticos. La sólida fundamentación de este punto debía, más tarde, originar los famosos estudios de la Escuela de las Formas, con sus dos más grandes representantes: M. Dibelius y R. Bultmann.

(20) Id., p.70 s.

todas partes. Esta incomprensión se explica, no solamente por la incapacidad humana para comprender los misterios, sino, también, por la voluntad firme de Jesús e irrevocable por no darse a conocer. Es esta la solución, de compromiso como se la ha llamado, la que Marcos da, según Wrede, al problema agudo del desconocimiento de Jesús como Mesías durante su vida terrestre. (21)

Por consiguiente, Marcos pretende hacernos creer que Jesús mismo no quiso que se le conociera en su verdadera personalidad divina. Quiso que su filiación divina, que define su mesianismo, permaneciera oculta a los ojos de todos los hombres incluso sus discípulos. De ahí que su enseñanza llevara ese sello de lo incomprensible, mediante parábolas. (22) Y si bien es cierto que los milagros de Jesús traslucían, quiérase o no, su verdadera personalidad, sin embargo, los que eran testigos directos de esos actos estaban obligados a no divulgarlos, por un mandato expreso de Jesús. (23) Según Wrede, ningún hombre era capaz de comprender la verdadera personalidad de Jesús y esto debía de ser así hasta que recibieran los hombres la luz de la resurrección (Marcos 9,9) y es esta la razón por la que, cuando los hombres vislumbran algo de ello, Jesús les impide hablar y divulgarlo. (24)

Hay pues, a lo largo del evangelio de Marcos una serie de imperativos de silencio. Pero este indicio no es histórico, tampoco se lo inventó la tradición cristiana. El único responsable de ello es el redactor. Efectivamente, el evangelista Marcos quiere hacer ver a sus lectores esa realidad de la vida de Jesús, es decir, que nadie comprendió su divinidad, no solamente porque era un misterio para los hombres, sino porque Jesús mismo así lo quiso. Al intentarlo el redactor Marcos echa mano de un medio literario que es el silencio imperado por Jesús. El silencio manifiesta que Jesús tuvo la firme voluntad de que su personalidad divina quedara en el misterio. Históricamente hablando, Jesús nunca impuso silencio. (25) Dos indicios serios respaldan, según Wre-

(21) Id., p. 228 Más adelante tendremos la oportunidad de explicitar la postura de la crítica exegética frente a este punto.

(22) Id., p.54 s. Aspecto ampliamente confirmado por el famoso estudio de J. Jeremías sobre *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen. 7ed. (1965).

(23) Id., pp.23 s. 93 s. Puede leerse el bello libro de K. Kertelge sobre *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*. Eine redaktion geschichtliche Untersuchung. München (1970).

(24) Id., p.66.

(25) Id., p. 227.

de, esta teoría: el primero es el modo tan ingenuo con el que se pretende hacernos creer que Jesús impuso silencio cuando era prácticamente imposible que su mandato fuera observado, desde el momento mismo que las multitudes eran testigos de sus milagros; en segundo lugar, aparece claramente el alcance literario de ese trazo cuando se tiene en cuenta que ese mandato de guardar silencio es enfatizado en pasajes sobradamente reconocidos como de la pluma del redactor, por ejemplo Mc I,34 y III,12. (26)

La importancia de los "sumarios", no escapa a nadie. Es ahí precisamente en donde el redactor hace la teoría de su pensamiento, es ahí donde afloran y despuntan sus ideas propias y sus propios intereses. (27) Ahora bien, si se tiene en cuenta que en los dos sumarios aquí arriba señalados el silencio aparece en relación a la actividad de Jesús como exorcista, entonces tiene razón Otto Bauernfeind cuando afirma que las narraciones de exorcismo son de suma importancia para comprender el pensamiento de Marcos. (28) Wrede mismo, reserva a esas narraciones un lugar de importancia dentro de su sistema. (29) Efectivamente, en esas narraciones encuentra Wrede los indicios claros de que la mesianidad de Jesús era un misterio para los hombres, pues, solamente los espíritus sobrenaturales podían conocerla. En esto reposa primordialmente, la tesis de Wrede cuando afirma el alcance demasiado elevado de la personalidad de Jesús, para el conocimiento humano. (30) El imperativo de silencio no hará más que subrayar, de una manera propia del redactor, que los hombres son de por sí, incapaces para comprender tan alto misterio, ahora bien lo que no se compren-

(26) Id., pp.30-31; 47-51; 65-81.

(27) Id., pp.31-35 H. J. Ebeling, en su estudio **Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangelisten**, en: BZNW 19, Berlin (1939) enjuicia esta postura metodológica de Wrede que, según Ebeling, es incongrua por esta razón: Wrede disocia los versículos que él califica de "sumarios" del resto de la materia literaria del evangelio, como si el contexto global no contara para nada cuando se trata de interpretar esos versículos tan pequeños en relación al resto del evangelio. (Véanse sobre todo, el artículo citado las páginas 115-116).

(28) Otto Bauernfeind, **Die Worte der Dämonen im Markusevangelien**, en: BWNT 8 Stuttgart (1927) p.88.

(29) W. Wrede, o.c., p.22 H. J. Ebeling, en su citado estudio no escatima la oportunidad que le brinda la crítica que ahí formula Wrede. Ebeling está de acuerdo con Wrede en dar la importancia debida a las narraciones de los exorcismos (pp. 123-135). Pero, el problema está en acordar a esas narraciones el valor de fundamento para la teoría sobre "el silencio". Ebeling formula serias dudas al respecto.

(30) W. Wrede, o.c., p. 24; cfr, L. Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**. Ed. Alianza, Madrid 1973. p. 203, 7.

de, mejor es callarlo; como lo afirma ni más ni menos Ludwig Wittgenstein, en las más recientes teorías sobre el lenguaje. (31)

Resumiendo la teoría de W. Wrede podemos decir que se trata de una reflexión sobre el alcance misterioso de la personalidad divina de Jesús, objeto de la confesión de fe de la comunidad cristiana del tiempo en que Marcos escribió el evangelio. El evangelista recurre a dos motivos para poner de relieve ese dato fundamental de la fe cristiana: por una parte recurre a la capacidad sobrenatural de conocer, tan propia de los espíritus, aún los inmundos; (32) por otra parte, alude a la incapacidad humana para conocer tan alto misterio. Esto último es expuesto por el evangelista de un modo muy peculiar y suyo propio que es, recurriendo a los imperativos de silencio por los cuales, pretende hacernos creer que Jesús mismo quiso imponer silencio para que los hombres no divulgaran algo que ellos mismos no comprenden ni que los otros comprenderían. (33) Nadie pretenderá que estos imperativos de silencio hayan sido históricos, cualquiera se da cuenta que son propiamente de la pluma de Marcos.

Nos toca ahora verificar la tesis de Wrede en lo que atañe a esa última afirmación. Para ello, debemos de examinar críticamente los motivos redaccionales a los que alude Wrede mismo, es decir: Mc I,34; III,12 y el famoso texto del exorcismo de Cafarnaum en Mc I,25. (34)

II. Examen crítico-exegético de las alusiones marcianas al silencio en las narraciones de exorcismo y adjuntos redaccionales.

1. Marcos 1.25: "enmudece y sal de él"

a) W. Wrede se plantea él mismo, una seria duda sobre el carácter redaccional de esta frase pronunciada por Jesús. (35) En general los exegetas están de acuerdo en reconocer el origen mágico-pagano

(31) Id., p.24 Aquí tenemos un ejemplo elocuente de la postura polémica de Wrede frente a las interpretaciones psicologistas en exégesis. (Véanse también las páginas 26-29).

(32) Id., p. 32 Véase también la citada obra de G. Minette de Tillesse, p. 80.

(33) Id., p.33.

(34) Id., p. 33 nota 1.

(35) Véase por ejemplo: A. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 17ed. (1967) p. 37.

de esta frase. E. Lohmeyer, por ejemplo, piensa que todas las religiones antiguas están marcadas de creencias mágicas y que se valían del imperativo de silencio para exorcisar los espíritus inmundos. (36) Es la opinión de la mayoría de exégetas. (37) La divergencia nace cuando se esfuerzan por dar al "fimotheti" una interpretación en el contexto del evangelio de Marcos.

E. Schweizer piensa que el grito del endemoniado es de combate, un reto que le hace a Jesús y que, consiguientemente, el "fimotheti" (enmudece!) que pronuncia Jesús es la respuesta al reto, también un grito de combate. (38) Esta interpretación no satisface a E. Bickermann, mucho más sensibilizado a las interpretaciones del Nuevo Testamento con la ayuda del Antiguo Testamento. El propone como mejor interpretación la que se le puede dar a la luz de la negación del Ángel que pelea con Jacob, cuando se niega a darle su nombre; porque dar a conocer el nombre propio es, según la mentalidad primitiva, entregarse a las manos del enemigo. (39) O. Bauernfeind se inclina mucho más del lado de Schweizer, y con razón puesto que él conoce muy bien la literatura mágica. (40) Sin embargo, por muy divergentes que puedan parecer las interpretaciones que estos y otros autores den de este "fimotheti" en Marcos I,25, la mayoría de los exégetas sostienen que el sentido ha podido cambiar en el texto de Marcos y que, de todos modos, el sentido no puede ser diferente del que Marcos le atribuye en sus "sumarios" redaccionales. (41) En resumen, las opiniones afirman el valor mágico tradicional de las fórmulas de exorcismo pero, puesto que el "fimotheti" se encuentra en el evangelio de Marcos se debe intentar una interpretación a la luz del contexto global del evangelio.

(36) Esta hipótesis es defendida también por O. Bauernfeind, o.c., p.33 y por A. Friedrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Tesis. Strassbourg (1925), p.78.

(37) Véase: E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen (1967), p. 28; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, 9ed. (1960), p. 19.

(38) Véase: E. Bickermann, en su artículo publicado en *HThR* 39 (1946), p. 173.

(39) O. Bauernfeind, o.c., p. 31.

(40) Véase por ejemplo: E. Klosterman, *Das Markusevangelium*, Tübingen, 4ed. (1950), p. 17; M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, Paris, 9ed. (1966) p.23; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London, 2 ed. (1966), p. 175; B. H. Branscomb, *The Gospel of Mark*, London, 5ed. (1958), p. 31; K. Kertelge, o.c., p.56.

(41) Véase: H. J. Ebeling, o.c., p.123; P. Feine, o.c., p.508; W. Bousset, o.c., p. 350; A. Friedrichsenmo. c., p.77.

Però al llegar a este punto de metodología, los exegetas no están de acuerdo. H. J. Ebeling por ejemplo se niega rotundamente a dar una interpretación redaccional de un trazo que originalmente no pertenece al redactor; lo más lógico es darle la interpretación de la tradición de su origen. (42) Casi en el mismo sentido, O. Bauernfeind insinúa la necesidad de valorar tradicionalmente y dentro de su propia tradición, todo indicio que, aunque haya sido asumido por el redactor, no pertenece propiamente a él. En otras palabras, piensa este autor, no hay que incurrir en el peligro fácil de hacer la ecuación:

Marcos	=	Ideas
<hr style="width: 80%; margin: auto;"/>		<hr style="width: 80%; margin: auto;"/>
Redacción		artificio literario

Todo indicio que lleva la sospecha de un valor tradicional cualquiera debe de ser examinado primeramente en ese sentido y solamente después, estará autorizado para indagar su valor redaccional. (43) O. Bauernfeind piensa que el sentido tradicional del "fimotheti" es suficiente para comprender la narración del exorcismo de Cafarnaum, que, a su vez cobra totalmente sentido cuando se le considera a la luz de la práctica y de las fórmulas de exorcismo de las religiones paganas. Efectivamente, todas las creencias sobre la posesión diabólica convergen en que ese fenómeno es simplemente el resultado de un combate cósmico que opone las fuerzas de los espíritus buenos contra la fuerza de los espíritus malos. Estos, tratan de poseer a los hombres en su afán desesperado de hacerlos cómplices de sus designios y propagadores del mal entre los humanos. Para sacudirles esta influencia maligna se practica sobre ellos el exorcismo, que es hacer presente la fuerza de los espíritus buenos. Estos entran en lucha contra los malos que están en posesión del hombre hasta echarlos fuera. Ahora bien, este contexto de lucha es precisamente el trasfondo de la actividad de Jesús en el combate mesiánico que sostiene contra las fuerzas diabólicas. (44) Por consiguiente, a la pregunta sobre qué valor habría que atribuir al "fimotheti" en Marcos 1,25, la respuesta es obvia, piensa Bauernfeind: en el combate mesiánico de Jesús, hay

(42) O. Bauernfeind, o.c., p. 72.

(43) Id., p. 34.

(44) Id., pp. 31-32 Puede leerse una opinión en sentido opuesto en el libro de E. Percy *Die Botschaft Jesu*. Lund (1953) p.295 nota 2 y p. 276 nota 1.

una reacción de los espíritus malos por debilitar el poder de Jesús sobre las fuerzas del mal, es un intento de revelar la identidad de Jesús. Pero Jesús reacciona por otro medio, también de gran valor mágico, imperando silencio y amordazando al espíritu malo. (45)

En resumen, la tesis de O. Bauernfeind se reduce a negar que Marcos haya tenido la pretensión de atribuir al "fimotheti" un valor y un sentido mesiánico. Este sentido y este valor le viene de su origen mismo, que es mágico. Lo que si pudo haber hecho Marcos, es aprovecharse de ello y encausarlo dentro de sus propias miras, porque cuadraba bien. (46)

La tesis de Bauernfeind impresionó sobremanera a los exegetas. Un estudio crítico hasta el detalle, pero de graves deficiencias en la aplicación exegética de sus resultados. Así, por ejemplo, H. J. Ebeling señala un grave error cuando Bauerfeind niega a las palabras del endemoniado su valor de confesión de fe de la divinidad de Jesús. (47) Según Ebeling, esas palabras no tienen otro valor que ese, en el evangelio de Marcos, (48) tanto más si se piensa que Marcos escribe su evangelio cuando el kerycma paulino era una realidad tangible en las comunidades cristianas.

En consecuencia, piensa Ebeling, no parece lógico decir que Marcos haya querido poner de relieve el combate de Jesús contra los demonios sino más bien, la mesianidad de Jesús proclamada por los espíritus inmundos. Y para apoyar su tesis frente a la tesis de Bauernfeind, Ebeling recurre también al aspecto literario de la cuestión y hace ver que, en la narración del exorcismo de Cafarnaum los versículos más importantes son los versículos 27 y 28, que condicionan el resto de la narración dándole todo su sentido y valor. Por consiguiente el versículo 25, en donde leemos el famoso "fimotheti" no puede menos que ser interpretado y valorado a la luz de los versículos finales de la narración. (50) Esto dicho, es claro que el "fimotheti" pronunciado por Jesús sirve, del punto de vista literario, a revelar lo que se esconde

(45) Id., p. 69.

(46) H. J. Ebeling o.c., pp. 127-128.

(47) Id., pp. 144-146.

(48) Id., p.168.

(49) Id., pp. 129-130.

(50) Id., pp. 121-131.

detrás de las palabras pronunciadas por el endemoniado y que los versículos 27-28 ponen de manifiesto con una claridad ineludible.

Hasta aquí hemos visto que la tesis de Ebeling corrige considerablemente las ideas de Bauerfeind, pero es algo más. Efectivamente y en relación al silencio mismo, Ebeling se opone a la interpretación negativa de W. Wrede. Hemos señalado más arriba que para Wrede el silencio es indicativo de una voluntad tenaz de Jesús por impedir se divulgue su personalidad, cuyos destellos divinos han roto la rutina de lo humano en los momentos de hacer milagros y de enseñar "con autoridad". H. J. Ebeling en cambio, estima que el silencio es indicativo de lo contrario, es decir, que Marcos se sirve de este indicio para hacer ver más todavía la grandeza de la persona de Jesús. (51) Quiere esto decir que, el silencio se hace presente en el evangelio precisamente para que sea transgredido. Se impera el silencio para que se sepa que se conoce aquello que se quiere esconder y sobre todo, porque no puede menos que ser conocido. En esta explicación encontramos la razón primero, de que Marcos insista tanto en los milagros y tan poco en el silencio, pero, además, que insista también en el silencio. A lo largo de la primera parte del evangelio de Marcos los gritos de admiración de las multitudes parecen ahogar los imperativos de silencio, que, sin embargo, están ahí presentes. (52) De ser cierta la interpretación de Wrede y si la personalidad de Jesús era tan fuerte, no se explica que se le haya desobedecido. La tensión entre el silencio impuesto y las aclamaciones de las multitudes se explica mejor en la interpretación positiva del silencio, es decir que sirve para poner más de relieve la grandeza de la persona de Jesús. (53)

(51) Id., pp. 123-125.

(52) Id., pp. 144-146.

(53) En vista de la divergencia de opiniones suscitadas por el libro de O. Bauernfeind, nos vimos obligados a revisar personalmente el material usado por este autor para elobar su estudio sobre las palabras de los demonios en los evangelios. Nos hicimos una idea personal sobre el uso, valor y alcance de la palabra "fimotheti" en la literatura mágica de Mesopotamia, Grecia y Egipto. Añadimos además un estudio sobre las creencias de ese género en el pueblo judío y más particularmente en el Antiguo Testamento. Abordamos pues, los textos originales y nos ayudamos para su comprensión de los estudios fundamentales de A. Falkenstein, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung*. Literarisch Untersucht. LSS. NF I Leipzig (1931) W. G. Kunstmann, *Die Babylonische Gebetsbeschwörung*. LSS. NF 2 Leipzig (1932). Estos dos estudiosos se esmeran particularmente en el estudio de las fórmulas mágicas de exorcismo de las religiones mesopotámicas. El primer autor insiste en las fórmulas de tipo "praxis", es decir de aquellas que se recitan acompañadas de una práctica mágica. El segundo autor, en cambio insiste más en las fórmulas puramente recitativas, en forma de oración cuya fuerza radica especialmente en la palabra. Consultamos además, varios estudios para las fórmulas mágicas de Egipto: W. Wiedeman, *Magie und Zauberei im alten Aegypten*.

b) ¿Qué partido tomar entre las interpretaciones que hemos expuesto? Sin duda alguna que ellas resumen y representan las otras múltiples interpretaciones. (54) No es fácil responder a esta pregunta sin antes hacernos una idea personal, lo más exacta posible del valor, alcance y real contenido de la mentalidad mágica sobre las creencias demoníacas. Es lo que queremos hacer enseguida sin extendernos demasiado en este punto que consideramos mucho más pertinente a la historia de las religiones, pero que de algún modo sirve a la exégesis, en este punto precisamente en que se aborda una cuestión que rebasa los límites de la revelación propiamente dicha y en que tocamos las fronteras mismas de las creencias religiosas populares. (55)

Alte Orient. 6 Jhg. heft 4, Leipzig (1905), A. Erman, *Drei Geister als Boten des Zaubers*. Orientalischen Studien 1.21 Jhg. (1907) pp. 301 ss.; el conocidísimo estudio de F. Lexa, *La Magie dans l'Egypte Antique*. 2 tomos. Paris (1925). Para comprender mejor las fórmulas de origen griego consultamos los estudios de: L. R. Farnell, *Magic and Religion in early Hellenic Society*. Arch. f.R.W. 14, Leipzig (1914); A. J. Festugiére, *Epidémies hippocratiques et epidémies démoniaques*, Weiner Studien. ZKPh 79 (1966) pp. 157-164; y el conocidísimo estudio de A. Dieterich, *Abraxas*. Leipzig (1891).

(54) Se puede fácilmente resumir los elementos comunes y preponderantes para todas las religiones antiguas, que profesaban creencias en las influencias demoníacas. Si decimos que valen para todas ellas no insinuamos con esto que haya habido una influencia recíproca entre las religiones, pensamos más bien que se trata de ese fenómeno que se ha llamado "lo primordial". Es decir, que las creencias en los espíritus no ha sido copiada de ninguna religión. Todos los hombres, en cualquier parte del globo, tienen las mismas o semejantes creencias que son como "arquetipos". Recorriendo las fórmulas de exorcismo de las diferentes religiones se constatan ciertas diferencias no solamente en cuanto a la forma sino, a veces también, por el fondo. Pero el lector advertido se da, pronto, cuenta de que se trata de diferencias de acentuación y no de divergencias. Así, por ejemplo, las fórmulas mesopotámicas acentúan bastante la importancia de las jerarquías de los espíritus y la lucha cósmica en que están comprometidos los espíritus buenos contra los malos. Los egipcios subrayan más bien el carácter medicinal de las fórmulas de exorcismo y la vinculación que por ese medio existe entre los espíritus y los hombres. Los griegos pondrán el acento mucho más en la importancia de la revelación del poder de los espíritus (dioses) en sus intervenciones para con o contra los hombres. Estos últimos ponderan el valor omnipotente de la palabra. Los egipcios menos racionalistas que los griegos, sostienen sin embargo, que, de las palabras, son los nombres divinos los que confieren gran poder a las fórmulas. Los mesopotámicos en cambio, dan tanto valor a las palabras como a los gestos mágicos. Aquí, en Mesopotamia, el exorcismo debe de ser practicado en el templo. En Egipto puede ser practicado al aire libre o en cualquier parte. Los griegos dan al exorcismo un sello académico. Estos definen los espíritus como "poderes" que actúan; los egipcios creen que son las almas de los difuntos; los mesopotámicos piensan más bien en seres tan especiales, que les dan las formas más extravagantes, que los hombres conocen en este mundo. Como vemos, todo esto pertenece a todas las religiones. Ninguna puede atribuirse algo en especial. Todas tienen creencias similares, pero acentúan algo más que otras cosas.

(55) Véase: M. Küchler, *Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonische Medizin*, 10/11 Suppl. III.; H. Graspow, *Untersuchungen über die altägyptischen medizinischen Papyri*, MVAAG 41.h.2.; M. P. Nilsson, *Les croyances religieuses de la Grece Antique*, Paris (1965); A. Lods, *Les idées des israelites sur la maladie, ses causes et ses remedes*, en: BZAW 41 (1925) pp. 181-193; L. Blau, *Das Altjüdische Zauberwesen*, Strassbourg, 2ed. (1914).

En torno a las fórmulas paganas de exorcismo

Damos por asentado el hecho tan ampliamente demostrado por los historiadores de las religiones, de la existencia de creencias populares sobre las influencias de los demonios y espíritus en general, que merodean e intervienen en la vida misma de los humanos a veces hasta para causarles males tremendos en el cuerpo y en la psique. (56) Estas creencias populares cobran cierto cuerpo y peso hasta llegar a ocupar un puesto importante en las codificaciones de ritos y creencias de alto nivel religioso. Esto lo encontramos sobre todo en los documentos de culto y en las reflexiones de los sacerdotes sobre los espíritus. (57) Pero nuestro interés va más que todo hacia esos testimonios escritos que son las fórmulas mismas de exorcismo que estaban en uso en las religiones antiguas.

Dos elementos descuellan, como esenciales, en las fórmulas de exorcismo, sea cual fuere la religión que las practique y son ellos, por orden de importancia: las palabras que deben de ser pronunciadas y los gestos que acompañan. (58) Propiamente, la fe del pueblo en el exorcismo se origina de la confianza que tiene en el poder de la palabra. Esta palabra por sí sola es capaz de someter a los espíritus; así tenemos que en las prácticas de exorcismo del tipo mesopotámico,

(56) Véase: L. W. King, *Babylonian Religion and Mythology*. Books of Egypt and Chaldea. IV London (1899); G. Conteneu, *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris (1947); A. W. Budge, *Gods of Egyptians*, London (1909); P. Regnaud, *Le "daimon", histoire d'un mot et d'une idée*, en: RHR 15, Paris (1885); G. Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*, Berlin (1956); M. Ziegler, *Engel und Dämonen im Lichte der Bibel*, Zürich (1957); A. Lods, *Les origines de Satan, ses fonctions à la cour céleste*, en: *Mélanges syriens* R. Dussaud. II. Paris (1939).

(57) Véase: M. Jastrow, *The Religion of the Babylonia and Assyria*. Handbooks of the History of Religion. Boston (1898), p. 283 s.; A. H. Sayce, *Origin and Growth of Religion*, illustrated by the Religion of the Ancient Babylonian, en: *The Hibbert Lectures*, London (1887) pp. 307-308; Consultense además, los textos originales o en su traducción como los presenta por ejemplo K. L. Talquist, *Die Assyrische Beschwörung serie MALQLU*, Leipzig (1894) y H. Zimmern, *Die Beschwörungsstafeln SURPU*, en: BzKBR, Leipzig (1901). Conviene notar que las indicaciones rituales no se dan a parte sino que vienen incrustadas en el texto mismo de la fórmula, interrumpiendo a veces brutalmente la recitación de la misma. Esas indicaciones son casi siempre de carácter mágico como: la necesidad de atar al enfermo con una cuerda y desatarlo a medida que el exorcista recita la fórmula; también, se ordena que el exorcista recite de nuevo la fórmula tantas y cuantas veces (se indica el número de veces); o también, se indica que el exorcista tiene que bailar al ritmo de las frases de la fórmula que recita, que tiene que usar óleo, manteca y otros objetos. Para hacerse una idea exacta de estos rituales puede consultarse el libro de H. Zimmern que hemos citado en esta misma nota.

(58) Véase: MALQLU, serie I, líneas 126-130; puede consultarse el libro citado de A. Falkenstein, en las páginas 35-44.

tan fuertemente vinculada con los gestos, también hay fórmulas que carecen totalmente de gestos rituales. (59) Se trata aquí de las fórmulas que Á. Falkenstein califica de "fórmulas de protección", pero hay también toda una serie de fórmulas de exorcismo que cobran el carácter de oración en el sentido que todo el poder se hace reposar sobre la palabra que es pronunciada y dirigida por la confianza que inspiran los dioses. (60) Sin embargo, no todas las palabras tienen el mismo poder para subyugar y someter a las divinidades, las hay que gozan de un poder mágico muy especial y son los nombres de las divinidades. (61) Son quizá las fórmulas egipcias de exorcismo las que más confianza ponen en la palabra, (62) pero ninguna creencia mágica pone tanto poder en la palabra como las creencias griegas. Desde Homero, de los primeros en canonizar esta convicción, hasta los últimos autores de la antigüedad griega se conserva esta convicción profunda en el poder de la palabra pronunciada. (63) Con el correr del tiempo y con el roce de otras culturas, se fueron infiltrando en las creencias griegas prácticas mágicas, pero, a pesar de todo, es la palabra y los nombres divinos los que dan consistencia y fuerza a las fórmulas de exorcismo. (64)

(59) Véase: W. Kunstmann, o.c., p. 3; M. Jastrow, o.c., p. 283; F. Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, Paris (1874), p.98; E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, dos volúmenes, Leipzig (1919-1923) n.º 25, col. ii, línea 3.

(60) Véase: H. C. Rawlinson, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia* (comúnmente citado por la sigla R), II R n.º 17 + 18, London (1861-1884).

(61) Véase: E. Moret, *La Magie dans l' Egypte ancienne*, en: *Annales du Musée Guimet*. Bibliothèque de vulgarisation, 20. Paris (1906), pp. 244 s.

(62) Véase: P. L. Entralgo, *Therapeutische Katharsis und Logotherapie im Homerisches Epos* en: *MEDICUS VIATOR*. Tübingen-Stuttgart (1957), pp. 7-20. Puede leerse también con gran provecho: el artículo EPODE, de Fr. Pfister, en: *Suplemento del P. M.*, vol. IV y el estudio de E. Abel, *Orphica*, Leipzig (1885).

(63) Véase: K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, dos volúmenes (I,II) I, pp. 184-186. Papyrus V, líneas 97 ss., Berlin (1928-1931).

(64) Como ejemplo ofrecemos una comparación synoptica de tres esquemas de fórmulas mágicas. El primer esquema está tomado de la fórmula de exorcismo que Falkenstein califica de "mitológico" (I) (o.c. pp. 44-67); el segundo esquema está tomado de la fórmula de exorcismo egipcio reproducido por F. Lexa, o.c., II, 67 n.º 7 y p. 70 n.º 13 (II); el tercer esquema corresponde al salmo 91 (III).

I

a) Se exponen las manifestaciones frecuentes del poder de los dioses

II

a) En forma de letanía se invocan los dioses por sus nombres y por sus actos poderosos

III

a) Enumeración de títulos divinos que el salmista dirige a Dios para invocarlo (vrs.2)

En esto de la confianza absoluta en la palabra, es, sin lugar a duda, el pensamiento religioso israelita el que más y mejor representa el pensamiento religioso de las religiones antiguas. Todo el libro de los salmos da prueba de ello. Se podría pensar que tratándose de la religión israelita las cosas son diferentes, pues se trata entonces de una religión totalmente diferente, por su monoteísmo y por su fe. Sin embargo, manteniendo esa verdad, es innegable que los israelitas, del roce con otros pueblos y religiones paganas, fueron asimilando cierta mentalidad mágica. Prueba de esto puede ser el salmo 91, cuya estructura se asemeja a la de las fórmulas paganas de exorcismo (65). Con el correr del tiempo, también las creencias de la religión de Israel fueron mezclándose con prácticas mágicas de las religiones paganas,

b) Se describe la enfermedad del hombre y los síntomas de las enfermedades

b) Se identifica el dios que causa la enfermedad por medio del diagnóstico de la enfermedad

b) Enumeración de los casos difíciles para los que puede servir la recitación del salmo (vrs. 3-6)

c) Leyenda mitológica por la cual se nos dice que los dioses son los autores de la fórmula

d) ejecución de ritos mágicos

e) Se formula el voto para que la fórmula tenga su efecto

f) Se pronuncia el exorcismo

f) Se pronuncia el exorcismo

g) Se pronuncia una conjuración

g) Se pronuncian las conjuraciones (vrs. 7-13)

h) Se atribuye a Dios y a la pronunciación de su nombre, el poder de la fórmula (vrs. finales)

Podemos apreciar las diferencias, pero fundamentalmente el esquema puede ser reducido al esquema clásico de fórmulas griegas, en tres partes:

- 1 — "Klesis": invocación
- 2 — "Logos": exorcismo
- 3 — "Fulakteria": conjuración

Puede apreciarse una estructura de este tipo, en el citado libro ABRAXAS de A. Dieterich.

(65) Véase: Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neue Testament*, vol. II, (1969) pp. 800.805; vol III (4ed. 1965) p. 855; vol IV (4ed. 1969), pp. 503.524. y Exkursus 21, n° 6 e., p. 524.

fenómeno innegable en la época judaica, (66) cuando la religión judía adquiere una forma sincretista, (67) sobre todo fuera de Israel.

Además de las palabras y del conocimiento mágico de los nombres de las divinidades, encontramos en el mundo de las creencias mágicas en torno al exorcismo, una profunda convicción sobre el carácter belicoso que reviste un acto como ese del exorcismo. A. Falkenstein hace ver claramente este aspecto al tratar de las fórmulas de exorcismo que él califica de "mitológicas". (68) Quiere esto decir que los hombres, cuando ven a un endemoniado revolcarse y ser sacudido por convulsiones no están de hecho viendo sino el resultado de algo que escapa a los ojos humanos, es decir, un combate terrible, al nivel cósmico, entre los dioses y espíritus buenos que quieren salvar al hombre enfermo y los espíritus malos que lo poseen y no quieren dejar su presa y posesión. El exorcista juega entonces un papel como de director de orquesta. El exorcista y trata de someter a su dirección las fuerzas de los espíritus malos y de los espíritus buenos. De ahí la necesidad absoluta de conocer o por lo menos, de adivinar los nombres de las divinidades. Pero también, absolutamente necesario es que el exorcista mismo esté poseído por las divinidades buenas, de otro modo no puede tener dominio sobre los espíritus malos ni tampoco, tendría influencia sobre los buenos. (69)

De lo dicho anteriormente se infiere que el exorcismo no es en modo alguno, un acto humano. Al contrario, es un acto eminentemente divino, es decir una acción realizada por los dioses, por las divinidades, por los espíritus. En esta acción o ministerio, como quiera llamársele, el hombre, el exorcista interviene solamente para asegurar la buena marcha de las cosas, con la ayuda de ritos y fórmulas mágicas.

(66) Véase P. Wendland, *Die Hellenistische Römisch Kultur in ihren beziehungen zur Judentum und Christentum*. en: *HZNt.*, I., 2, Tübingen (1907); el artículo de W. L. Knox, sobre *Jewish Liturgical Exorcism*, en *HThR* 31, n.º 3 (1938) pp. 198 ss.

(67) Véase, A. Falkenstein, o.c., pp. 44-67; F. Lenormant, *Incantation.*, pp. 209 s.; W. Schrank, *Babylonische.*, pp. 17 s. Consúltense, sobre todo, los textos originales en la Colección de W. Budge, *Cuneiform Texts* IV, 4.2.13+14-15+26-32+33-34.

(68) Véase, A. Falkenstein, o.c., pp. 20-35; W. Budge, o.c., XVI.2.72-79.

(69) Véase, A. Moret, *Le verbe créateur et révélateur en Egypte*, en: *RHR* XIIIe, année, tome 59, pp. 279-98; L. Lexa, *La magie.*, I., p. 46 s. —Los textos de origen copto son mucho más recientes y en general usan fórmulas muy breves. A veces se alargan por la añadidura de la narración de un texto evangélico. Pero, por lo general, su estructura es muy simple: (narración de un pasaje del evangelio) + exorcismo: véase F. Lexa, o.c., II., p. 167 n.º XII.

A veces, y puesto que el combate de los dioses es tan violento, el exorcista se ve obligado a usar fórmulas de tono imperativo, por lo general cortas, a veces una tan sola palabra: "sal"!, "calla"!, "obedece"!. . . (70) Estas fórmulas se hacen presentes cuando el exorcista ha adivinado y conoce ya el nombre de las divinidades o espíritus que habitan el hombre poseído por ellos. (71)

Llegamos así a un punto de gran importancia que tiene que ser subrayado y que se infiere de todo lo que hemos expuesto hasta ahora. Y es que la realización de un acto de exorcismo representa un cuadro privilegiado para la revelación divina. En primer lugar, porque es ahí donde los espíritus, dioses o divinidades, manifiestan su poder poseyendo y salvando al hombre poseído. De no acaecer esto, los hombres permanecerían en la ignorancia la más crasa sobre lo que pasa en el mundo divino de los espíritus y de los dioses. Pero hay más. No solamente para los profanos es decir, los que no son exorcistas, sino también para estos mismos que a veces descubren sin querer el nombre de un espíritu, la pronunciación de los nombres de los dioses o espíritus es una verdadera revelación. No se trata solamente de salir de la ignorancia, sino que conociendo el nombre de los espíritus, se sabe su poder. (72) Comprendemos entonces, por qué el exorcismo cobra, en el judaísmo y en el seno mismo de la antigua religión israelita, un carácter eminentemente litúrgico. K. L. Knox subraya y con razón, que junto con la oración sin ritos, es sin duda el carácter litúrgico lo que más caracteriza el ministerio del exorcismo en el seno de esa religión israelo-judía. (73) Yahvé manifiesta su poder en el Templo y en los actos cumplidos en su nombre. (74)

Para poner punto a este pequeño bosquejo sobre la mentalidad que sustenta las creencias mágicas del exorcismo, queremos traer a

(70) Véase: F. Lexa, *La magia*, I., pp. 113-116.

(71) Véase: K. Preisendanz, o.c., I, pp. 184-186; también pp. 40-42; O. Weber, *Dämonenbeschwörung*, p. 1 ss.; W. Schrank, *Babylonische*, p. 78 n° 1; F. Lenormant, *La Magie*, p. 98.

(72) Véase por ejemplo el libro de Tobías, 6, 18 s.; W. L. Knox, *art. citado* p. 202.

(73) Véase el texto de Zacarías 13, 1-2; St-Billerbeck, o.c., I., pp. 861 + 889; II., p. 800.805; II., p. 855; IV., pp. 503.524 . . . Dentro de un contexto litúrgico, no cabe la menor duda de que se quiere poner de relieve la omnipotencia liberadora de Cristo, comprometido en la lucha apocalíptica contra las fuerzas del mal.

(74) Véase, F. Lexa o.c., p. 173 n° XVIII; p. 177 n° XIX; puede verse también las páginas 164 n° IV; 165 n° VIII; 166 n° X; 167 n° XIII etc.

cuento un punto puramente formal, pero de fondo ideológico. Se trata de la forma como vienen elaboradas las fórmulas de exorcismo en su mayoría. Es una forma, por lo general binaria, si se atiende no ya a los elementos que la constituyen sino al fin que se pretende, es decir, someter a los espíritus y lograr expulsarlos de los hombres poseídos. Dos son, pues, los momentos importantes de todo exorcismo: la conjuración y el exorcismo propiamente dicho. Conviene no confundir ambas cosas. La conjuración comparada al exorcismo mismo, es un puro medio, pero en sí mismo es también un fin. (75) Un medio, en este sentido, que el exorcista tiene que asegurarse primero de su postura frente a los espíritus, dominarlos para poder entonces imperarles por la fórmula de exorcismo. Propiamente hablando, lo que se pretende con el exorcismo es curar al enfermo, poseído por los espíritus, pero del punto de vista de la magia, la conjuración es un verdadero fin perseguido por los brujos y magos cuyo poder depende del poder e influencia que tengan sobre los espíritus. Dicho más brevemente: el exorcismo supone una conjuración, porque es una práctica mágica, y se define como un acto terapéutico: curar a un enfermo. La conjuración en cambio, es un acto eminentemente mágico que confiere a otro acto, como el exorcismo, su valor de magia, pero que puede existir independientemente del exorcismo. (76)

Resumiendo. Los gestos rituales pueden faltar en la práctica o misterio del exorcismo, la palabra no faltará jamás. (77) Entre las palabras mágicas son sin duda, los nombres divinos los que gozan de un poder mágico inigualable. (78) Pero aun cuando el exorcista ignore el verdadero nombre del espíritu que posee un hombre o de la divinidad que él invoca para salvarlo, entonces también la magia practica el recurso a las "efesia grammata", es decir, a un lenguaje ininteligible formado por la pronunciación de sílabas determinadas y pronuncia-

(75) Dos ejemplos que esclarecen maravillosamente lo dicho, puede encontrarlo el lector en K. Preisendanz o.c., I., pp. 150 y 170.

(76) Véase: Th. Hopfner, **Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber**, en: SPP. 21 Bd. I., Leipzig (1921) p. 92 parágrafo 380; A. J. Festugiere, **La valeur religieuse des Papyrus Magiques**. Excursus E., Paris (1932) pp. 294-303.

(77) Véase, F. Lexa o.c., I., p. 115 s.; H. Usener, **Götternamen.**, 3ed. Frankfurt (1948) p. 335; R. Reitzenstein, **Poimandres.**, p. 17.

(78) Véase: K. Wesely, **Ephesia Grammata**, Wien (1886); F. Dornseiff, **Das Alphabet im Mystik und Magie**. Leipzig-Berlin (1925).

das a una cadencia y a un ritmo que la práctica impone. (79) Se pretende con esto "engañar" los oídos de la divinidad desconocida, por que, puede ser que en la pronunciación rítmica y cadenciosa de esas sílabas, el exorcista llegue a pronunciar una serie de sílabas que se asemejan a las que componen el nombre de la divinidad. Estas prácticas forman parte de la "conjuración", ya que el fin que se pretende con ello es subyugar las divinidades bajo el poder del mago o exorcista ¿cómo puede expulsar el exorcista al espíritu poseedor si no lo somete primero a su poder? Si el exorcista quiere curar, vale decir exorcisar, entonces tiene primero que someter los poderes sobrenaturales a su dominio. Este es precisamente su papel, el de orquestar esa lucha entre los dioses buenos y los dioses malos. El exorcista no hace más que poner a la disposición de su fin terapéutico, la energía que gastan los dioses en luchar los unos contra los otros. La verdad es que son los dioses los que curan a los enfermos, como son ellos también, los que poseyéndolos los destruyen. El exorcista es un simple ministro, si quiere llamársele así. Se sigue que, cuando se administra un exorcismo se pasa algo especial: la revelación del poder de los dioses y la revelación de sus propios nombres.

c) Volviendo ahora a la fórmula enigmática de Marcos 1,25. La primera anotación que cabe hacer, después de lo que acabamos de exponer es que Jesús exorcisa y cura al enfermo con la sola ayuda y poder de la palabra. Pero el problema que se nos plantea ahora es de saber si ese enigmático "fimotheti" es algo especial, de lo que las fórmulas mágicas de exorcismo no saben nada, o si acaso sea una conjuración. ¿Qué clase de conjuración? ¿Nombre divino? ¿Efesias grammatas? ¿Palabra imperativa?

De un famoso estudio de E. Rhode recogemos este dato sumamente interesante sobre la frecuencia con que los textos de creencias mágicas atestiguan el uso de términos como "fimotheke" "fimoun" y "fimothikon". (80) El interés particular que representa para nosotros este dato tiene su apoyo en que Rhode no tiene interés alguno por interpretar el "fimotheti" de Marcos. Es una anotación que él hace en el cuadro de una investigación totalmente ajena a la exégesis. Rhode piensa que estos términos tenían un significado particular en el len-

(79) Véase: E. Rhode, *Psyché*. París (1910), p. 623.

(80) Id., p. 623.

guaje mágico, probablemente en relación con las prácticas mágicas de difuntos, puesto que esos términos llegan, con el tiempo, a designar objetos de uso en las prácticas mortuorias. (81) El sentido que le atribuye Rhode al vocablo es el siguiente: "seas amordazado". Por su parte, S. Eitrem estima que esta traducción responde a maravillas al sentido de la palabra en Marcos 4,39 cuando Jesús manda las aguas que se calmen. (82)

En segundo lugar, tomamos nota de la existencia de una inscripción griega del año 300 después de Cristo, en la que podemos leer una conjuración destinada a someter una divinidad a la súplica del conjurador, para que intervenga atajando la furia de otra divinidad. (83) Por último cabe anotar que el uso del verbo "sigao" (guardar silencio), es muy frecuente en los Papyros Griegos Mágicos. Esta frecuencia deja la brecha abierta hacia la hipótesis de que hubo una teoría y toda una doctrina en torno al silencio en las religiones antiguas. Raros son los usos sin embargo, que hacen de ese verbo en forma imperativa. (84) Por regla general, este verbo se usa en las imprecaciones conjurativas que preceden, propiamente dicho, las súplicas o las órdenes que se dirigen a los espíritus. (85) En las religiones llamadas "de misterio", se conoce también el uso frecuente del verbo "sigao" y aquí sabemos, que responde a toda una práctica peculiar de estas religiones. (86) Esta práctica es del orden propedéutico y litúrgico. Del orden propedéutico, porque todos los discípulos de un maestro están obligados a guardar en silencio lo que se les enseña, ya que los "pro-

(81) Véase: S. Eitrem, **Some Notes on the demonology of N. T.**, en: *Symbolae Ostoenses Supplement XII*. Oslo 1950 pp. 30-31. M. Eliade subraya repetidas veces, en su hermoso libro sobre la historia de las religiones, el valor que las creencias primitivas conferían a las aguas profundas como habitación de la vida, como un primordial. Pero él mismo subraya que las aguas desencadenadas del mar es el signo del desencadenamiento de las fuerzas malignas que habitan en sus profundidades. Véase, **Traité d'Histoire des Religions**. Paris (1968) pp. 165.168.178.

(82) Véase: Kenyon, **Greek Papyr**. CXXI. línea 935 s. La expresión que formula la súplica está ahí redactada de una forma similar a la redacción de Marcos III, 12. Se trata de una frase conocida en la sintaxis griega, como frase de "ina" + infinitivo: "ina me..." = para que no.

(83) Véase, K. Preisendanz, o.c., I. col. VIII. línea 195 s.

(84) Id., ibid. líneas 199 s. 204 s.

(85) Véase por ejemplo: Philostratus, **Vita Apolloni**, I.14; O. Casel, **De Philosophorum Silentio Mystico**, en: *RVV.XVI 2* (1919) pp. 3-27; A. Dieterich, **Mithrasliturgie.**, p. 42; R. Reitzens tein, **Poimandres.**, p. 264.

(86) Véase, K. Preisendanz, o.c., I., 130. p. 8; IV, 1871., p. 130; II., p. 163.

fanos" deben ignorarlo. Se trata de una regla de oro de sociedades secretas. (87) Práctica litúrgica también, en la que los fieles guardan silencio para penetrar en la realidad misteriosa de las cosas que se celebran y se veneran.

Podemos fácilmente colegir que el imperativo de silencio está presente en la literatura mágica, como conjuración y como práctica propeútica. En la religión israelita las cosas se presentan de otro modo. Aquí no se puede afirmar que el silencio exista como práctica conjurativa. (88) Tampoco existe el imperativo de silencio que obligue a los hombres a callarse las cosas que saben de Yahvé. Es lo contrario, todo eso es proclamado y debe de ser proclamado ¡que Yahvé es Dios y nadie como El!!!. En el Antiguo Testamento encontramos una reflexión tipo teológica sobre el silencio: Dios guarda silencio y esto significa que Dios permanece en el misterio. Además los hombres y por lo mismo que Dios es misterioso, no pueden ni deben pronunciar el nombre de Yahvé. (89) En cuanto al uso bíblico del verbo "fimoo", no podemos encontrar grandes pistas. El uso que la Biblia hace de este verbo es bastante restringido, pues, casi todos los usos pertenecen al Nuevo Testamento. (90) Entre todos esos usos el más interesante es sin lugar a duda, el de Marcos 4,35-40. Aquí encontramos los dos verbos: "σιωπαο" y "fimoo". Con el primer verbo se impone silencio al

(87) Véase, G. Maspero, *Histoire Ancienne*, I., pp. 212.683.780; Flavio Josefo *Ant. Jud.*, VIII, II, 5.; Dupont-Sommer, *Exorcismes et guérisons dans les écrits du Qumram*, en: *Suppl. to Vetus Testamentum VII*. Oxford (1959) p. 246.

(88) En el Antiguo Testamento el silencio sirve para expresar diversas cosas: i) en el sentido más ordinario, se trata de la carencia de voz consecuencia de una enfermedad (I. Mac. 9, 55). En el caso de un diálogo, manifiesta la imposibilidad de dar una respuesta (Neh. 5, 8; Sir. 20, 6). Muchas veces designa simplemente el fin de un discurso (Gen. 18,33; Judit 16,9). La oración requiere silencio (Salmo 4,5; Judit, 13, 6) la prudencia lo impone (Gen. 34, 5; II Sam. 13, 20), ambas cosas son signo de sabiduría (St-Billerbeck III., p. 753). Pero el silencio puede ser también la manifestación de un rechazo (Gen. 27, 38; 31, 29) ii) Muchas veces el silencio es sinónimo de "paz", como resultado de una victoria (Josué 6, 10) o como espera vigilante de ella. La noche trae la paz, de ahí que el silencio designe también la noche (Sab. 18, 14-15); pero la noche simboliza la muerte y el silencio la expresa admirablemente (III. 4, 31; Salmo 31, 18-19; Salmo 115, 17. . .) iii) El silencio señala la actitud del hombre ante algo incomprendible (Lev. 10,1-3; I R. 18, 39. . .) iv) A veces se recurre al imperativo de silencio para interrumpir un discurso (Jueces, 3, 19-20) o para prohibir a alguien dar una respuesta (II R. 18, 36).

(89) En el Nuevo Testamento este verbo es usado muy raramente; ocho veces en total. De estos usos, encontramos 2 usos en citas del Antiguo Testamento (I Cor. 9, 9; I Tim. 5, 18); 1 vez en Lucas 4, 35 que es el paralelo de Marcos I, 25. En Mateo 22, 12.34 y en I Pedro 2, 15 el verbo tiene el mismo sentido que en I Cor. 9, 9, aunque de una manera más mitigada. Tenemos en fin, Marcos 4, 39.

(90) Ya hicimos alusión a esta creencia citando, más arriba, el famoso estudio de M. Eliade.

viento, con el segundo ¿se trata acaso de conjurar al mar? ¿Qué sentido puede tener imponer silencio al mar o imperarle, como a los muertos, que se quede "amordazado"? La hipótesis más probable es que se trata de una conjuración, en vista de las creencias populares sobre las aguas marinas, que han sido consideradas desde tiempos remotos como la morada y guarida de los espíritus malos. (91)

En vista de que los textos de la Biblia nos ofrecen poco material de juicio, tenemos que volvernos a los textos mágicos y seguir paso a paso la tesis de O. Bauernfeind para situarnos frente a ella. Este autor sostiene que el uso del verbo "fimo" en la literatura mágica no tiene vinculación alguna con ninguna enfermedad. Por consiguiente, Jesús pudo haber pronunciado un imperativo de ese género, en cualquier otra situación. (92) Pero lo que si es cierto, asevera Bauernfeind, es que el uso de este verbo supone que haya habido una intervención de otra persona y que haya dicho ocasionalmente, algo que tenía sentido e inteligible, de otro modo es imposible que "fimotheti" tenga sentido, como imperativo de callarse. (93) ¿Qué pensar de esta interpretación?

Para que la hipótesis de Bauernfeind tenga ella misma sentido, es necesario que se cumplan dos cosas en la narración de Marcos: la primera, que el endemoniado haya pronunciado algo que tenía sentido y que podía haber sido comprendido por otros y, lo segundo, que Jesús haya impuesto silencio y haya impedido realmente que dijera algo el endemoniado. Lo primero se cumple y Marcos así lo entiende, puesto que en un versículo redaccional (Marcos III,12) nos dice que los demonios confesaban la divinidad de Jesús. . . porque sabían quién era Jesús. Sin embargo, la segunda condición no se cumple, porque de hecho el endemoniado ha dicho ya lo que tenía que decir y el imperativo de Jesús llega demasiado tarde. Es necesario, como dice Bauernfeind, que el endemoniado haya dicho algo que tenga sentido para que Jesús haya pronunciado el "fimotheti", pero, añadimos nosotros, también es necesario que ese "fimotheti" haya impedido decir algo que tiene sentido, porque de no ser así no tendría sentido impo-

(91) Véase, O. Bauernfeind, o.c., p. 33.

(92) Id., p. 29.

(93) Véase en general, la crítica formulada contra esta hipótesis, por: H. J. Ebeling, o. c., p. 129 s.; E. Percy, *Die Botschaft.*, pp. 276-77.

ner silencio. En una palabra, la hipótesis de Bauernfeind tiene sentido solamente cuando exista un nexo necesario entre lo que dice alguien, con sentido, y la prohibición de hablar. Ahora bien, ese nexo no es evidente, puesto que el mismo verbo "fimoo" es usado en un pasaje como el de Marcos IV,35-40 aquí Jesús pronuncia ese imperativo al mar desencadenado; está claro que el mar no podía hablar ni menos, decir algo con sentido. (94)

Concluimos pues, con Otto Bauernfeind, que el "fimothei" en Marcos 1,25 no puede ser interpretado sino con la mentalidad mágica; pero nos separamos de Bauerfeind en lo de la interpretación y valor que él atribuye. Pensamos que ese verbo es una simple conjuración, aquí y en el pasaje de la tempestad sosegada. Jesús pretende someter las fuerzas desencadenadas del mar, y aquí la conjuración es un fin, pues el resultado obtenido es el mismo que se pretendía. En el caso del exorcismo de Cafarnaum, la conjuración es un medio: Jesús somete primero las fuerzas del mal, para poder entonces imperarles que salgan del hombre poseído, obteniendo así el fin propuesto, es decir la curación del enfermo. (95) Nos queda por ver si Marcos asume ese imperativo conjurativo con una idea y fines suyos propios.

Para responder a este interrogante tenemos que situarnos en el período ya bastante avanzado de la predicación cristiana cuando Marcos escribió su evangelio. No creemos exagerar si afirmamos que para ese tiempo ya era cosa adquirida la oposición del pensamiento cristiano a todo conato de creencia mágica. (96) Todo el Nuevo Testamento debía de considerar la magia como práctica diabólica. Este primer elemento nos ataja el paso en cualquier intento que hiciéremos por explicar la intervención marcial en el sentido de una interpretación mágica. Pero hay más. La narración ella misma manifiesta a luces que el autor de la narración desconoce totalmente el esquema de pensamiento que está a la base de las fórmulas mágicas de exorcismo. Efectivamente, según las creencias mágicas el exorcista debe de invocar los espíritus y divinidades por medio de ritos, palabras y

(94) Es también la opinión de H. J. Ebeling, o.c., p. 128 s. y de E. Percy, o.c., p. 276 n. 1.

(95) La doctrina del Nuevo Testamento condena, unánime, las creencias y prácticas diabólicas: Hechos, 13, 6-11; 19, 19; Gal. 5, 20; Apoc. 9, 21; 18, 23b; 21, 8; 22, 15 etc.

(96) Véase R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen 7 ed. (1967), p. 239; E. Klosterman, *Das Markusevangelium*, Tübingen, 4 ed. (1950) p. 17; E. Schweizer o.c., en Neotestamentica., p. 101 n° 33.

más que todo, por medio de la invocación por sus propios nombres. En nuestra narración pasa lo contrario. Es el endemoniado quien invoca al exorcista. Esto quiere decir que Jesús juega un doble papel: el de exorcista y el de divinidad invocada para salvar al endemoniado. No es pues, Jesús quien invoca la divinidad por su propio nombre, sino el endemoniado mismo. Todo esto no está de conformidad con la estructura de las fórmulas y el pensamiento mágico que las sustentan. Está, pues, claro que Marcos no pudo redactar ni interpretar su narración con matices mágicos. Los resabios que encontramos en esa narración, se pueden fácilmente explicar por el proceso de elaboración de la narración en la tradición misma. Una narración de exorcismo, narrada por el pueblo no podía serlo sino con la mentalidad popular en torno a las creencias demoniacas. De ahí que muchos elementos de esa mentalidad se hayan adherido a la narración, pero ninguno de esos elementos cobra importancia para lo esencial de la narración. Marcos, que de costumbre respeta lo que recibe la tradición, no tuvo mayor reparo en reproducir esos elementos, que para su tiempo no ofrecían mayor dificultad.

Podemos pues, concluir en la más obvia de las hipótesis, que el "fimothei" en Marcos I,25 es de origen mágico, que es una conjuración; pero que ni Jesús la pronunció con ese vocabulario preciso, ni Marcos lo introdujo con fines de interpretación mágica. Es más bien, el proceso de la tradición oral y escrita lo que explica el uso de un vocabulario griego, propio de la literatura mágica. (97) No podemos tampoco inferir en la influencia literaria de los Papyrus Mágicos sobre la literatura del Nuevo Testamento. Podemos decir, que la mentalidad mágica y su vocabulario existen anteriormente a la codificación de las fórmulas. La conjuración misma, hemos visto, no es el lote de una religión; pertenece a ese núcleo "arquetipo" de creencias populares. (98) El vocabulario mismo puede que haya sido codificado tardíamente, pero si el evangelio de Marcos lo atestigua en una narración de exorcismo, tenemos la prueba clara que para su tiempo, era ya un vocabulario admitido y consagrado quizá también, si no en la literatura si,

(97) Véase, M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 5 ed. (1966), p. 40 s. 47.51.52.54; A. Friedrichsen, *Le Probleme.*, p. 77; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in dem Evangelien*. Lund (1955) p. 110.

(98) Véase, R. Pesch, *Ein Tag vollmächtigen Wirken Jesu in Kapharnaüm* (Mk. I, 21-34) en: *BibLeb.* 9 (1968) pp. 114-128 + 177-195; A. Friedrichse, o.c., p. 79.

tal vez, en el lenguaje corriente del pueblo. Lo que nos queda aún por aclarar es el sentido que pudo haberle dado Marcos. (99)

2. Marcos 1.34: "y no permitía hablar a los demonios porque le conocían"

a) En un artículo polémico de W. Wrede contra J. Weiss, (100) el autor del "secreto mesiánico" clarificó sus conceptos en torno al conocimiento sobrenatural de los espíritus. Encontramos en ese artículo una afirmación sorprendente, si se sabe la postura cien por ciento racionalista de Wrede. Nos referimos a la concesión que este autor hace a Weiss sobre la posibilidad de encontrar en la vida misma de Jesús indicios serios del reconocimiento de la mesianidad de Jesús, en boca de hombres poseídos por los demonios; (101) pero, de ahí a afirmar que este indicio histórico, posible, haya sido el fundamento de la elaboración teórica del secreto mesiánico, es muy difícil. (102) Lo cierto es que Marcos elabora de su propio puño esta teoría que resulta ser totalmente redaccional. Prueba de ello, son los indicios de una multiplicación matemática y sin sentido de los imperativos de silencio; la incongruencia circunstancial de su pronunciación; la interpretación que el mismo redactor hace en los "sumarios" y finalmente, el énfasis que Marcos hace del conocimiento sobrenatural de los espíritus inmundos. (103)

J. Weiss no queda satisfecho de la respuesta de Wrede y vuelve a la carga exigiendo al autor del "secreto mesiánico" la fundamentación histórica o al menos tradicional de su aserto sobre el conocimiento sobrenatural de los espíritus inmundos. (104) J. Weiss, gran conocedor de la materia, sabe muy bien de antemano, que no se puede encontrar indicio alguno tradicional ni menos histórico, en la vida de Jesús, sobre ese punto. Pero el astuto Wrede no se acobarda por la grave objeción y recurre a su acostumbrada "acrobacia" racional-

(99) Véase, W. Wrede, *Zur Mesianserkenntnis der Dämonen bei Markus*, en: ZFNTW, Jahrg. V (1904) pp. 169-177.

(100) Id., p. 170.

(101) Id., pp. 170-171.

(102) Id., p. 172.

(103) Id., p. 172; E. Haenchen, *Der Weg Jesu.*, Berlin, 1966), p. 91 n. 4.

(104) W. Wrede, art. cit. p. 173.

lista para encontrar solución al problema planteado. No se acobarda, decimos y la verdad que mejor sería decir que se alegra de la objeción de Weiss porque ella contribuye a llevar agua al molino de Wrede en este sentido, que si es imposible encontrar indicio tradicional e histórico sobre el conocimiento de los espíritus inmundos está sobradamente claro que el "secreto mesiánico" es un artificio literario, invento de Marcos. Sin embargo, para satisfacer a Weiss, Wrede pretende encontrar un indicio tradicional en el famoso "teologumenon" de la tradición sobre el combate mesiánico de Jesús contra las fuerzas diabólicas. Según Wrede, las narraciones de exorcismo tenían un sentido y su significado para los cristianos, porque las interpretaban dentro de los límites de ese "teologumenon". (105) De este modo, Wrede subraya el carácter redaccional del secreto mesiánico y da una fundamentación, teológica, de origen tradicional. (106)

Según Wrede, las puertas estaban abiertas de par en par a la interpretación sobre el conocimiento sobrenatural de los demonios. Estos son los enemigos número uno del Mesías en los tiempos apocalípticos precisamente porque ellos conocen al Mesías. No así los hombres, para quienes la verdadera personalidad mesiánica de Jesús permanece un misterio. Jesús combate a los demonios para no verse privado de su poder sobre ellos peligro inminente puesto que ellos le conocían (Marcos, 1,34). (107)

Del confronto del pensamiento de estos dos exégetas, el uno racionalista, el otro tradicionalista, nos hemos percatado mejor del carácter totalmente redaccional y teológico que Wrede atribuye al secreto mesiánico. El aspecto teológico tiene raíz tradicional, el literario es de Marcos. En resumen, para Wrede, el "secreto mesiánico" es, simplemente, una respuesta "literaria" de Marcos a un problema de fe planteado a la comunidad de creyentes de su tiempo; problema que puede ser enunciado así: "¿cómo pues, es posible que Jesús, siendo el

(105) "El sentimiento natural de los demonios, escribe Wrede, cuando ocasionalmente se encontraban con Jesús, era un sentimiento de angustia... quiere pues, decir que los demonios se daban cuenta de que se enfrentaban a su más grande enemigo... Los demonios conocían el poder de Jesús y sus intenciones, luego, no cabe duda, de que conocían el ser de Jesús... por consiguiente, concluye Wrede, me parece que el fundamento para la idea del reconocimiento de Jesús como Mesías estaba ya dado de antemano y existía, antes que Marcos escribiera, de un modo latente". art. cit. p. 173.

(106) Id., pp. 173-174.

(107) Véase, O. Bauernfeind, o.c., pp. 13-16; J. Samain, *L'accusation de magie contre Jésus*, en: ETL 15 (1930) pp. 449 ss.

Mesías antes de su resurrección, haya sido ignorado por sus propios discípulos?". Por otra parte, hemos podido apreciar que las "elucubraciones" con las que Wrede pretende explicar el origen tradicional de su teoría son mucho más racionalistas que exegéticas. En otras palabras, encontramos mucho más suposiciones y ninguna fundamentación. El único punto de apoyo que tiene es la posibilidad "razonable" que hay de que los espíritus inmundos y diabólicos hayan tenido capacidad sobrenatural de conocer, por la sencilla razón de que son espíritus. Sin embargo, el problema queda planteado al nivel exegético: ¿qué hay realmente de cierto sobre esto en la tradición oral o escrita? El modo racionalista de abordar el problema hace que Wrede subestime la objeción de Weiss, porque como todo racionalista, Wrede establece un principio apriorístico, del cual deduce el resto con la evidencia de una lógica.

A lo largo de este estudio queremos dar su parte a lo innegable y a lo cierto. Lo cierto es que las comunidades cristianas se plantearon en cierto momento el serio interrogante sobre el desconocimiento de Jesús como Mesías, durante su vida terrestre. Lo innegable es que, Marcos trata de responder como buenamente puede y que hay mucho de cierto en lo que Wrede enuncia, aunque lo haga de un modo intuitivo. Sin embargo, lo inaceptable está en que Wrede afirma rotundamente el valor puramente literario del secreto mesiánico. Al afirmar categóricamente que es un "artificio literario", Wrede enuncia una pretensión irónica, la de hacernos creer que Marcos fue su "primo hermano" en las sendas del racionalismo. Queremos interrogarnos seriamente sobre el trasfondo histórico y tradicional de este famoso "secreto mesiánico".

b) Si nos apoyamos por una parte, en los resultados obtenidos por O. Bauernfeind, a quien debemos el mérito insuperable de su ya citado estudio, magistral, hasta el detalle, en el intento de demostrar la aproximación literaria entre las fórmulas de exorcismo de la literatura mágica y las narraciones de los evangelios, (108) datos confirmados, en parte, por el estudio de J. Samain; (109) y por otra parte, apoyándonos en nuestros propios resultados podemos inferir a un planteamiento del problema que nos parece congruo y que es este: hay

(108) Véase, J. Samain, art. cit., p. 451-55.

(109) Véase el buen esbozo de las opiniones exegéticas del libro de G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique.*, pp. 445-483.

una noticia histórica sobre el exorcismo en Cafarnaum, esta noticia fue transmitida oralmente y por su índole propia, se fue revistiendo de trazos propios de la mentalidad popular. Al ponerse por escrito, en el servicio que debía de dar esa narración al culto, no se hizo más que transcribir lo que oralmente se decía. El redactor Marcos, fiel a los datos recibidos y sin pretensión alguna propia, asume esos datos y los transcribe en su evangelio. (110)

Efectivamente, nos parece que la narración del exorcismo en Cafarnaum, junto con la narración del exorcismo en el lago de Geraza, son las dos narraciones del género que más impregnadas están de las creencias populares en torno a la posesión diabólica y su remedio. Como veremos más adelante, la narración de Marcos V.1-20 se presta mucho más para ilustrar nuestro aserto, si de creencias populares se trata. Esto no solamente porque esa narración es mucho más larga que la de Cafarnaum, sino además, más pictórica y narrativa. Pero, aún en su cortedad y por decirlo así sobriedad, la narración del exorcismo en Cafarnaum nos da, pocos, pero serios indicios de haber sido elaborada y transmitida sin poder escapar a la mentalidad popular sobre los demonios.

Sin duda, el punto de vista literario este exorcismo de Cafarnaum nos ofrece un claro indicio y es el uso del verbo griego "oida" ("edesian"), (111) un verbo que, como Bauernfeind lo ha demostrado, pertenece al lenguaje mágico de los exorcismos, tan ampliamente atestiguado por los Papyrus-Griegos Mágicos. (112) Queda con esto descartado que haya sido Marcos el inventor de ese vocablo, aun cuando se encuentre en un versículo redaccional como es el del capítulo I versículo 34. Para nosotros este versículo redaccional ha sido elaborado teniendo a la vista la narración tradicional del exorcismo de

(110) Véase, M. Dibelius, o.c., pp. 226-231; R. Bultmann, *Geschichte.*, p. 366; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München (1970), pp. 31 s.

(111) O. Bauernfeind, o.c., p. 15. Es sabido que el aporte del Redactor cuando elabora un sumario se reduce a agrupar datos recogidos de la tradición y darles un carácter general. Sin embargo hay algo más, el Redactor interpreta esos datos al generalizarlos, es decir que trata de estampar en el sumario, su pensamiento teológico personal. Es imaginable que Marcos haya querido interpretar la actividad de exorcista de Jesús con categorías de las creencias mágicas.

(112) Véase en el Diccionario de W. Bauer, el artículo sobre el verbo "laleo" col. 915-917. Sabemos por los salmos y particularmente por el salmo 135, 16 que los ídolos no pueden hablar. Conocemos además el fenómeno anotado por Lucas de la pérdida de la voz de Simeón (Lucas 1, 20): todos estos pasajes vienen consignados con el verbo "laleo".

Cafarnaum. Y la vinculación entre esos versículos no es solamente literaria, lo es también por el fondo interpretativo.

Efectivamente, leemos en el versículo 34 que Jesús "no les permitía hablar". El verbo griego "laleo" (= hablar), en proposiciones negativas, es frecuentemente usado por la LXX para designar y calificar el estado enfermizo de una persona que por causas naturales no puede en absoluto hacer uso de su lengua y de la palabra. (113) Quiere pues, decir que, según Marcos, no había prácticamente posibilidad de una proclamación pública que saliera de la boca de los endemoniados. Si es así, estamos entonces confirmando lo que hemos expuesto acerca del "fimotheti" de Marcos I, 25 es decir, que no se trata de un imperativo de silencio sino de una simple conjuración. No se trata de un imperativo de silencio, por la sencilla razón de que, como lo dice el mismo Marcos en I, 34, era absurdo imponer silencio si, la verdad, los espíritus no podían prácticamente pronunciar palabra alguna ("ouk éfien laleín. . .").

Podemos, pues, recoger ciertos datos preciosos: en primer lugar, según Marcos I,34, Jesús nunca impuso silencio a los demonios; segundo, el "fimotheti" en Marcos I,25 es una simple conjuración; tercero, la proclamación que hacen los endemoniados no es más que una confesión de fe de la comunidad cristiana sobre la divinidad de Jesús, puesta en boca de los espíritus inmundos, en vista de su peculiar situación de ser espíritus sobrenaturales; por fin, se infiere que, la verdadera personalidad mesiánica de Jesús era un misterio para los hombres, sus contemporáneos. Como vemos, todo es coherente, pero queda aún por aclarar los dos últimos puntos de esta pequeña y provisoria conclusión.

Al llegar a estas alturas se nos plantea sin embargo, más agudamente la pregunta siguiente: si eso es así, entonces ¿por qué Marcos se empeña en hacernos creer que Jesús impuso silencio? ¿por qué pone en la boca de Jesús esos imperativos de silencio? El análisis de Marcos III,11-12 nos ayudará sin duda a encontrar indicios de respuesta. Pero, antes de abordar este versículo clave, queremos disipar una duda sobre el tan discutido versículo 20 de la narración del exorcismo en el lago de Geraza: Marcos 5,1-20.

(113) Véase, W. Wrede, o.c., pp. 139-140).

3. Marcos 5,19: "vete a tu casa, a los tuyos"

α) Hipótesis de W. Wrede

La interpretación exegética de los versículos 18-20 del capítulo quinto de Marcos ha motivado oposiciones entre los exegetas. Esto ha sido ocasionado no solamente por la postura global de Wrede frente al evangelio de Marcos sino particularmente, por su interpretación redaccional del versículo 20.

W. Wrede pretende que la voluntad de Jesús por quedarse incógnito como Hijo de Dios, atraviesa el evangelio de Marcos de una punta a otra. Este elemento constituye una de las piezas de la clave de interpretación de todo el evangelio y de cada una de sus partes. Aquí estamos frente al ya más arriba expuesto punto fundamental de la metodología wrediana. Sin embargo, las cosas parecen ser más complicadas cuando se ve la realidad. Efectivamente, la narración de un hecho milagroso, como un exorcismo, conlleva, en la lógica de Wrede, la necesidad absoluta de imponer silencio como manifestación de la voluntad de Jesús. Pero sucede que una narración de ese género, como es la de Marcos 5,1-20 no solamente parece no llevar ese imperativo de silencio sino que manifiestamente toma el camino contrario, es decir, el de insinuar que se publique lo acaecido. Sin embargo, el espíritu racionalista de W. Wrede tiene que llegar hasta las más curiosas consecuencias y esta es una de ellas. En la lógica metodológica y apriorística de Wrede, también en Marcos 5,20 cabe aplicar el principio de la "clave" que explica todo el evangelio y cada una de sus partes. De ese modo Wrede concluye que aquí también, en Marcos 5,20 como en el resto del evangelio cabe la teoría del "secerto mesiánico"; al decir Jesús "vete a tu casa, a los tuyos" está obligándolo al silencio.

La explicación que da Wrede de esa interpretación es curiosa, como espécimen del modo racionalista de abordar el evangelio. Su argumentación se reduce a esto: se constata que cada vez que Jesús impone silencio se sigue una divulgación, luego donde se encuentra una divulgación podemos inferir la existencia de un imperativo de silencio previo a la divulgación de los hechos. Y solamente entonces, recurre Wrede a un argumento propiamente exegético para demostrar que la frase "vete a tu casa" es realmente un imperativo de silencio. Este argumento estriba en las consideraciones someras que hace sobre

el uso del vocablo "casa" en el Nuevo Testamento. Wrede establece particularmente un paralelismo entre el uso de ese vocablo en Marcos 8,26 y Marcos 5,20 y concluye que "vete a tu casa" significa recluirse en ella, que es lo mismo que guardar silencio. Ahora, que el enfermo curado no haya obedecido, también tiene su paralelismo en Marcos I, 45 y todo eso forma parte de la "teoría". (114)

¿Qué pensar de esta interpretación de Wrede? Los versículos 18-20 forman parte de toda la narración del exorcismo en el lago de Geraza. Esta vinculación viene garantizada por un camino puramente filológico. Efectivamente, un análisis filológico revela que esta narración de exorcismo va entretejida de un vocabulario y un estilo marciano, predominante en el versículo 20; (115) además, esta homogeneidad filológica, autoriza a afirmar que dichos versículos 18-20 forman parte del trozo literario de la narración del exorcismo. (116) Esto tiene doble consecuencia: la primera es que no podemos suscribir ninguna afirmación que niegue una intervención redaccional en la narración del exorcismo de Geraza y, la segunda consecuencia, que la narración lleva sin embargo un marcado sello de estilo pre-marciano. Y esto vale para todo el trozo literario, incluidos los versículos 18-19. El versículo 20 ofrece claros indicios de un predominio redaccional, sin embargo está también claro que el versículo 20 no pudo ser escrito sin tener presente a la vista los versículos 18-19 y estos versículos ofrecen menos indicios redaccionales, mucho más tradicionales: todo deja entrever que el versículo 20 es una lectura marciana del versículo 19, que es tradicional. (117) Pero entonces se pregunta si se tiene autorización de leer

(114) Pueden consultarse particularmente los estudios dedicados al estilo y vocabulario de Marcos. Por ejemplo: M. Zerwick, *Untersuchungen zum Markusstil* (SPIB 81) Roma (1937); C. H. Turner, *Marcian Usage*, en: JThS números 25 (1924); 26 (1925); 27 (1926); 28 (1928); J. C. Doudna, *The Greek of the Gospel of Mark*, en: JBL Monograph Series XII, Philadelphia (1961); W. C. Allen, *The aramaic Element in St. Mark*, en: ExT. 13 (1902), pp. 328-30.

(115) Véase, E. Hirsch, *Frügeschichte des Evangeliums*. Tomo I: *Das Werden des Markusevangeliums*. Tübingen 2 ed. (1951). El análisis de Hirsch y el método como lo elabora son muy curiosos pero interesantes, no siempre son sus resultados aceptables, pero las más de las veces tiene elementos que sí lo son en su conjunto. —No nos detenemos a exponer aquí este fastidioso pero necesario trabajo del análisis filológico del vocabulario marciano. Lo hemos hecho hasta el detalle y nos contentamos en exponer aquí los resultados los más obvios.

(116) Véase, W. Wrede, o.c., p. 140 s.; M. Dibelius, o.c., pp. 70-84; R. Bultmann, o.c., p. 235 s.

(117) Todos los exegetas no están de acuerdo en acordarle una interpretación teológica según la teoría del secreto mesiánico: por ejemplo, O. Bauernfeind, o.c., p. 44 s.; 69-70; H. J. Ebeling, o.c., p. 124 s.; V. Taylor, o.c., p. 284 s.

el versículo 19 con las miras propias del versículo 20 ¿No existe acaso el peligro de una tercera lectura, es decir que obligue en cierto modo a hacer creer que Marcos pensó lo que nosotros pensamos, como resultado de nuestra propia lectura?. (118) ¿Qué es lo que realmente leyó Marcos en el versículo 19 antes de elaborar el versículo 20?

b) Análisis de Marcos 5,1-20.

Para responder a este interrogante es necesario analizar según el método "Traditionsgeschichtlich" el contenido de la unidad global de Marcos 5,18-20 dentro del contexto más amplio que es la narración entera. (119) El resultado de nuestro análisis, bastante semejante a los resultados obtenidos por E. Hirsch, (120) aunque por métodos diferentes, puede ser formulado del modo siguiente. De un previo análisis filosófico del tipo "Redaktionsgeschichtlich" y por el cual se trata de determinar el aporte estilístico, verbal y, en general, redaccional del autor, se obtuvo un texto que, despojado de todos aquellos elementos estilísticos y sintácticos-redaccionales ofrecía una idea aproximada de lo que, desde ese punto de vista, pudo haber sido el texto tradicional o si se quiere, premarciano. (121) En base a este texto, se pasó entonces a considerar aquellos elementos que forman parte "natural-

(118) Este análisis lo hemos hecho en nuestra tesis doctoral, "in extenso". No entraremos aquí en detalles.

(119) Véase, E. Hirsch, o.c., I, p. 35-40.

(120) El texto premarciano puede leerse más o menos como sigue (los puntos suspensivos denotan la ausencia de las intervenciones del Redactor y ponemos entre paréntesis los elementos que nos parece haber tenido su origen en las comunidades judío-cristianas: ...del otro lado del lago en la región de Geraza. 2 ...vino a su encuentro (saliendo de las tumbas) un hombre (poseído de un espíritu inmundo), 3 el cual tenía su morada en las cavernas y..., 4... lo habían muchas veces atado con cadenas y con grillos, pero cada vez rompía las cadenas y los grillos y nadie había tenido la fuerza para doblegarlo. 5 Y sin cesar noche y día, andaba de las tumbas a las montañas, vociferando y arrancándose la piel con piedras puntudas. 6 Viendo de lejos que Jesús venía, corrió (y se postró delante de él) 7 y dijo gritando con voz de trueno (¿qué quieres de mi Hijo del Altísimo!) Jesús, yo te conjuro por Dios no me atormentes! 8...9 ...¿cuál es tu nombre? ...Legión es mi nombre ... 10 ...para que no le echara fuera de aquella región. —11 + 12 + 13 + 14—. 15... y vieron al endemoniado sentado vestido y en su sano juicio ... y tuvieron miedo. 16 ...los testigos les referían el suceso del endemoniado... 17 ...se pusieron a rogarle que se alejara del territorio. 18 ...el que había sido endemoniado le rogaba le permitiera ir en su séquito. 19 Pero... él le dijo: vete a tu casa, a los tuyos (y anunciales todo lo que el Señor en su misericordia ha hecho por tí).

(121) Véase, M. Dibelius, o.c., p. 68; R. Bultmann, o.c., p. 240.

mente" de la narración, según lo establece la Escuela de las Formas, tratándose en este caso de una Forma que Dibelius califica de "Novela". (122) De este paso se procedió entonces a determinar todos aquellos elementos que pertenecen propiamente a la mentalidad popular cuando se trata de creencias diabólicas y de la posesión diabólica. (123) Después de este análisis filosófico-formal y cultural (por lo que toca a las creencias populares de las religiones antiguas), sometimos el resultado obtenido, es decir el texto final, a la contra-prueba, es decir que verificamos si de verdad ese último texto no ofrecía posibilidad alguna de indicios del pensamiento teológico de Marcos. El resultado

-
- (122) Casi todos los exegetas señalan, al paso, el carácter popular de muchos trazos que componen esta narración de exorcismo. Muchos de ellos pertenecen a esa mentalidad popular común a todos los pueblos. Un texto mesopotámico, por ejemplo, describe en estos términos el estado enfermizo de un endemiciado "el espíritu malo quiebra su cuerpo como una caña, le hace correr como un loco, le empuja al fuego, le está consumiendo sus miembros y músculos, desgarrar su pecho..." (véase, IV R. 3a 6.18.22; 22a, 17.18.31.33). Sabemos por la literatura mágica popular que una de las moradas preferidas de los espíritus malos son las tumbas (véase, J. Wellhouse, *Reste.*, p. 157; O. Weber, *Dämonenbeschwörung.*, p. 11 Th. Hopfner, *Offenbarungszauber.*, I. p. 68 par. 280). El erudito H. Van der Leeuw señala que también las montañas tienen un valor ambivalente en la mentalidad popular, sirven para la revelación de los dioses buenos como para la manifestación de la maldad de los malos (en su libro, *Phänomenologie.*, p. 4i s. Véase también, W. Foester, en *ThWNT VI*, 475 n° 3; M. Jastrow, *The Religion.*, p. 263). Hay creencias populares que atribuyen a ciertas piedras, cuando se rozan con el cuerpo, ciertos poderes curativos (véase, K. Beth, o.c., p. 215; Van der Leeuw, o.c., pp. 39-40. 42). Se sabe además que las cadenas tienen, según la mentalidad popular, un poder mágico para doblegar los espíritus inmundos (véase por ejemplo, Oefele, *Bindenzauber.*, en: *MAG VII* (1902); A. de Gaeta, *La meravigliosa conversione della regina Singe.* Napoli (1669) pp. 384-88). También existe en la literatura popular la creencia de que hay demonios que tienen la fuerza de "mil demonios" y que son algo así como una verdadera Legión romana (J. Wellhausen, o.c., p. 148; M. Jastrow, o.c., pp. 264-65). Como podemos fácilmente notar, hay en esta narración de Marcos una doble alusión al fenómeno de la posesión demoníaca, una que es del hombre y otra que es de las bestias; ambas pertenecen a las creencias populares (véase T. K. Oesterreich, *Los posedés.*, pp. 167-187; M. Jastrow, o.c., p. 262; Th. Hopfner, o.c., I., p. 104 par. 426). Entre las bestias, los cerdos parecen ser los más apetecidos por los espíritus inmundos; es esa, al menos, la creencia popular en general y no solamente judía (véase, Th. Hopfner, o.c., I. par. 442). Otro dato de las creencias populares, de las más antiguas, es que los espíritus malos tienen su morada en las aguas las más profundas, las aguas marinas (véase, M. Eliade *Traité d'Historie des Religions.*, p. 165. 178. Creencia que encontramos entre los indígenas de ciertas regiones de América del Sur, por ejemplo en Bolivia y en Ecuador: J. E. Monast, *On les croyait chrétiens.*, p. 94; A. Costales, *Los Quichuas del Cosa y el Napo.* Quito (1969) p. 140).

- (123) En el texto anteriormente reproducido, en bajo de notas, hemos puesto entre paréntesis los elementos que nos han parecido pertenecer a la relectura de la narración en el seno de una comunidad judío-cristiana. Hemos dejado adrede, en lo impreciso, lo que pudo haber pertenecido al primer redactor de esta narración, cuando se escribió para el uso litúrgico de las comunidades.

fue confirmativo: ningún indicio del pensamiento teológico de Marcos. Por consiguiente se trataba de un texto pre-marciano, escrito al estilo de las narraciones "Novelas" y con un marcado sabor popular. (124)

Después de este prolijo y por demás fastidioso análisis, podíamos con mucha más holgura, reflexionar sobre los elementos propiamente redaccionales, a sabiendas cuales eran los elementos tradicionales de la narración. Entonces dividimos las intervenciones redaccionales en dos tipos: a) las intervenciones que llamamos "mayores" y las "menores". Estas vienen determinadas por su carácter puramente estilístico, las primeras en cambio, además, por el elemento ideológico.

c) Intervenciones Mayores.

Sin detenernos en las intervenciones puramente estilísticas, (125) queremos abordar de inmediato las que consideramos mucho más determinantes para la justa valoración de los versículos 18-20.

Una intervención "mayor" de gran relieve la encontramos en el versículo 7: "Hijo de Dios". Frente a esta advocación encontramos la otra "Hijo del Altísimo" que lleva un marcado sello judío-cristiano. (126) No podemos decir lo mismo, al menos no con tanta firmeza, de la advocación "Hijo de Dios", por las razones que luego explicitaremos. La primera advocación cuadra muy bien dentro del cuadro de origen y tradición del texto. Efectivamente, la noticia sobre la curación de un endemoniado en Geraza corrió probablemente, primero, en círculos judíos, durante la vida misma de Jesús y esa narración fue recogida primero, en las comunidades judío-cristianas. Por consiguiente, la advocación "Hijo del Altísimo" cuadra muy bien con el texto tradicional. (127) Por el contrario, la fórmula "Hijo de Dios" tiene un sabor mucho

(124) Las intervenciones "menores" pueden ser señaladas: en el versículo 18 encontramos una réplica del versículo 2: Jesús baja de la barca... Jesús sube a la barca. Sabemos que en Marcos la "barca" indica la voluntad de Jesús de permanecer lejos de la euforia de las multitudes: Marcos 4, 36; 5, 2a. 18.21; 6, 31.32.34.45... No vamos a reproducir aquí todas las intervenciones puramente estilísticas y las propiamente lingüísticas. Puede consultarse para esto la obra ya citada de Zerwick.

(125) Véase, G. Minette de Tillesse, o.c., p. 34.

(126) Véase, G. Dalman, **Die Worte Jesu**. I., Leipzig (3ed. 1965) p. 162; F. Hahn, **Christologische Hoheititel**, pp. 296-97.

(127) Véase, G. Minette de Tillesse, o.c., pp. 102-104; 110.160.504.

más griego y pagano. (128) Efectivamente, el trasfondo ideológico de esta fórmula advocativa es el conocido binomio griego "theios-aner" (lo divino-humano), que era la forma como los griegos se representaban la "esencia" de los dioses del Olimpo. "Hijo de Dios" es una fórmula que, en el pensamiento griego, hay que tomarla al pie de la letra, es decir una filiación por generación. Está claro que algo semejante es impensable para la mentalidad judía que no podía representarse una generación divina cuyo origen fuera Yahvé, el Santo, y además, por decirlo así, el Dios célibe. Por consiguiente, para la mentalidad judía una advocación de este género era impensable a no ser que recibiera un valor puramente metafórico. (129) Comprendemos que San Pablo, que se codeó mucho más con el mundo helénico, no tenga reparo en prodigar el uso de la fórmula "Hijo de Dios", véase por ejemplo el famoso texto de Filipenses 2, 6-11, tan evocativo de lo que estamos diciendo. (130)

Podemos inferir que, la advocación "Hijo de Dios" se introdujo en la narración de Marcos 5, 1-20 solamente cuando fue narrada en el seno de comunidades heleno-cristianas y probablemente bajo la influencia del pensamiento de Pablo, sin duda, por medio de Marcos.

Efectivamente. Si tenemos en cuenta el objeto de la narración de la perícopa marciana 5,1-20 y de la forma como viene narrada, no podemos menos que inducir a la convicción de que los primeros en narrar este suceso pensaban en la grandeza de la obra de un taumaturgo, es decir, de un hombre que hace prodigios porque está investido de poderes extraordinarios, al igual que tantos hombres lo hacían en otros tiempos y latitudes. Esta convicción sobre el valor taumatúrgico de la curación está respaldada por el simple dato de que en esta narración están totalmente ausentes los misterios de la Resurrección y

(128) Efectivamente, no es fácil pensar, más aún es imposible, que el espíritu religioso de los judíos pueda, ni siquiera representarse, una filiación de Yahvé "sensu stricto", por generación, como es el caso para los griegos. Es innegable que encontramos en la Biblia ciertos pasajes en donde se habla de una filiación divina, por ejemplo: se predica del Pueblo de Israel, que es Hijo de Dios (Sab. 18, 13; Ex. 4, 22 s; Deut. 14, 1 s; Jer. 31, 20 s. Osée, 11, 1; Malaq. 1,6) se dice también que el justo es hijo de Dios (Sab. 2, 13 (pais). 18 (uios). También se predica de los ángeles, servidores de Dios, llamándoles hijos de Dios (Gen. 18, 1; Job, 1,6 s; 38, 7). Pero en ninguno de estos casos se trata de una filiación por generación. Las más de las veces tiene el sentido de una filiación por entronización, como en Salmo 2; Salmo 110; II Samuel 7, 14 etc.

(129) Véase, P. Benoit, *Épître aux Philippiens* (La sainte Bible) 3 ed. Paris (1939).

(130) W. Wrede, o.c., p. 75.

de la Parusía. Además, inciso del versículo 19 que en griego se lee "osa poiéoo", está consagrado por la literatura bíblica para designar las obras que Yahvé realiza por medio de los hombres. Ahora bien, si tenemos en cuenta que este versículo 19 es eminentemente tradicional, podemos inferir que a ese nivel la obra de Jesús era atribuida a Yahvé y solamente realizada por medio de Jesús. Estamos en el cuadro de una mentalidad totalmente judía, aunque con una conciencia cristiana, la de saber que ese taumaturgo era algo más que un simple taumaturgo. Aquí está precisamente, el nudo de la cuestión. No es remoto que los cristianos de comunidades judías hayan pensado en una filiación, "stricto sensu", de Jesús cuando confesaban su peculiar situación con la fórmula "Hijo del Altísimo", (131) sin embargo, pensamos que este fenómeno penetró dentro de las convicciones cristianas de las comunidades judías por el contacto con los cristianos de comunidades helenas; porque solamente en el seno de esas comunidades podía pensarse realmente una filiación de Jesús "stricto sensu". Podemos por consiguiente pensar que, por lo menos al nivel literario, la advocación "Hijo de Dios" es posterior a la otra "Hijo del Altísimo", en lo que atañe nuestro texto. Por consiguiente, no es remoto que sea de la pluma del redactor Marcos, que, como diremos más adelante, centra toda la atención de su evangelio en la filiación divina de Jesús.

De todos modos, pensamos que cuando Marcos escribe su evangelio, la advocación "Hijo de Dios" anuncia una verdadera filiación por generación y por consiguiente, Jesús es realmente el Hijo de Dios, ni más ni menos como lo confesamos nosotros, ahora, en nuestro credo. (132)

Otra intervención "mayor" de relieve y que está profundamente vinculada con la anterior, la encontramos en el versículo 20. Que este versículo sea de la pluma del redactor es definitivamente cierto y esto por dos razones: la primera del orden estructural, es decir que admitido el valor tradicional del versículo 19, formando parte de la narración pre-marciana, constatamos que el versículo 20 es un doble del

(131) Id., pp. 73-76.

(132) El versículo empieza con el verbo griego "apelthen", que sigue en coordinada al verbo "upage" del versículo 19. El Redactor cambia el verbo "apangelo" del versículo 19 por el verbo "kerusso" que expresa la alegría de una buena nueva. El Redactor especifica que la casa del exorcisado estaba en la Decápolis. Luego, en la parte más importante. El Redactor sigue paso a paso el versículo 19 haciendo los correspondientes cambios: por ejemplo, cambia "o Kurios" por "o Iesus".

versículo 19; segundo, una razón filológica, es que este versículo 20 está escrito con un vocabulario cien por ciento marciano. (133) Para percatarnos mejor de lo primero podemos establecer este pequeño cuadro sinóptico entre los dos versículos:

versículo 19	versículo 20
Vete a tu casa, a los tuyos	y se fue
y anunciales	y se puso a publicar. . .
todo lo que el Señor. . .	cuanto Jesús
a hecho por tí	había hecho con él
	y todos se maravillaban

Podemos fácilmente constatar que el versículo 19 enuncia lo que nos narra el versículo 20; pero mientras el versículo 19 lo hace con categorías del pensamiento judío y con proposiciones del estilo veterotestamentario (el "Señor", "en su misericordia" "todo lo que" . . .), el versículo 20 lo hace con un vocabulario diferente y marcadamente marciano ("publicar" "Jesús" . . .). (134) En otras palabras, el versículo 19 nos pone frente a una de esas obras que Yahvé realiza para el hombre por medio de un hombre ("osa poiéo" = "todo lo que") y que se "anuncia" como tal; mientras que el versículo 20 atribuye lo mismo no ya a Yahvé sino a Jesús, en su poder divino que es "publicado". No hay pues, la menor duda de que lo que se confiesa en el versículo 7 sobre la filiación divina de Jesús es recogido aquí también por el redactor, al nivel de la publicación kerycmática: ¡Jesús es el Hijo de Dios!

(133) La expresión griega "osa poiéo kai eleéo" no se le encuentra en ninguna parte del Nuevo Testamento, fuera de este uso. Solamente el verbo "eleéo" le encontramos en los sinópticos y siempre en un contexto de curación milagrosa; además, notamos que ahí mismo, el verbo "eleéo" viene relacionado con los actos que Dios cumple en favor de los hombres: Mt. 9, 27; 15, 22; 17, 15; 20, 30.31; Mc 10, 47-48; Lc 17, 13; 18, 38-39. . . Algo peculiar al evangelio de Mateo es que además de lo anteriormente dicho, él pone la misericordia de Dios en el confornte de la exigencia de fe que se le pide al hombre: Mateo 9, 27; 15, 22; 17, 15. Esta doble vinculación en torno al verbo "eleéo" está bien clara en el Salmo 102 (LXX) y en el Magnificat de la Virgen María. (véase, H. Schürmann, *Lk. Ev.* p. 70 s.). F. Hauck, en su comentario al evangelio de Marcos (p. 67 ss.) hace notar las pocas veces de que se sirve Marcos del vocablo "Kurios" y que las raras veces que lo usa manifiesta que con ello está refiriéndose a Dios, Yahvé.

(134) Véase, R. Bultmann, o.c., p. 240; M. Dibelius, o.c., p. 85; E. Lohmeyer, o.c., p. 98;

d) "vete a tu casa"

Este inciso que Wrede interpreta como un indicio redaccional y cuyo objeto califica él de "imperativo de silencio", sabemos ahora que pertenece al versículo 19, que es eminentemente tradicional. Y esto lo sabemos, no solamente por el fondo ideológico que es totalmente tradicional y según las estructuras judías de pensar a Dios en las obras que realiza para con los hombres, sino, además, salta a la vista su valor tradicional porque el versículo en cuestión forma parte integrante de la narración de Forma "novela". (135)

Es quizá R. Bultmann quien hace más hincapié en el valor tradicional del versículo 19, en el sentido de que forma parte "naturalmente" de las narraciones que llevan la Forma de "novela" y cuyo objeto es narrar un milagro de curación. Es decir, que en las narraciones de este género siempre encontramos, más o menos al final, lo que se llama la "prueba" de la realización del milagro de curación (ejemplos: Marcos 1,44; 2,11; 5,34; 10,52. . .). En la narración milagrosa de Marcos 5,1-20, la prueba de que el milagro de curación se ha cumplido está precisamente en esto: que el hombre endemoniado, obligado a vivir lejos de los suyos, en medio de las tumbas y que andaba como un loco peligroso por los senderos, ahora está ya ahí (versículo 15) sentado, tranquilo y con buen sentido y, por lo mismo, puede sin peligro alguno regresar a su casa. En el versículo 15 tenemos la constatación del milagro por las multitudes. Esto forma parte de las características de los milagros en San Marcos, es decir que los milagros son hechos para activar la fe de las multitudes. Es normal que sean ellas las que tengan que constatar su resultado. Pero la verdadera prueba de que el hombre está curado es que puede regresar a su casa. Ni más ni menos, como el enfermo que puede dejar el hospital y regresar a su casa.

Está claro, "vete a tu casa" no es redaccional ni puede tener el sentido de prohibición de hablar. El error de Wrede es ante todo de método, porque da un valor a ese inciso partiendo del versículo 20,

(135) Véase, W. Wrede, o.c., p. 23 s.; 31 s.; M. Dibelius, o.c., p. 226 s.; R. Bultmann, o.c., p. 366; H. J. Ebeling, o.c., pp. 120-124.127; E. Sjöberg, o.c., pp. 109-110; E. Percy, o.c., p. 272; E. Lohmeyer, o.c., pp. 72-73; K. Kertelge, o.c., pp. 34-35. Las opiniones diferentes de todos estos autores no hacen más que completar en cadena, la verdadera definición de un "sumario": Dibelius subraya la generalización; Bultmann pone de relieve la necesidad de concatenar los diversos elementos de la tradición en cuadros globales; V. Taylor cree que son de un uso mucho más práctico y sirven para anticipar lo que se va a escribir y para resumir lo que ya se ha escrito. . .

cuando un sano método impone el camino contrario. La prueba es que el mismo Marcos redacta el versículo 20 interpretando el versículo 19: "y se puso a publicar en toda la Decápolis. . .".

4. Marcos 3,12: "para que no le dieran a la publicidad"

Una vez superado el escollo que representa el versículo 20 en Marcos 5, queremos abordar en el capítulo 3 el versículo importantísimo sobre la prohibición que Jesús parece dirigir a los espíritus inmundos "para que no le dieran a la publicidad" (versículo 12).

El versículo 12 pertenece al famoso "sumario" marciano, capítulo 3, 7-12 reconocido sin problema alguno, por todos los exegetas como totalmente redaccional. (136) Es sabido que los elementos que determinan un "sumario" son: el vocabulario propio del redactor; la importancia que tiene para la estructura del evangelio, y, finalmente, su interés por lo representativo del pensamiento del autor o redactor. No insistiremos aquí en el aspecto filológico, pero sí en los aspectos ideológico y estructural. (137)

Damos por supuesto el carácter redaccional, filológicamente hablando y por consiguiente, también, del punto de vista estructura y pensamiento, puesto que, como hemos dicho, la mayoría de exegetas están de acuerdo en ello. (138) Queremos simplemente, medir la importancia y el alcance que este sumario tiene para la interpretación que debe darse al imperativo de silencio, como parte integrante del "secreto mesiánico". Procederemos en tres etapas: daremos primero, un vistazo al contenido literario del sumario; veremos enseguida su estructura y, finalmente, abordaremos su contenido ideológico.

(136) Además de la necesidad de estructurar los diversos elementos que componen el evangelio, piensa K. L. Schmidt, el Redactor tiene intenciones muy suyas propias, como por ejemplo, en el sumario Mc 3, 7-12, la de mostrar el gran éxito que tenía Jesús con las multitudes (véase K. L. Schmidt, *Rhamen.*, p. 106); o bien, presentar las multitudes como testigos de las pruebas más claras de la divinidad de Jesús (piensa W. Marxen, *Der Evangelist.*, p. 39); o bien, también como piensa K. Kertelge, el Redactor pretende poner de relieve el alcance universal del evangelio que Jesús predica y cuya antorcha debían de tomarla en sus propias manos los discípulos de Jesús (o.c., pp. 34-35).

(137) Puede leerse un estudio más detallado en el artículo de W. Egger, *Die Verborgenheit Jesu in Mk. 3, 7-12.* en: *BIBLICA* 50. fasc. 4 (1969) pp. 466-90.

(138) Ya hicimos notar más arriba el uso redaccional que Marcos hace de la "barca", para indicar la voluntad de Jesús de permanecer lejos de la euforia engañosa de las multitudes.

α) Esbozo literario

En los versículos 7-8 se establece el éxito de Jesús entre las multitudes.

En el versículo 9 se hace mención de la "barca", (139) un elemento que se torna redaccional en Marcos, para indicar la voluntad de Jesús de retirarse de las multitudes.

El versículo 10 abre un paréntesis, (140) que permite al redactor explicar el motivo de la fama de Jesús entre las gentes "en efecto, había curado a muchos". En el mismo versículo 10 encontramos dos incisos más: en el primero, "de suerte que se la echaban encima", (frase consecutiva, en griego) sirve para acentuar el número inmenso de gente que acudía en torno a Jesús; en el segundo inciso "para tocarle" (proposición final) el redactor expone la técnica terapéutica habitual de Jesús. (141)

En el versículo 11 el redactor anota una de tantas reacciones de los enfermos curados. Esto es indicativo del interés del redactor. Entre las reacciones, está la muy peculiar de los exorcismos que es la prosternación: en ambos casos, curación de enfermedad y exorcismo, que en definitiva es considerado igualmente por el redactor, todo culmina con la proclamación del poder divino de Jesús, interés central de Marcos. (142)

(139) El griego "gar" + un verbo en imperfecto.

(140) Por ejemplo: Marcos 1,31-34; 4, 13.56; 7, 32-23; 8, 23-25; 9,27. Véase el interesante estudio de J. Coppens sobre *L'imposition des mains.*, pp. 28-48.

(141) Véase, W. Egger, art. cit., p. 483 s. 484 s.

(142) Fundamentalmente "faneros" se opone a todo lo que es secreto. En este sentido, significa "levantar una cortina" "revelar" algo que se dice o se hace en secreto (I Cor. 4, 5; 14,26). Ahora bien, el objeto "revelado" o si se quiere "publicado", hecho público, puede ser diferente: el nombre de Dios, la Justicia, el amor, la Palabra de Dios (Juan 17, 6; Rom. 3, 21; Tito, 1, 3; I Juan 1,2; 4, 9). Cuando una persona desconocida o retenida en el secreto o en lo oculto aparece en público, se le designa entonces con el vocablo "faneros" (Mc 16, 12. 14; Juan, 1, 13; 21, 1. 14; Hechos, 7, 13; Col. 3m4; I Juan 3,2). Pero aún aquí, podemos fácilmente constatar que el vocablo "faneros" se usa cuando se habla de una persona pensando en sus obras. Es así como, se dice, que una persona se hace "faneros" por sus milagros o sus obras (Mc 4, 14). En el libro de los Hechos 4, 16 s., se dice que las obras milagrosas se hacen públicas (faneros) por ellas mismas, haciendo grande el nombre de su autor. Se comprende pues, que en Marcos I, 44-45 sea prácticamente imposible observar el mandato de Jesús. —No tenemos además que Pablo hace, muy seguido, uso del vocablo "faneros" y la mayor parte de estos usos nos hacen pensar en la frase evangélica "por sus frutos los conoceréis". En efecto las obras de un hombre (I Cor. 3, 13; Ef. 5, 13) y su conducta habitual

En el versículo 12 se lee la consecuente y casi habitual prohibición de proclamar lo ocurrido.

b) Esbozo estructural

La estructura de este sumario es muy simple. Dos partes: la primera la componen los versículos 7-9; la segunda, los versículos 10-12.

La primera parte tiene como objeto el aflujo de gente y la correspondiente actitud de Jesús de permanecer retirado de la euforia popular suscitada por la maravilla del milagro; esto viene indicado por la alusión a la "barca".

La segunda parte tiene como objeto las curaciones de enfermos en general con la correspondiente actitud de Jesús de permanecer incógnito prohibiendo a los enfermos curados que divulguen el suceso y publiquen su identidad.

En cada una de estas dos partes encontramos cada vez, una motivación y una razón. En la primera, la motivación del aflujo de gentes es el renombre de Jesús como taumaturgo, pero la razón de su afluencia es la persona de Jesús (versículo 8 "vienen a él"). En la segunda parte la motivación del aflujo de enfermos es señalada por la frase "él había curado a muchos", pero la razón de esta concurrencia está señalada en el versículo 11, porque Jesús es el Hijo de Dios.

La primera parte termina con la mención de la "barca", la segunda con la prohibición de publicar la persona de Jesús.

c) Del punto de vista contenido

Queda claro, de lo arriba expuesto, que el contenido ideológico se resume al interés primordial de todo el evangelio de San Marcos

(I Cor. 11, 19) hacen pública su personalidad. Es quizá la razón por la que en el día del juicio final, los hombres eran juzgados por las "manifestaciones" de sus obras (II Cor. 5, 10 s.). Dios mismo se da a conocer por sus obras (Rom. 1, 19). Jesús también reveló el misterio secreto de su persona, escondido desde tiempos eternos (Rom. 16, 26.; Col. 1, 26) y esto, tomando cuerpo humano y desplegando gracias a ello, una intensa obra benéfica por los hombres (I Timo. 3, 16; II Timo. 1, 8-10; I Pedro 1, 20; I Juan, 1, 1-2; 4-9) — Los usos que hace San Juan del vocablo "faneros" son también muy interesantes: casi todos van a la manifestación de la divinidad de Jesús por medio de sus obras (Juan 2, 11; 7, 3-4; 9, 3). En general, en el evangelio de Juan "faneros" designa un conocimiento de la persona adquirido por medio las acciones cumplidas por ella (Juan 3, 21; I Juan, 3, 10).

que es el de hacer profesión de fe en la divinidad de Jesús. Jesús es el Hijo de Dios, los milagros lo atestiguan y las multitudes lo presienten sin saber exactamente lo que hay de real en las actitudes de ese hombre que parece taumaturgo. Los espíritus inmundos sí le reconocían y proclamaban su identidad, a pesar de que Jesús les ordenaba guardar silencio.

d) ¿Qué pensar del imperativo del versículo 12?

La primera anotación, consecuente a la estructura del sumario, es que esta prohibición es dirigida indiferentemente a los enfermos curados y a los exorcizados. Gramaticalmente hablando el "autois" del texto griego, por leyes sintácticas, se refiere inmediatamente a los endemoniados, pero, como lo hemos dicho, el contexto estructural nos obliga a extenderlo a todos los hombres favorecidos por Jesús en caso de curación. Y las razones que nos obligan a afirmarlo son las siguientes:

1. El concepto mismo de sumario. Se sabe que en un sumario se trata de generalizar elementos esporádicos tomados de la vida de Jesús. Esta generalización es del orden redaccional, como lo es también la multiplicación de un hecho que quizá no aparece en el evangelio sino una sola vez. Por lo que toca al silencio, podemos fácilmente constatar que en el contexto global del evangelio son los milagros de curaciones los que casi siempre llevan un imperativo de silencio, los exorcismos, en cambio, solamente uno (Marcos 1,25), que como lo hemos demostrado, no lo es realmente. Esto quiere decir que Marcos engloba los exorcismos dentro de las curaciones milagrosas. Lógicamente, los imperativos de silencio impuestos a los enfermos curados son aquí, extendidos a los hombres exorcizados. Luego el versículo 12 vale para ambos.

2. El segundo motivo se deduce de la estructura misma del sumario. El paralelismo entre la "barca" (vrs. 9) y la prohibición de hablar (ver. 12) nos hace pensar que si la "barca" sirve para demostrar la voluntad de Jesús por permanecer alejado de las multitudes, también la prohibición de hablar manifiesta su voluntad por permanecer incógnito.

3. Por fin, encontramos en el uso literario del vocablo griego "faneros" otro indicio serio. En general, este vocablo designa algo que

no puede por naturaleza misma, permanecer en secreto. (143) Ahora bien, está claro que todo milagro, por naturaleza misma, tiende a ser divulgación de un acto y de la persona que es su actor. Por consiguiente, la voluntad que Marcos atribuye a Jesús de atajar la divulgación de su persona, vale para todo milagro, curaciones y exorcismos incluso. Es esta, sin duda, la razón por la que Mateo, al interpretar Marcos 3,12, hace recaer la prohibición indiferentemente sobre todos los enfermos curados (Mateo 12,16). (144)

Podemos concluir. Hay ciertos datos de carácter histórico contenidos en el sumario marciano 3,7-12 y estos son: 1. La divulgación de la fama sobre la personalidad de Jesús por medio de los milagros. El sentido común nos dice que la palabra de un hombre comienza a cobrar valor solamente cuando sus actos la confirman y además, que su palabra tiene repercusión y hace adeptos, cuando sus actos logran reunir las gentes. 2. El indicio sobre el éxito de Jesús entre las multitudes, que es un dato consecuente del anterior. 3. Es también muy probable que Jesús haya recurrido más de alguna vez al uso de la barca para alejarse de las multitudes y 4. No es tampoco remoto que Jesús haya impuesto alguna vez silencio a enfermos curados por él, más difícil sería determinar el carácter histórico de un imperativo de silencio dirigido a los espíritus inmundos. Ahora bien, Marcos asume personalmente estos datos y los hace entrar redaccionalmente dentro de su propia perspectiva que es, fundamentalmente hablando, hacernos ver que Jesús era el Hijo de Dios durante su vida pública.

Consiguientemente, se plantea la pregunta definitiva: ¿qué interés esconde ese afán de Marcos por multiplicar y acentuar los imperativos de silencio? ¿Cuál es el fondo ideológico y doctrinal de Marcos? ¿Cuál es el trasfondo histórico y tradicional de su pensamiento?

III. El silencio en el evangelio de San Marcos: su valor literario y su significación teológica

1. Valor literario

Las múltiples opiniones que los exegetas han formulado sobre "el silencio" en el evangelio de San Marcos pueden ser repartidas en

(143) Véase, E. Sjöberg, o.c., pp. 135-137.

(144) Véase, W. Wrede, o.c., p. 228.

tres secciones. En un extremo encontramos los "radicales" que se caracterizan por su rotunda oposición a todo conato de valorizar los datos evangélicos del punto de vista histórico. En el otro extremo encontramos los "historisantes", cuya convicción se caracteriza por la absoluta confianza en la posibilidad de valorizar históricamente todos los datos de los evangelios. En el partido medio encontramos todos aquellos que sostienen una postura intermedia.

Los radicales

Si abrimos este panorama de las opiniones de los exegetas, son la postura de los radicales es simplemente porque W. Wrede pertenece a este grupo. Ahora bien, hemos optado que nuestro punto de partida será siempre la reflexión del autor del "secreto mesiánico".

W. Wrede establece definitivamente que el "secreto mesiánico" es un artificio puramente literario. (145) Es pues, una solución puramente personal de Marcos al agudo problema planteado a los cristianos de las comunidades de su tiempo: ¿cómo explicar que nadie haya reconocido a Jesús como el Mesías durante su vida terrestre? Este problema histórico viene planteado en los límites de la fe en el resucitado, porque los cristianos de los años 70 después de Cristo ya estaban más que convencidos de que Jesús era el Mesías, el Hijo de Dios. W. Wrede ve precisamente en la resurrección la explicación la más obvia de que estos cristianos hayan creído que Jesús es el Hijo de Dios y no así los contemporáneos de Jesús, a quienes les falta la luz de la resurrección. (146) Marcos había comprendido esto, piensa Wrede, y para hacerlo comprender a sus hermanos en la fe, recurre al "silencio" como medio de expresión de la voluntad de Jesús por quedarse incógnito durante su vida terrestre. Ahora bien, es fácil incurrir en el error de pensar que el "silencio" fue realmente un dato histórico de la vida de Jesús, cuando en realidad, Marcos lo pone en boca de Jesús como pura Expresión Literaria del aspecto misterioso de la persona de Jesús, explicación redaccional del desconocimiento de Jesús como Mesías durante su vida terrestre. (147)

M. Dibelius está de acuerdo fundamentalmente hablando con la teoría de W. Wrede, pero se aparta de su interpretación demasiado

(145) Id., p. 183 s.

(146) Id., p. 67.

(147) Véase, M. Dibelius, o.c., pp. 68. 225 n.2.

negativa del "silencio". (148) Acepta él también, el valor puramente literario del "secreto mesiánico", (149) pero este aspecto literario viene simplemente a enfatizar un aspecto de la revelación del Hijo de Dios. Es decir que, durante toda la vida, Jesús no hizo más que manifestarse, revelarse, por sus palabras y por sus obras, como el Hijo de Dios. Toda su vida fue una verdadera epifanía, pero una epifanía al parecer, por los datos de la historia, que no tuvo impacto en las multitudes ni en los discípulos. Quiere pues decir que la verdadera personalidad divina de Jesús era un misterio, algo escondido todavía a la inteligencia de los hombres. Es esto precisamente lo que subraya y enfatiza el aspecto redaccional del "secreto mesiánico". El "silencio" en el evangelio de Marcos es un indicio literario del aspecto misterioso de la personalidad de Jesús. El evangelio de Marcos es, pues, una "epifanía secreta". Todo el evangelio es una continua revelación de la divinidad de Jesús, y todas las reacciones de los oyentes y seguidores de Jesús son clara expresión de que no han comprendido nada de ello. El "silencio" sintetiza ambos aspectos. (150)

R. Bultmann presenta una postura similar a la de Wrede y en parte también, similar a la de Dibelius. Está de acuerdo con Dibelius por lo puramente literario que es el "secreto mesiánico" y sobre la necesidad de un examen de la cuestión puramente literario. Está de acuerdo con Wrede por lo del sentido puramente negativo que tiene el "silencio" en el evangelio de Marcos. (151) Pero Bultmann se caracteriza por la radicalización de la postura radical de Wrede, en este sentido: R. Bultmann pretende hacer del principio de Wrede sobre la importancia de la resurrección para la comprensión de los misterios, un punto ineludible y de carácter rigurosamente científico. De acuerdo a la hipótesis de Bultmann, la imagen que nosotros tenemos sobre el Jesús histórico es puramente el resultado de la imaginación de los cristianos cuando, iluminados por la luz de la resurrección, anidaron en sus corazones la convicción, por la fe, de que Jesús era realmente el Hijo de Dios ya entonces, en su vida terrestre. Por consiguiente, todo, absolutamente, lo que nos dicen los evangelistas sobre la actividad y palabras de Jesús está muy lejos de ser histórico. Lo que nosotros tenemos en los

(148) Id., p. 58.

(149) Id., p. 232.

(150) Véase, R. Bultmann, o.c., p. 1 s.

(151) Véase, R. Bultmann, *Theologie des Neues Testament*, p. 30.

evangelios es una simple imagen o mejor dicho, el reflejo de la imagen que la resurrección estampó en la mente de los creyentes. Por consiguiente todo, absolutamente, es literario en el evangelio, consiguiendo el famoso "secreto mesiánico". (152)

H. J. Ebeling suscribe el carácter literario de la teoría del "secreto mesiánico", (153) pero sin ser tan radical como Bultmann se acerca muchísimo más a la interpretación de Dibelius, especialmente tocante al "silencio". Ebeling enfatiza mucho más sin embargo, el alcance positivo del "silencio", ya que Dibelius todavía acordaba al "silencio" el papel de subrayar lo que en la revelación hay de misterioso. Ebeling en cambio, piensa que el "silencio" en San Marcos no puede tener otro sentido que no sea el de recalcar todavía más el alcance revelatorio de las obras y palabras de Jesús. Dicho en otros términos, el "silencio" se hace presente en el evangelio de San Marcos precisamente para que sea transgredido. (154) Y la razón es obvia. Marcos escribe su evangelio para comunidades cristianas que ya están acostumbradas al kerycma y que por consiguiente confiesan públicamente su fe en la filiación divina de Jesús. (155) ¿Cuál puede entonces ser el valor y el sentido de ese indicio literario que es el "silencio", sino el de poner más de relieve todavía, que Jesús es el Hijo de Dios y que así se revela durante toda su vida y su obra? Por consiguiente, Marcos pretende decir a sus hermanos en la fe que la vida de Jesús fue ciertamente una "epifanía secreta", pero una "epifanía" sobre todo. (156)

Hay un punto que merece especial mención y es el método con que Ebeling aborda el estudio del "secreto mesiánico". Ebeling parte de una constatación: el interés de Marcos por subrayar el "silencio" sin escatimar la menor oportunidad que le ofrece la narración. Ahora bien, este "silencio" viene subrayado siempre con ocasión de los milagros y casi todos los milagros de curación. Sin embargo, constata Ebeling, cuando se trata de los exorcismos podemos fácilmente darnos cuenta que sobre cuatro narraciones de ese género, una solamente, tiene el indicio del "silencio" y es una atestación bastante discutida.

(152) Id., pp. 30-31; H. J. Ebeling, o.c., p. 10.

(153) Véase, H. J. Ebeling, o.c., pp. 144-146

(154) Id., p. 168.

(155) Id., pp. 178.179.192.193.221.

(156) Id., pp. 123-125.

(157) Se puede pensar, infiere Ebeling, que los imperativos de silencio en los exorcismos no tienen tanta importancia a los ojos de Marcos, contrariamente a lo que piensa Wrede. Y para asentar lo fundamentado de su hipótesis, Ebeling trata de considerar su hipótesis en un terreno desfavorable como es el de los milagros de curación en general. Es decir, que Ebeling considera los exorcismos como uno de tantos milagros de curación. En principio esta postura metodológica debía de llevar a confirmar la hipótesis de Wrede. (158) Sin embargo, el examen prolijo de los exorcismos dentro del contexto de las narraciones de milagros de curación, establece que el imperativo de silencio es realmente algo puramente literario, inútil, si se quiere, cuando se considera que en todas las narraciones de milagro de curaciones y de exorcismos aparece con mucho más relieve la manifestación reveladora de la divinidad de Jesús. Se puede pues, decir que el interés de Marcos va mucho más hacia ese aspecto de revelación y muchísimo menos hacia el "silencio" tan inflado por la teoría de Wrede. (159)

Los historisantes

E. Bickermann hizo frente a las tesis de Wrede y de Ebeling alegando que ambos habían caído en un error imperdonable a saber, el de abordar el estudio de los evangelios con los ojos y las problemáticas de un mundo racionalista y no con los ojos de las comunidades del tiempo de los evangelistas. (160) E. Bickermann piensa que el mejor método para eludir tan grave error es ayudarse de los Padres de la Iglesia. Los Padres de la Iglesia están en una postura privilegiada, pues, ellos son los primeros grandes intérpretes de la revelación cuando aún se respiraba la era apostólica. Ahora bien, esa interpretación patrística manifiesta una vinculación con el pensamiento veterotestamentario. Por consiguiente debemos esforzarnos, piensa Bickermann en encontrar en el Antiguo Testamento una luz al problema del "silencio". Finalmente, Bickermann anota el pasaje de la lucha del ángel contra Jacob como el pasaje más evocativo. (161) Sabemos que

(157) Id., p. 125.

(158) Id., pp. 129.133.135.144-145.

(159) Véase, E. Bickermann, *La reconnaissance du Christ dans les evangiles*, en: HThR XXXIX (1946), p. 171.

(160) Id., p. 173.

(161) Id., p. 174.

el ángel se calla el nombre, Jacob quiere saberlo porque en el contexto de una lucha revelar su propio nombre significa darse por vencido. Por otra parte, Bickermann no elude la posibilidad de que el silencio haya sido realmente un dato de la vida de Jesús, tanto más si se recuerda la mentalidad popular de la época. Todo se prestaba como para caer en el error de que Jesús era un taumaturgo, un mago, como tantos otros que había en su tiempo. (162) Es pues, relativamente cierto que Jesús mismo quiso esconder su renombre, pero esto no significa que él quiso esconder su personalidad divina, pues, en este punto no tenemos que apoyarnos en suposiciones sino que la historia nos da claros indicios de que Jesús fue reconocido más de alguna vez, públicamente, como el Mesías y como Hijo de Dios durante su vida terrestre: la confesión de Pedro en Cesárea, su entrada en Jerusalem y ante el Sanedrín. Bickermann encuentra sobre todo esto puntos de apoyo en la exégesis patristica. (163)

Otro partidario de la corriente historisante es V. Taylor. Se sabe que este exégeta sostiene el valor histórico global de los escritos evangélicos. Marcos en particular, y en lo que atañe al silencio, no inventa absolutamente nada. Y no es difícil apreciar la veracidad histórica del silencio si se recuerda que en tiempos de Jesús corrían en el pueblo muchos conceptos de mesianismo, entre ellos una interpretación política del Mesías y tantas otras, tan apartadas del verdadero concepto. (164) Imponer silencio era una necesidad absoluta, si quería Jesús que no se le diera una interpretación errónea a su obra y a sus palabras. Esta postura de Taylor está en franca oposición a la de Bultmann. Efectivamente, Taylor estima que si los primeros cristianos creyeron en Jesús resucitado fue precisamente porque los primerísimos cristianos ya creían en el poder sobrenatural y divino de Jesús, tan ampliamente desplegado durante su vida terrestre. Taylor señala un indicio claro de lo que afirma en los Hechos de los Apóstoles, cuando los discípulos de Jesús, a escasos días de la resurrección, son acusados de sublevación. Y alegan las autoridades, que el motivo es de creer en el me-

(162) Id., p. 183.

(163) Véase, V. Taylor, *Unsolved problems of New Testament-The Messianic Secret in Mark*, en: *ExT LIX* (1947-48) p. 148. 149-150.

(164) Id., p. 249.

sianismo de Jesús y predicarlo públicamente. Si las autoridades hacen esta acusación es porque la creencia databa del tiempo mismo de la vida de Jesús. (165)

Del punto de vista metodológico, Taylor señala varios errores en la teoría de Wrede y particularmente, que Wrede se vea forzado a mantener su teoría al alto precio de una interpretación condicionada de los datos de los evangelios. Taylor señala por ejemplo la interpretación forzada que hace Wrede de Marcos 4,11 s. (166) Otro error de Wrede es su espíritu racionalista que le lleva a formular un principio apriorístico y de ahí saca todas las consecuencias, como si la vida de Jesús fuera un elemento de lógica y no un suceso histórico. (167) Taylor propone como único camino correcto de interpretación, el interrogar a Jesús mismo sobre la realidad y el contenido del silencio que él impone a los enfermos curados. Sin duda, piensa Taylor, la respuesta de Jesús iría en el sentido de evitar una errónea interpretación de su mesianidad. (168)

A. Charue enfatiza también el grave error metodológico del racionalista Wrede cuando pretende hacernos creer que el evangelio de Marcos es un recuento de "ideas" cristianizadas por la fe en el resucitado. Según Wrede todas esas ideas vienen estructuradas en torno a la gran idea o la intuición de Marcos, "el secreto mesiánico". (169) Dos errores fundamentales están a la base de esta postura racionalista: el primero, que una idea no define los hechos; más bien es lo contrario, los hechos definen las ideas y esto lo olvida Wrede. (170) En segundo lugar, está el error de elaborar la teoría del "secreto mesiánico" haciendo caso omiso de muchísimos textos del evangelio que, al parecer, contradicen esa teoría. (171) Charue piensa que el silencio en el evangelio de San Marcos tiene una explicación histórica que es del orden político y propedéutico. Es decir que Jesús quiso no solamente evitar

(165) Id., p. 248.

(166) Id., p. 248.

(167) Id., p. 250.

(168) Véase, A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament* (Tesis), Lovaina, 1929., p. 88.

(169) Id., p. 93.

(170) Id., p. 101.

(171) Id., pp. 115-116.

un errado concepto de su mesianidad sino además, educar sus discípulos en el verdadero concepto. (172) Este indicio del silencio manifiesta que Jesús procedió con prudencia. (173)

J. Schniewind está de acuerdo con esta explicación de Charue e insiste también él, en el aspecto propedéutico y prudencial del silencio en el evangelio de Marcos. Sin lugar a duda, piensa este exégeta, la comunidad cristiana helenística es en gran parte responsable de la elaboración del evangelio de Marcos, pero no puede decirse que el silencio sea un invento de ella. El silencio, al que tanto alude Marcos no puede ser menos que un dato histórico de la vida misma de Jesús. Y este dato se explica por la prudencia que Jesús debía de guardar, a sabiendas que su país estaba dominado por los romanos y que cualquier interpretación política de su obra y de sus palabras comprometería su obra de salvación. (174) A estas explicaciones añade R. Guisan otro elemento de gran valor. Y es que en el "secreto mesiánico" va implicada también la ignorancia de los discípulos que no supieron captar la verdadera personalidad de Jesús. Este dato es histórico y tiene su explicación, no en la voluntad de Jesús por permanecer incógnito, sino en el aspecto misterioso de su personalidad tal y como fue anunciado por Isaías el profeta: el Mesías que debía de sufrir. El silencio en el evangelio de Marcos es pues, indicio claro de una realidad histórica, precisamente que Jesús fue el Mesías pero como lo anunció Isaías y no como lo pensaban entonces los contemporáneos de Jesús. Silencio quiere pues decir misterio y este misterio no es una idea ni un dogma, es una auténtica realidad histórica. (175)

Los partidarios de una postura intermedia.

Dentro de esta postura merece mención, en primer lugar, E. Persy. Este exegeta opina que no puede mantenerse seriamente, el valor puramente kerycmático de la fe de los cristianos en el mesianismo de Jesús. Algo tuvo que pasarse en la vida misma de Jesús. La huida de los discípulos de Jesús cuando su pasión, algo realmente histórico, es muy significativo. Si los discípulos huyen es porque tienen miedo y

(172) Id., p. 150.

(173) Véase, J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, 9 ed. (1960) pp. 42. 56.

(174) Véase, R. Guisan, *Le secret messianique*, en: RThPh. XXII. Geneve (1934), pp. 229-230; 232-233.

(175) Véase, E. Percy, o.c., pp. 292-293.

si tienen miedo es porque algo se vislumbra de la mesianidad de Jesús, pero una mesianidad comprendida por ellos mismos también de una manera errónea, como una pretensión de poder político y dominador. (176) Esto quiere decir que los discípulos no comprendieron correctamente el alcance real del mesianismo de Jesús sino solamente después de la resurrección. Ahora bien, al llegar a estas alturas debemos hacer intervenir a San Pablo. Sabemos que el kerycma proclamado por el Apóstol está fundamentalmente constituido por el anuncio de la muerte y resurrección de Cristo Jesús. Propiamente, el tiempo de la vida pública de Jesús no interesa directamente a Pablo, sino que viene comprendido en eso que él mismo llama "kenosis". Es decir que Pablo ve toda la vida pública de Jesús por el suceso de la cruz. Con el correr del tiempo los cristianos volcaron su interés hacia esa vida pública de Jesús; entonces Marcos la aborda en su evangelio. Influenciado por el kerycma paulino, Marcos nos hace ver que a lo largo de los tres años de vida pública, Jesús es el Mesías muerto y resucitado y el silencio no es más que un recordatorio literario, de que es un verdadero misterio el que Jesús haya actuado como el resucitado aún antes de la resurrección. (177)

Como podemos apreciar, la postura de Percy se parece a la de Wrede en que para él también "el silencio" es un artificio literario. Pero se aparta de Wrede cuando sostiene que este indicio literario tiene un fondo realmente histórico y no puramente teológico. El "silencio" en Marcos es indicativo de la "kenosis", de esa misteriosa humillación del Hijo de Dios que quiso en todo hacerse igual a los hombres, menos en el pecado, hasta la muerte de Cruz por salvarnos. En una palabra, el "silencio" en San Marcos no es un invento del evangelista a no ser por la forma, porque su contenido tiene un trasfondo histórico indiscutible. (178)

La influencia del kerycma paulino para la recta interpretación de los datos del evangelio de Marcos es un punto firme adquirido dentro de la opinión casi unánime de los exégetas. Podemos señalar varios trabajos interesantes, como el de L. Cerfaux, quien asigna al "secreto mesiánico" una interpretación por medio de la incapacidad de los dis-

(176) Id., pp. 294 s.

(177) Id., p. 299.

(178) Véase, L. Cerfaux, *L'aveuglement d'esprit*, Recueil L. Cerfaux II (1954) p. 3 s.

cíbulos para comprender el verdadero alcance de la personalidad de Jesús, tan clara después de la resurrección. (179) T. A. Burkill (180 y V. Taylor (181) estiman que la actitud "secreta" de Jesús fue necesario en su vida, para que los misterios de la pasión y consecuentemente de la resurrección pudieran realizarse. A. Kuby sintetizando las posturas de estos autores, sostiene que la incapacidad para comprender de los discípulos, históricamente cierta, es solamente comprendida por el kerycma de Pablo que establece la necesidad de la muerte en Cruz para que Jesús realizara su mesianidad. (182)

J. B. Tyson acepta la confesión de Pedro y la Trasfiguración como hechos históricos de la vida de Jesús, pero demasiado esporádicos como para que proyectaran una luz en la incapacidad natural de los discípulos para comprender el misterio de la persona divina de Jesús. El "silencio" en el evangelio de Marcos es formalmente un artificio literario pero su trasfondo es realmente histórico: quiere con ello hacernos ver el evangelista, que la vida de Jesús se pasó en la más grande opacidad. Tyson va más allá y sostiene la posibilidad de que en tiempos de la redacción del evangelio, todavía había cristianos que pensaran la mesianidad de Jesús en términos de dominación política, y que haya sido esa la real motivación de que Marcos haya escrito su evangelio en esa forma. (183) J. Schreiber aprecia altamente el intento de Tyson por encontrar en la vida de la comunidad cristiana una motivación al hecho de que Marcos haya recurrido al "silencio" como forma de presentación de su evangelio. Ahora bien, piensa Schreiber, lo más obvio es que dicha motivación haya sido del orden doctrinal. Schreiber piensa especialmente en la influencia de la mentalidad helénica en las comunidades cristianas; una mentalidad que piensa el mesianismo de Jesús según las categorías del "teios-aner". Marcos se deja llevar por este esquema de pensamiento y presenta a Jesús como

(179) Véase, T. A. Burkill, **The Injunctions to silence**, en: ThZ Basel XII (1956) p. 590 s.

(180) Véase, V. Taylor, **The Messianic Secret in Mark** en: The Hibbert Journal LV (1956-57) p. 241 s.

(181) Véase, A. Kuby, **Zur Konzeption des Markus-Evangeliums** en: ZNTW., XLIX (1958), pp. 53-58.

(182) Véase, J. B. Tyson, **The Blindness of Disciples in Mark**, en: JBL., LXXX (1961), pp. 261 s.; 265-66.

(183) Véase, J. Schreiber, **Die Christologie des Markus-Evangeliums**, en: ZfThK. LVIII (1961) pp. 156-159.

el Dios entre los hombres, hecho hombre y por consiguiente, incomprendido por los hombres. (184)

Dentro de la corriente que estamos delineando no podemos dejar pasar por alto la prominente figura del exegeta danés E. Sjöberg. El modo de abordar la cuestión le caracteriza por la seriedad y el espíritu altamente crítico. Del punto de vista metodológico acepta el modo de trabajo de H. J. Ebeling, es decir la necesidad de decidir del valor del "silencio" en base a un examen serio de cada perícopa situándolas todas ellas dentro del más amplio contexto, que son las narraciones de milagros. (185) E. Sjöberg hace ver que las narraciones de exorcismo enfatizan la revelación de la divinidad de Jesús y que las otras narraciones de curaciones milagrosas significan esa divinidad. A pesar de todo, es ineludible el hecho histórico de que los contemporáneos de Jesús no reconocieron en él la persona divina. Marcos, cuyo intento al escribir su evangelio va más allá del intento paulino, no puede sino traducir de un modo u otro este hecho histórico y lo hace mediante el "silencio". En este sentido, el "secreto mesiánico" fue una teoría de Marcos pero antes, un hecho histórico. (186) Lo teórico se hace presente por el recurso al "silencio". (187) La pregunta que se plantea entonces es saber ¿dónde pudo Marcos haber sacado ese recurso el "silencio"? Sjöberg piensa que de las teorías apocalípticas de la época. Por ejemplo, existía el pensamiento judío apocalíptico que establecía que la historia estaba dividida en dos tiempos: el tiempo de la revelación de los misterios, revelación que se hace solamente a los "justos", y de esto encontramos claro indicio en Marcos cuando nos refiere las enseñanzas que Jesús impartía a sus discípulos, solamente; (188) y el segundo período que se caracteriza por una revelación pública y general, en los últimos tiempos. Según Sjöberg este es el cuadro apocalíptico "misterio-revelación" que sirve de molde para la elaboración del evangelio de Marcos. (189)

(184) Véase, E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund (1955) pp. 110-111.

(185) Id., p. 154.

(186) Id., pp. 111.150.152.153.

(187) Id., pp. 124.125.126.

(188) Id., pp. 126-128.

(189) Véase, T. A. Burkill, *Mysterious Revelations*, Ithaca (1963) p. 1 s.; 175.

T. A. Burkill interesado por la búsqueda de una motivación cristiana en la comunidad de fe, que diera razón del "secreto mesiánico", pretende que el cuadro ideológico más evidente que sirvió de molde a Marcos para elaborar su evangelio es el pensamiento de Pablo sobre el "plan de la salvación". (190) Pablo, en el intento de conciliar la muerte de Jesús, tan ignominiosa, con la fe en la resurrección llegó a establecer que era del plan de Dios que su Hijo muriera. Según este plan salvífico, el Mesías "tenía que morir" ("dei" en griego) en la cruz para resucitar y establecer de este modo su victoria sobre el pecado. El plan establece pues, que debía de sufrir para llegar a la gloria. (191) La necesidad de explicar estos misterios por medio de este "plan salvífico", fue motivada por la tardanza de la parusía. Los cristianos empezaron entonces a interesarse y a interrogar sobre los sucesos de la vida terrestre de Jesús y sobre todo, sobre la muerte en cruz. Pero no fue esa únicamente, la sola interrogación. También se plantearon los cristianos la tan aludida pregunta de cómo comprender que Jesús pasara su vida terrestre sin que nadie comprendiera su personalidad divina. Marcos responde mediante el "secreto mesiánico". Y esta respuesta de Marcos está elaborada según el modelo paulino del "plan salvífico": si Jesús no fue conocido en su personalidad divina fue porque era necesario que muriera en la cruz para llegar a la gloria. (192) Esto explica las tensiones tan claras en el evangelio de Marcos, entre revelación y misterio. (193)

E. Haenchen se afilia a la convicción de que la revelación de la divinidad de Jesús y la incapacidad de los discípulos para comprenderla fueron dos hechos verídicos de la vida misma de Jesús, pero la forma como Marcos trata de traslucir esto en su evangelio es puramente redaccional. Por consiguiente, el "secreto mesiánico" es por el fondo histórico pero por la forma puramente redaccional. (194) G. Minette de Tillesse también pertenece a esta corriente y trata como los anteriores exegetas de encontrar en la vida de la comunidad de Marcos una motivación del "secreto mesiánico". Y en este punto está perfec-

(190) Id., p. 320.

(191) Id., p. 221.

(192) Id., pp. 180-181.

(193) Véase, E. Haenchen, **Der Weg Jesu**, p. 133; 134-35.

(194) Véase, G. Minette de Tillesse, **Le Secret Messianique**, p. 34.

tamente de acuerdo con la postura de Haenchen. (195) La postura de Minette es una síntesis de lo mejor que nos han ofrecido los exegetas anteriores. Según este exegeta, todo el evangelio de Marcos está escrito a la sombra de la cruz, sombra proyectada por la luz de la resurrección. Ambos aspectos aparecen en todo el evangelio, pero particularmente en las narraciones en las que Jesús se enfrenta a los espíritus diabólicos. (196) Sombra y luz, misterio y revelación, cruz y resurrección son los binomios dentro de los cuales encuentra obvia explicación el evangelio de Marcos. (197) Esto explica la intervención del redactor. Marcos trata de ayudar a su lector a comprender rectamente el sentido de los actos y palabras de Jesús, (198) y uno de esos medios es precisamente el imperativo de silencio. Ahora bien, el sentido más obvio de este indicio redaccional lo encontramos en las perícopas sobre "la condición de los discípulos". Aquí se nos dice con claridad que es necesario pasar por el sufrimiento para llegar a la gloria. Todo el misterio de la mesianidad de Jesús está en esto, que Jesús debía de sufrir. Ahora bien, los discípulos no comprendieron esto. (199) Así, todo el "secreto mesiánico" se reduce a esto: hay una voluntad irrevocable de Jesús de marchar con paso firme hacia la cruz, pero ningún hombre podía comprender esta necesidad de morir, que en principio era impensable para un judío, si se trataba de aplicarlo al Mesías. Ahora bien, para realizar lo establecido por Dios era necesario esconder la personalidad divina, que quiérase o no, quedó, para los hombres en el misterio. (200)

Según Minette de Tillesse, Marcos escribe su evangelio con estas perspectivas para dar sentido a los sufrimientos de la comunidad cristiana de su tiempo, tan perseguida por los opositores al cristianismo. Solamente la necesidad de morir para Jesús podía dar sentido a la necesidad de sufrir el martirio. (201)

(195) Id., pp. 102-104.

(196) Id., pp. 110-504.

(197) Id., p. 187.

(198) Id., pp. 258. 264.273.274.276; en el mismo sentido K. Kertelge, o.c., pp. 185-86; 191-194.

(199) Véase, G. Minette de Tillesse, o.c., p. 325.

(200) Id., p. 417 s.

(201) Véase, A. Descamps, **Le messianisme**, en: **L'Attente du Messie**. Recherches Bibliques. DDB (1954) pp. 61 s.

En resumen.

Partiendo de la teoría de Wrede que hace especial énfasis en el aspecto redaccional del "secreto mesiánico", hemos constatado que aún así, el autor mismo del "secreto mesiánico" deja un parpadeo a la historicidad, al menos al nivel del lenguaje, pues pretende que Jesús mismo no quiso que se diera a conocer su personalidad. Los exegetas partidarios de un valor histórico tomaron en serio este punto. Otros exegetas debían de dar valor a cada una de estas partes, tratando de establecer el equilibrio. Estos últimos, que podemos llamarlos "los moderados", tratan de dar más relieve al aporte de la tradición y al papel preponderante que jugó en la elaboración del evangelio, las necesidades y los problemas de la comunidad cristiana del tiempo de Marcos. De la tradición recalcan el aporte paulino, cuyo kerycma tiene quiérase o no un real trasfondo histórico.

Por lo que atañe al silencio mismo. Hemos visto perfilarse en el horizonte de las interpretaciones dos posturas. Una que valoriza demasiado negativamente el silencio, como si fuera una real anulación de la revelación de la divinidad de Jesús. Otros, en cambio, tratan de ver las cosas con mucha más realidad e interpretan el silencio como un aspecto mismo de la revelación de la personalidad divina.

En definitiva, todas las interpretaciones de los exegetas ponen de relieve las contradicciones internas que esconde la postura de Wrede. Contradicciones que nacen del modo racionalista de abordar los datos evangélicos que, quiérase o no, tienen un real trasfondo y valor histórico.

Del punto de vista metodológico. Hemos sacado en limpio para nuestra propia reflexión los puntos siguientes: dar una atención esmerada al valor histórico que encierra la teoría del "secreto mesiánico". Nos parece efectivamente, que Marcos, conciente o inconcientemente, quiere escribir una biografía de Jesús. Si no lo logra, en el sentido estricto de la palabra, es porque hay motivos mucho más fuertes, como la fe, que le impulsa a escribir su evangelio. Pero, de todos modos, no debemos eludir la posibilidad de encontrar en el famoso "secreto mesiánico" indicios realmente históricos. El mejor camino para detectarlos es de situar nuestras consideraciones dentro del contexto histórico de la vida de Jesús y tratar de ver cómo se comporta el concepto de la Mesianidad de Jesús, tal como fue realmente, dentro

de las múltiples acepciones y escuelas judías en torno al mesianismo. Pero la escuela radical nos ha puesto sobre aviso para no caer en exageraciones, es decir, para no olvidar el espíritu crítico que debe siempre acompañar sobre todo este afán de encontrar en la vida misma de Jesús, indicios realmente históricos. Los "moderados" nos enseñan a no caer tampoco en los excesos del racionalismo, que está a la base del radicalismo. Estos últimos nos enseñan también, la importancia de la tradición y sobre todo la tradición paulina.

Nuestro punto de vista lo podemos formular así, con la ayuda del gran exegeta belga A. Descamps: (202) si el silencio es una expresión literaria de una situación real y si insinúa al mismo tiempo un concepto más elevado del mesianismo de Jesús, interroguemos entonces al texto mismo de Marcos sobre el alcance teológico del "secreto mesiánico", a la luz de las necesidades propias de la comunidad cristiana a la que Marcos dirige su evangelio y con un constante interés por encontrar el trasfondo histórico. (202)

2. Fundamento histórico

Hay, hoy día, entre los exegetas un consensus casi unánime sobre el valor histórico de un dato de la vida de Jesús, es decir la actividad taumatúrgica conservada en los evangelios sobre todo en las narraciones de milagros. (203) El recuerdo de esta actividad quedó tan profundamente grabada en el espíritu de los discípulos de Jesús que es una de las referencias claves que hacen cuando predicam el kerycma, como puede fácilmente constatarse en Hechos 2,22-23.

En este texto de los Hechos se pone de relieve un punto interesante, por la conexión con los milagros, y es la incapacidad de los discípulos para comprender la verdadera personalidad de Jesús. Los discípulos lo dicen en forma de reproche al pueblo judío (Hechos 2,36). Quiere pues, decir que ambos datos son realmente históricos: la actividad taumatúrgica de Jesús y el desconocimiento de su personalidad divina por los judíos. En base a estos datos, encontramos en la tradición cristiana un tema elaborado y conocido con el nombre de "ceguera de espíritu". Una elaboración teológica de las primeras comunidades

(202) Véase, G. Bornkam, *Jesus von Nazareth*. Stuttgart (1956) p. 120.

(203) Véase, L. Cerfaux, *L'aveuglement d'esprit*, en: *L'Evangile de Marc*, Recueil L. Cerfaux II. pp. 5-6; 9-10.

cristianas sobre un hecho histórico: la terquedad de los judíos que no recibieron en Jesús al Mesías prometido. (204) El maestro lovaniense, el gran exegeta L. Cerfaux dedicó especiales estudios a la cuestión. El establece que originariamente la reflexión tenía como objeto la actitud de los fariseos que luego pasó a ser una calificación para todo judío, después de la experiencia de la muerte en la cruz. Más tarde se llegó también a la aplicación a los discípulos mismos de Jesús (Marcos 7,17 s). Pero aquí el contenido varió un poco, pues, se trataba de formular y teorizar la incapacidad de los discípulos para comprender los aspectos secretos de la persona de Jesús. (205) Por consiguiente, nació un nuevo tema: el de "la incapacidad de los discípulos". (206)

En definitiva, el interrogante que queda planteado es el siguiente: si todos estos temas de la tradición cristiana tienen un trasfondo histórico, ¿cuál puede ser el fundamento histórico de la incapacidad de los discípulos de Jesús para comprender su persona como Mesías? El gran exegeta lovaniense, A. Descamps añade una nota aguda que da todavía más vigor al interrogante planteado. Escribe, "de buenas a primeras nos admiramos de que los enfermos cuando se dirigían a Jesús pidiéndole su curación, hayan invocado, en su persona, al Rey (Hijo de David) y no al taumaturgo..." y más adelante añade que ni siquiera invocaban en su persona al profeta, que en el Antiguo Testamento posee el poder de hacer milagros. (207) Con esta anotación, al parecer insignificante, el exegeta lovaniense apunta un problema muy delicado como es el de la existencia de múltiples y variadas creencias mesiánicas en el seno del pueblo judío. Problema tanto más delicado cuanto que dos corrientes preponderantes hasta un tiempo claramente definidas, llegaron a fusionarse, es decir la corriente del mesianismo real y la corriente del profetismo.

Esas dos corrientes mesiánicas son tan antiguas la una como la otra. Pero con el tiempo llegaron a fusionarse en las creencias populares a tal punto que era prácticamente difícil delimitar los linderos de una

(204) Id., p. 15; H. J. Ebeling, o.c., pp. 92-93; 176-77.

(205) Véase, G. Minette de Tillesse, o.c., pp. 266-278.

(206) Véase, A. Descamps, art. c., p. 61; también, C. Burger, *Jesus als Davidssohn. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung.* (Diss.) Tübingen FRLANT 98 (1970).

(207) Véase, J. Gibblet, *Le prophétisme*, en: *L'Attente du Messie*. Recherches Biblique. DDB (1954) pp. 85-130; particularmente la página 107.

y de otra. El gran filólogo y conocedor de la teología bíblica J. Giblet anota en un artículo que le diera renombre, (208) que el profeta esperado por los judíos no era necesariamente mesiánico; sin embargo se puede explicar que esta tradición originariamente diferente, haya llegado a fusionar al nivel popular, porque tanto el Rey Mesías como el Profeta estaban investidos, diferentemente es verdad, de un poder divino. Diferentemente decimos, porque si el Rey Mesiánico estaba investido de poder divino para gobernar y someter todas las cosas, el Profeta en cambio, recibía un poder divino para hacer milagros y con esto confirmar la autoridad de su propia función que es la de enseñar. Esta interesante hipótesis de Giblet no parece sin embargo, dar razón exacta de la existencia o no existencia de una creencia judía en un Profeta mesiánico. F. Hahn tiene fundadas razones para dudarlo. (209)

Personalmente, creemos que ambas hipótesis pueden aportar elementos valiosos para una tercera hipótesis, pertinente, a nuestro parecer. Por una parte es innegable que en tiempos de Jesús el pueblo acariciaba la esperanza del retorno del Profeta, investido de grandes poderes; por otra parte la hipótesis de Hahn debe de ser cierta y lo es ciertamente si se hace caso omiso del fenómeno particularmente singular que significó para los contemporáneos de Jesús, la persona y las palabras y los hechos de Jesús. Afirmar, sin más, que era imposible existiera en el judaísmo la creencia en un profeta mesiánico, tiene valor teóricamente, pero no parece tenerlo cuando se le valora a la luz de la historia singular que fue la vida de Jesús. Efectivamente, Jesús era de la estirpe de David y con esto cualquiera que le viera desplegar poder podía ya muy fácilmente hacerse la idea de estar viendo al Mesías davídico y no sin razón nos recuerda Juan 6,14-15 que le querían coronar Rey. Por otra parte, Jesús desplegó efectivamente un poder taumatúrgico singular, poder que confirmaba su doctrina y su modo de enseñar tan singular. Esta ambivalencia de Jesús rompía los moldes de las creencias habituales judías sobre el mesianismo. La fusión de ambas tradiciones tenía ahora un pié seguro en la singularidad que era la obra, la enseñanza y la persona de Jesús. (210)

(208) Véase, F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*. FRLANT 83. Göttingen (1966). pp. 380-82.

(209) Véase, J. Giblet, art. c., p. 198; F. Hahn, o.c., pp. 178-79.

(210) Véase, L. Cerfaux, *Le christ et ses miracles.*, en: *L'Attente du Messie*. Recherches Bibliques. DDB. (1954) p. 135.

Ahora nos explicamos por qué, en gran parte, Jesús tuvo tanto éxito con las multitudes al principio de su actividad pública. Pero queda por explicar todavía (por qué entonces no se llegó al reconocimiento del Mesías en la persona de Jesús sino, al contrario, a la muerte ignominiosa de la cruz! Un primer elemento de respuesta lo encontramos en la actitud misma de Jesús que elude las exaltaciones populares (Juan, 6,15). Por otra parte su enseñanza suena bastante extraña a los oídos de aquellos que esperaban en su Mesías la hora de la reivindicación judía (Juan 18,36; Marcos 8,28-30). En definitiva, todo lo que Jesús hizo y dijo, sus actitudes mismas fueron un rotundo NO a las pretensiones judías en torno al mesianismo, tal y como ellos lo habían pensado. (211) Una lectura atenta del evangelio de Marcos, el evangelista escrupulosamente atento a la transmisión de los datos de la tradición, confirma la imposibilidad de calificar a Jesús de rey mesiánico, por la sencilla razón de que el Mesías Rey no debía de ser un taumaturgo y Jesús lo fue. Por otra parte, tampoco podía atribuirsele el título de Mesías-profeta, pues el profeta esperado por los judíos en tiempos mesiánicos, debía de ser superior a los antiguos profetas, y esta superioridad debía de manifestarse por el despliegue de poder milagroso al nivel cósmico. Ahora bien, Jesús no pasa los límites de un taumaturgo itinerante y si sus milagros pueden ser comparados con los de Elías y Eliseo, difícilmente puede decirse que son superiores a los de aquellos, ciertamente no del orden cósmico. (212)

De lo dicho se sigue, pues, que los evangelios nos presentan en la persona, palabras y obras de Jesús algo totalmente nuevo, en relación a las creencias mesiánicas judías. Pero hay algo más y es que Jesús despliega una actividad de exorcista. Ahora bien, si bien es cierto que los judíos estimaban que un exorcista solamente podía actuar en virtud de poderes divinos, (213) sin embargo nunca, en ninguna tradición mesiánica judía, aparece que el Mesías debía de distinguirse por una actividad como exorcista. (214) En este nuevo elemento en-

(211) Véase, J. Klauser, *Die Messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volk im Zeitalter den Talmütten*. Berlin (1904) pp. 66.108. Una prueba escriturística evidente la encontramos en Marcos 8,27-29 en donde los discípulos de Jesús dan cuenta de lo que la gente piensa sobre Jesús.

(212) Véase, E. Sjöberg, o.c., pp. 178-79.

(213) Véase, E. Parcy, o.c., p. 275 n. 3, F. Hahn, o.c., p. 380 s.

(214) Véase, F. Hahn, o.c., p. 181.

contramos, pues, un nuevo punto de despiste para la mentalidad judía cuando se trata de formular su esperanza mesiánica.

En una palabra. Podemos ahora más fácilmente darnos cuenta que, dentro del contexto judío de las tradiciones mesiánicas, era de esperarse que, dada la actitud de Jesús, su enseñanza y su actividad taumatúrgica, los judíos no comprendieran absolutamente nada de la novedad que representaba el mesianismo de Jesús. Probablemente teng_a razón F. Hahn cuando afirma que solamente en el seno del judaísmo cristiano se irían acrisolando estos nuevos aspectos como verdaderos elementos constitutivos del Mesías, pero esto se lograría en virtud de las creencias cristianas sobre el poder escatológico que se le confirió a Jesús en su resurrección. (215) Hahn piensa que a este primer paso se añadió posteriormente un segundo elemento con la creencia nacida en el seno del cristianismo judaico sobre el profeta mesiánico. Y mucho más tarde todavía se debía de enriquecer, en el seno de las comunidades cristianas helénicas, con la creencia sustentada por el esquema "theios-aner", que debía definitivamente establecer el punto de la fe sobre la filiación divina de Jesús. (216)

Con esta incursión que hemos hecho en el trasfondo histórico, que es el panorama de las creencias judaicas sobre el Mesías, podemos más fácilmente apreciar el alcance teológico del tema bíblico sobre la "ceguera espiritual de los judíos". Históricamente hablando se hablaría más bien de un "engaño". Engaño por una parte en aquellos que creyeron ver en Jesús el Mesías prometido. Estos comprendieron su engaño cuando vieron más claramente la actitud y enseñanza de Jesús. Su engaño se explica por la ambivalencia arriba señalada, de Jesús: un davídico y, a la vez, un taumaturgo. Que hubo quienes no vislumbraron el verdadero sentido del mesianismo de Jesús, también se explica; porque, aunque notaron algo particular en Jesús (Confesión de Pedro en Cesarea), sin embargo, como buenos judíos, no sacudieron su esperanza en el mesianismo político y dominador.

(215) Id., pp. 221.223 n.2; E. Haenchen, o.c., p. 133.

(216) Puede referirse el lector al estudio de B. van Iersel, **Der Sohn in den synoptischen Jesusworten** (Suppl. to NT. III) Ley de (1961). Puede consultarse del mismo autor el artículo **Fils de David et Fils de Dieu**, en: **L'Attente du Messie.**, pp. 113-132; J. Bieneck, **Sohn Gottes.**, pp. 58-59; 70-74; R. Bultmann, **Theologie.**, p. 27 s-50 s.; W. Bousset, **Kyrios.** p. 57 s.; 68-70.

3. Significado teológico

Desde las primeras líneas del evangelio, el evangelista Marcos revela su propósito como redactor. Su proyecto es de darnos el "evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios" (Marcos 1,1). La lectura de su escrito manifiesta que cumple con su propósito: su atención se vuelca totalmente a ese personaje del pasado histórico que es Jesús refiriéndose a todo lo que él dijo e hizo y presentándolo como alguien todavía presente entre los hombres, no más como el davídico, sino como el resucitado, Hijo de Dios para los hombres (Romanos 1,3-4). (217) Sin lugar a duda, Marcos está influenciado por la predicación del "evangelio" de San Pablo, pero el modo de presentarlo en su propio escrito, difiere sensiblemente del Apóstol; porque Pablo centra toda su atención en el kerycma despreocupándose por lo cotidiano de la vida pública de Jesús, Marcos, en cambio, se interesa precisamente en lo cotidiano de la vida terrestre de Jesús; Pablo hace una teología sobre el resucitado, Marcos, en cambio, pretende escribir una biografía del Nazareno. En resumen, la empresa de Marcos es mucho más ardua y de mucha más envergadura que la de Pablo: Marcos pretende hacer una síntesis entre la esperanza davídica y la esperanza cristiana. (218)

Teniendo en cuenta esto, podemos fácilmente comprender por qué el Jesús Nazareno del evangelio de Marcos aparezca desde el principio hasta el fin, aureolado del poder del Cristo resucitado. Desde el principio hasta el fin, Jesús aparece como quien enseña "con autoridad" y los hombres se quedan perplejos ante los milagros que realiza (Marcos 1,27). Comprendemos también, por qué el lenguaje de Marcos no es el comúnmente usado por los biógrafos. Es un lenguaje técnico, un lenguaje sacado del anuncio paulino kerycmático. Comprendemos, en fin, también, porque Marcos no se detiene en los detalles de la vida de Jesús, aun cuando tenga intenciones de escribir una biografía.

De lo dicho se colige que, si queremos comprender el alcance teológico del "silencio" en el evangelio de San Marcos, tenemos primero que valorar justamente su evangelio y, como lo sugiere F. Friedrich,

(217) Véase, ST-Billerbeck, III., p. 20; IV, 2 Exk. 29; G. Dalma, *Die Worte* pp. 219. 222.223. 224-226; E. Percy, *Die Botschaft.*, pp. 274.275 n.3; E. Haenchen, o.c., pp. 132-133.

(218) Véase, G. Friedrich, en: ThWNT. II. p. 726 s.

hacerlo en el frente con el concepto de "evangelio" tal y como aparece en los escritos paulinos. (219)

Evangelio

Varias son las formulaciones que Pablo hace de "evangelio" en sus escritos. Partiremos de la forma absoluta y luego inferiremos en las formas compuestas. Pero daremos, primero, una ojeada de conjunto a las diversas formulaciones tal y como aparecen en los escritos paulinos. En su forma absoluta, la fórmula abarca todas las otras formas compuestas y les da el sello característico del pensamiento paulino. (220) Las formas derivadas y compuestas son las siguientes: "evangelio de Dios" (Romanos 1,1), "evangelio de Cristo" (Romanos 15,19), "nuestro evangelio" (2 Corintios 4,3; 2 Tesalonicenses 1,5; 2,14), "mi evangelio" (Romanos 2,16; 16,25; 2 Timoteo 2,8).

Cuando Pablo habla de "evangelio" (Gálatas 1,7; Romanos 1,1-4; I Cor. 15,1-3) se refiere al contenido, por lo que puede escribir: "evangelizar el evangelio", "proclamar el evangelio". Ese contenido no es otro que la muerte y resurrección de Jesucristo.

La expresión "mi evangelio" es la fórmula de que se sirve Pablo para indicar su predicación entre los gentiles. (221) Con esta fórmula subraya Pablo, no solamente el objeto del evangelio sino además, lo que constituye el fundamento de la universalidad de lo que predica. El Apóstol enfatiza de ese modo su vocación apostólica universal. (222) Ahora bien, esta predicación de Pablo a los gentiles está íntimamente ligada al concepto paulino sobre el plan de Dios para la salvación de

(219) Véase, R. Asting, *Die Verkündigung*, p. 397 s.; G. H. Dodd., *The Gospel of the Glory of God*, en: ExT. 63 (1951) p. 33 s.; A. George, *L'Évangile de Paul*. Paris (1954) Col. Foi Vivante, Paris (1966); A. M. Hunter, *Interpreting Paul's Gospel*, London (1952) 2ed. 1967; R. Oebermüller, *El evangelio según el Nuevo Testamento*, en: Cuadernos de Teología 11. (1954) pp. 34-42; K. P. Smith, *The Gospel Behind Paul's Epistles*, A Critical Study Diss. Southern Sem. Baptist. (1952); A. M. Warren, *Interpreting Paul's Gospel*, London (1954); C. Krodell, *The Gospel according to St. Paul*, en: Dialog. 6 (1967) pp. 95-107; O. Michel, *Evangelium*, en: RAC 6.47 (1965) Col. 1107-1120; G. Friero, *Il concetto di "Evangelo" nelle lettere di s. Paolo*, en: PalCL 42 (1963) pp. 127-28.

(220) Véase, J. M. Lagrange, *Ep. Rom.*, p. 377; J. Cambier, *L'évangile de Dieu selon l'épître aux Romains*. Exégèse et Théologie biblique. Bruxelles (1967) pp. 179-180; J. Giblet, *De notione Evangelii apud St. Paulus*, en: Collectanea Mechliniensis (1959) p. 38 s.

(221) Véase, J. Giblet, art. c., p. 38; H. W. Schmidt, *Brief des Paulus an die Römer*, pp. 261-62; F. Godet, *Ep. Rom.* p. 619 s.

(222) Véase, J. M. Lagrange, o.c., p. 378; J. Giblet, *Evangelium* (1953) pp. 331-35.

los hombres. (223) He aquí brevemente expuesto este plan de Dios: desde la eternidad Dios estableció que su Hijo saldría de su pre-existencia (I Corintios 1,30) y vendría a vivir entre los hombres, dentro de la estirpe de David para salvar con la muerte en la cruz, a los hombres sumergidos en el pecado (Filipenses, 2,7 s); con su resurrección se constituiría en Señor es decir, salvación para todos los hombres que creen en él "con poder según espíritu de santidad" (Romanos 1,4).

"Evangelio de Dios" es una fórmula que completa el sentido de la fórmula anterior, en este sentido, se nos dice realmente cuál es el origen del plan de salvación, es decir, Dios quien determina que su Hijo, nacido de la raza de David sea la salvación no solamente de los judíos sino de todos los que esperan ser salvados por él (Romanos 5,12).

"Evangelio de Jesucristo" acentúa el estatuto de aquel que es el objeto del evangelio, Jesucristo, el Hijo de Dios, (224) fundamento de nuestra salvación. (225) Quiere pues decir que lo que Pablo predica es el suceso salvífico de Jesucristo. (226) Su predicación está centrada **en** Jesucristo a tal punto que lógicamente se vuelve también una predicación **de** Jesucristo, es decir, que el objeto de la predicación se vuelve al mismo tiempo sujeto de ella. (227) No exagera pues, Pablo cuando pretende hacernos creer que su predicación es la misma predicación de Jesucristo. (228) Porque por la predicación del "evangelio de Jesucristo" se realiza cada vez, en el creyente, lo que se realizó una vez por todas. (229)

Evangelio y Misterio

Refiriéndose al objeto de su predicación, San Pablo escribe, en la I Corintios 2,9, citando el Antiguo Testamento: "lo que nosotros anunciamos, es algo que el ojo humano nunca vio y el oído nunca oyó".

(223) Véase, A. Friedrichsen, art. o.c., p. 10 s.

(224) Véase, O. Michel, o.c., p. 352.

(225) Véase, H. W. Schmidt, o.c., p. 262.

(226) Véase, J. Giblet, **De notione..** p. 38.

(227) Véase, J. Cambier, o.c., p. 26.

(228) Véase, D. Lührmann, **Das Offenbarungsverständniß..** pp. 113-140.

(229) Véase, H. Schlier, **Die Brief an die Epheser.** Düsseldorf (1958) pp. 115-56. J. Cambier. o.c., p. 28; L. Cerfaux, **Le Christ..** p. 304.

(230) Y en Efesios 3,5 añade: "un misterio que nunca había sido comunicado a los hombres de otros tiempos y que ahora ha sido comunicado a los hombres inusualmente". Quiere pues, decir que el objeto del evangelio estuvo un tiempo escondido en el recóndito del misterio que Pablo distribuye con su predicación (Colosences 1,25). Comprendemos por qué, al final de su carrera apostólica, Pablo llega a hacer una ecuación entre evangelio y misterio, llamándole Misterio de Cristo (Efesios 3,3 s). (231)

A propósito de esta vinculación entre "evangelio" y "misterio" podemos leer en San Pablo un texto de gran relieve, el tan debatido capítulo 16 de la Epístola a los Romanos, sobre todo en los versículos 25-27. En estos versículos encontramos clara referencia al "misterio" que tiene como objeto el mismo objeto que el "evangelio", es decir, Jesús el Cristo. (232) El gran Maestro en exégesis, el lovaniense L. Cerfaux opina que, el concepto de Pablo sobre el "misterio" está claramente empapado del fondo de las ideas de los círculos apocalípticos y sapienciales. (33) Por otra parte, el exegeta alemán D. Lührmann estima que el concepto paulino de "misterio" designa una realidad escondida pero que tiene que ser revelada. (234) Diríamos que, escondida porque para ser revelada. En otras palabras, existe un binomio "misterio-revelación" que es inseparable. Ahora bien, este binomio está ampliamente atestiguado por los escritos de Pablo. (235) En la doxología de la Epístola a los Romanos como en la carta a los Gálatas 1,15 podemos fácilmente establecer la trilogía: evangelio-misterio-revelación y, dando razón a Cerfaux, cada vez en un contexto apocalíptico. Cada uno de esos conceptos, usados separadamente, tiene el mismo objeto: el Hijo de Dios, Jesucristo que es, precisamente, el objeto de la teología de San Pablo. (236)

(230) La autenticidad de la doxología y en general, de la final de la Epístola a los Romanos, ha sido objeto de gran controversia entre los exegetas: véase, J. Dupont, *Pour l'histoire de la doxologie de la finale de l'épître aux Romains*, en: RB.58 (1948) p. 3-22.

(231) Véase, L. Cerfaux, *Theologie de l'Eglise*, pp. 237 s; D. Lührmann, o.c., pp. 124-26.

(232) Véase, D. Lührmann, o.c., pp. 126-28.

(233) Véase, L. Cerfaux, o.c., p. 241; D. Lührmann, o.c., pp. 117-124.

(234) Véase, L. Cerfaux, *Le Christ*, pp. 327-41.

(235) Véase, B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniens*, Etudes Bibliques (1956) pp. 393-395.

(236) Id., pp. 394-395.

Pero hay un texto también muy interesante que merece nuestra atención, en particular. Es el texto de la I Tesalonicenses 1,10. Este versículo se lee después que el Apóstol ha formulado sus votos, como acostumbra en el encabezamiento de sus cartas, y después de haber dado gracias a Dios por el éxito que ha tenido la predicación del evangelio entre los tesalonicenses; felicita además a estos cristianos por la colaboración que ellos mismos han prestado a la predicación de Jesucristo. Este éxito, explica Pablo, se debe, sin duda, a que los tesalonicenses viven "en espera de su Hijo que vendrá de los cielos y que Dios ha resucitado de entre los muertos".

A propósito de ese inciso de frase queremos hacer las siguientes anotaciones. El primer miembro de frase nos indica el "terminus a quo" del período de existencia del "misterio", y el "terminus ad quem" del mismo, es decir, por una parte, la pre-existencia del Hijo de Dios, (237) y, por otra parte, su manifestación gloriosa en la parusía. El tiempo que transcurre entre estos dos polos viene significado por la actitud del hombre que espera. Y para ilustrar esos dos momentos polos del misterio, Pablo recurre, por una parte a la resurrección, que es como una muestra de lo que será la parusía, (237) y, por otra parte a la vida terrestre de Jesús prolongada por la actividad apostólica: "Jesús que nos salva de la ira venidera". Es verdad que Pablo hace hincapié en la Cruz como la obra salvífica por excelencia, pero la Cruz aparece en sus escritos como el desemboque normal de toda la "kenosis" que es la vida terrestre de Jesús. Así, pues, la vida terrestre de Jesús y más aún, la prolongación de la obra salvífica realizada entonces por Jesús y continuada por los Apóstoles, viene considerada por Pablo como una prolongación normal de la pre-existencia del Hijo de Dios, aunque ahora ese misterio está ya penetrado de la luz de la resurrección, pero aún así permanece oscuro todavía a los ojos de los humanos.

Está claro que el objeto del "misterio" en el pensamiento de Pablo es el mismo que el del evangelio, el Hijo de Dios. Sabemos además, que ese "misterio" viene enmarcado en un período que Pablo determina, no cronológicamente sino existencialmente, es decir por una actitud de vida de fe del hombre. Ese tiempo transcurre entre, y abraza, los dos polos que son: la pre-existencia del Hijo de Dios, el Dios escondido que sigue siéndolo para el hombre aun cuando ya ha venido a

(237) Véase, D. Lührmann, o.c., p. 118.

habitar entre los hombres, y, la revelación definitiva y total en la parusía, cuando todo el velo que oculta el misterio caiga por completo, pues, con la resurrección algo se vislumbra de ello. (238)

Romanos 16,25-27

Volviendo ahora a la doxología de la Epístola de los Romanos. Aquí se nos dice con claridad que la pre-existencia del Hijo de Dios está bajo la economía del silencio ("sesigeménou") y que estamos en espera de su revelación total ("apokalupsis"). Pero entre el uno y el otro de esos dos polos encontramos el ("nun") "ahora" que es indicativo de la resurrección como primer intento de revelación del misterio. Se puede decir que con ello el silencio se ha roto ("faneroothentos") aunque no ha terminado. (239) Como lo señala muy acertadamente P. Dewailly, (240) no es remoto que el verbo griego "sesigeménou", conjugado al participio perfecto pasivo haya sido conjugado concientemente por el redactor. Efectivamente, señala este autor, conjugado al pasivo, el verbo da a entender que Dios es el único responsable de esa realidad que llamamos "misterio" en su doble aspecto: verdad escondida y luego revelada. Conjugado al participio pasado, el verbo expresa que el silencio no es una etapa relegada al pasado sino que desde el pasado sigue todavía en vigencia.

Del punto de vista literario, debemos descartar dos posibilidades de interpretación del silencio, en el contexto de la doxología de Romanos: una de ellas, es la que nos puede ofrecer las religiones llamadas "de misterio"; otra, es la interpretación filosófica del silencio. (241) Si los descartamos desde el principio es porque un examen somero de la literatura paulina nos obliga hacerlo. Somero decimos, porque la verdad que las alusiones paulinas al silencio son muy escasas. Esto mismo manifiesta que no hay en él ningún interés propio de las religiones de misterio o una elaboración filosófica en especial sobre el silencio. En I Corintios 15,28. 30.34 es muy fácil determinar el sentido del silencio. En estas tres alusiones notamos una ausencia total de reflexión sobre el silencio. En cambio, Romanos 16,25-27 sí pa-

(238) Id., pp. 135-36; R. Bultmann, *Exegetische Probleme des Zweiten Korintherbriefes*, zu II Kor. 5, 1-5; 6, 10-13; 12, 21 (S. B. U.) 9. Upsala (1947) pp. 12-20.

(239) Véase, P. Dewailly, *Mystère et silence dans Rom. XVI, 25*, en: NTS XIV., pp. 116-17.

(240) Véase, O. Casel, *De philosophorum silentio mystico.*, pp. 3-27; 28-157.

(241) Véase, L. Cerfaux, *Eglise.*, pp. 247-50; D. Lührmann, o.c., p. 122-24.

rece llevar un cierto sello de reflexión, que aunque no es propiamente paulina sin embargo recibe un acento singularmente paulino. (242) Estos versículos llevan un marcado sello del pensamiento apocalíptico, tan profundamente interesado en las categorías "misterio", "silencio", "revelación" etc.

En efecto. Si examinamos de cerca la doxología a los Romanos, encontramos un grupo de vocablos y conceptos que forman parte del lote lingüístico y conceptual de los círculos apocalípticos. Son ellos: "apokalupsis"- "misterion"- "doxa". (243) Este último concepto se asocia a otro concepto, por la lógica misma del pensamiento de esos círculos, y es el concepto "dunamis" (véase por ejemplo Efesios 3,20-21). Además anotamos que el verbo "steritzo" no es extraño a la literatura apocalíptica (véase por ejemplo Apocalipsis 3,2), vocablo que Pablo mismo usa para designar los sufrimientos en los últimos tiempos (I Tesalonicenses 3,2). (244)

El examen del vocabulario de la doxología de la Epístola a los Romanos no debe sin embargo hacernos perder de vista que por lo que toca el verbo "sigao" (guardar silencio) las cosas no parecen tan claras. Este verbo, que lo leemos también en esta doxología, pertenece más bien a los círculos agnósticos y más particularmente, a la literatura de origen hermético. (245) Sin embargo, este escollo puede superarse estableciendo un paralelismo entre Romanos 16,25, Colosense 1,26 y Efesios 3,9.

Romanos 16,25	Efesios 3,9	Colosense 1,26
... en orden a la revelación del misterio por tiempos eternos mantenido en secreto	... dando a conocer la economía del misterio escondido desde el origen de los siglos en Dios	el misterio que ha estado escondido desde los orígenes...

(242) Véase, J. Dupont, **Gnosis.**, pp. 190-200; D. Lührmann, o.c., p. 40 s.

(243) Véase, B. Rigaux, **Thessaloniens.**, p. 468.

(244) Véase, P. Festugiere, **La révélation d'Hermès Trimégiste I.**, pp. 309-45.

(245) La influencia sapiencial aparece en los trazos siguientes: tenemos en griego la frase "mono sofie theo" (véase J. Dupont, art. **Mono Sofie Theo**, en: ETL. (1946) t. XXII. pp. 362-75); tenemos también la frase "jronos aionios" (véase, R. Bultmann, en: ThWNT I., pp. 716 s.; O. Michel, o.c., p. 351); y la frase "grafoñ profetikon" (véase, O. Michel, o.c., p. 353 n.4). Pero de modo particular tenemos el verbo griego "faneroo", que lo

En el texto de los Romanos "mantener en secreto" se dice en griego con el verbo "sigao", mientras que en los textos paralelos "escondido" se dice con el verbo "apokripto", verbo que en el lenguaje paulino es usado indiferentemente con "gnoorizo". Nos parece, pues, que Cerfaux tiene razón al afirmar que el trasfondo de estos versículos es de origen apocalíptico con ciertos matices sapienciales, como lo demuestra este vocabulario. Literatura sapiencial que pudo haber servido de puente entre las corrientes propiamente apocalípticas y las agnósticas. (246)

De todo lo dicho se sigue, que el trasfondo de las ideas expuestas en la doxología a los Romanos es de origen apocalíptico-sapiencial, como lo propone considerar Cerfaux. (247) No haremos aquí un examen prolijo de los usos que la literatura veterotestamentaria hace del vocabulario apocalíptico, (248) pero no será en vano la tarea de investigar a cuál de esos usos corresponde el uso que hace Pablo en la doxología de los Romanos. Para esto, es bueno investigar la traduc-

leemos en I Cor. 3,13 y en Marcos 6,14 conjugado aquí con el verbo "gignomai" (véase, F. Lang, en ThWNT. VI., p. 944; B. Rigaux, *Thessaloniens.*, pp. 623.627); en muchos otros pasajes de sus escritos, Pablo usa el verbo "faneroo" como sinónimo del verbo "apoka lupto" (Rom. 1,17; 3,21; I Cor. 4,5)1.

(246) Podemos ilustrar ambos aspectos con textos prestados de la literatura apocalíptica, en el Antiguo y Nuevo testamentos. Por ejemplo: el libro de Daniel (LXX) nos ofrece muchos pasajes elocuentes: 2,18. 19.27.28.29.30.37; también en el libro apócrifo de Enoch, el etiopiano: 9,6; 10,7; 16,3; 103, 2-3; 106, 19. Podemos aludir al libro IV de Esdras 10,38; 12,36. En el libro de Daniel se trata de observar silencio y se nos dan las razones siguientes: porque el hombre es incapaz de comprender los misterios (8,27), porque la revelación de los misterios tiene su propia pedagogía que exige un tiempo de aprendizaje, antes de poder recibir toda la revelación (12, 4.9.13). En la literatura sapiencial, tenemos también claras alusiones al silencio: en los salmos 28,1; 35,22; 50,3; 83,2... el silencio (hrs) señala el alejamiento de Dios cuando no actúa más con su poder en favor del Pueblo. La fórmula negativa con el verbo hebreo "dbr", sirve para calificar de impotencia a los ídolos: son mudos = inactivos, ante la invocación de sus secuaces "guardan silencio" = son impotentes: Salmo 115,5; 135,16. En otros textos sapienciales Dios impone silencio y entonces se hace uso del verbo hebreo 'dmm': Salmo 107,29 (compárese con Marcos 4, 39). En la literatura sapiencial se habla también de un silencio que es propio de los hombres: se usa entonces el verbo hebreo "hrs" y designa, en Job por ejemplo, la actitud humana previa para recibir la sabiduría. También se usa el verbo "dmm" para designar la calma y la tranquilidad de espíritu, tan necesarios para recibir la revelación: Job 4,16. En fin, en la literatura sapiencial aparece el silencio también, como una norma de pedagogía: sirve entonces para despertar en el hombre la actitud de espera y los deseos de sabiduría: Sabiduría 8,12; 18,14-15.

(247) Véase, W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im Späthellenistisches Zeitalter* (1926) pp. 242-66; E. Stauffer, *Das Theologische Weltbild der Apokalypitik.* en: ZfSysTh. 8 (1930) pp. 203-15; I. Bloch, *On the Apocalyptic in Judaism.* en: Jewish Quarterly Review. Monograph Series 2. Philadelphia (1952).

(248) Véase, O. Michel, o.c., p. 352.

ción que hace Delitzsch del verbo griego "sigao", cuando traduce la Biblia griega al hebreo. Ahora, este autor traduce en general "sigao" por "ksh" (Proverbios, 25,2; Salmo, 10,11; 13,2; Isaías, 45,15, Deuteronomio, 29,28). El sentido más obvio del verbo hebreo "ksh" es "ocultar" "esconder" (Números 4,6,14; Proverbios 12, 16,23), sentido que parece ser precisamente el que tiene "sigao" en Romanos 16,25, pero con una particularidad y es que en Romanos el verbo "sigao" indica además un período en el que un objeto permanece oculto, escondido, secreto, como en I Corintios 2,1.7. y en Romanos 1,1. (249) Aquí, como en Romanos 16,25 el objeto del misterio es Cristo, el Hijo de Dios. (250)

El silencio

Hemos visto cómo la reflexión sobre el "evangelio" nos ha conducido con tanta naturalidad a la vinculación entre los conceptos de "misterio" y "silencio". ¿Cuál es entonces el significado teológico del "silencio" en el evangelio de San Marcos?

Sabemos que el objeto del evangelio de Marcos es Jesucristo, el Hijo de Dios (Marcos 1,1). Sabemos también que el objeto del conocimiento de los espíritus inmundos es también la persona divina de Jesús (Marcos 3,11-12). Hemos visto que este conocimiento de los espíritus inmundos sirve, en el evangelio de Marcos, para enfatizar el alcance misterioso de la personalidad divina de Jesús. Por consiguiente, si atamos cabos, vemos que el evangelio de Marcos y el conocimiento de los espíritus inmundos tienen una vinculación, el mismo objeto; además, ese conocimiento de los espíritus subraya el carácter misterioso de ese objeto. Concluimos que al nivel del evangelio de Marcos encontramos también un nexo entre "evangelio" y "misterio". Pero hay más. La buena nueva predicada por Jesús, en el evangelio de Marcos, alcanza dimensiones universales (Marcos 13,10; 14,9), aspecto que el

(249) Id., pp. 353-54; H. W. Schmidt, *an die Römer.*, p. 261.

(250) No pretendemos insinuar que haya habido una influencia literaria directa de la doxología de los Romanos o de otro escrito sobre Marcos; pero sí pensamos que es muy posible, probable y casi cierto que Marcos no ha podido escapar a la influencia del pensamiento paulino tan esparcido por sus escritos en el cristianismo de las décadas 57-80. Tal vez las epístolas pastorales den mejor cuenta de esta influencia paulina. Tenemos por ejemplo la expresión griega "kat'apitagen tou theou" que leemos en Romanos 16,27 y que es tan característica de las cartas pastorales: I Timoteo 1,1; Tito, 1,3). Quiero decir, que las ideas tan ampliamente expuestas en la doxología a los Romanos estaban probablemente muy en boga en el tiempo en que fueron escritas las cartas pastorales.

redactor del final del evangelio, no pudo dejar pasar por alto (Marcos 16,15-16). Las pretensiones marcianas por escribir una biografía de Jesús le induce a estampar esta dimensión universal en las escenas de Jesús con las multitudes (Marcos 3,7-8). En una palabra, encontramos en el evangelio de Marcos, claros indicios de una influencia paulina.

Dentro del contexto del sumario marciano 3,7-12, hemos visto que los milagros aparecen como los primeros vehículos de difusión de la buena nueva predicada por Jesús. Los milagros de Jesús difunden inevitablemente el renombre y la fama de su autor. Ahora bien, dentro de ese contexto, leemos la expresión "y les increpaba severamente para que no le diesen a conocer" ("fanerón poiesosin"), frase que enfatiza el carácter inevitable e inatajable de la difusión de la fama de Jesús. Pero supuesta la conciencia que el evangelista Marcos tuvo del desconocimiento de que fue objeto la verdadera personalidad divina de Jesús, estimamos que el uso que él hace del vocablo "faneros", en el sumario redaccional, es intencional, precisamente para situar toda la actividad de Jesús dentro de esa época del "silencio", en que todo debía quedar todavía en el misterio para la mente de los humanos. Misterio, en tiempos de Marcos, apenas vislumbrado aunque ya confesado, gracias a la luz de la resurrección.

Llegamos de este modo a establecer una correlación estrecha entre Pablo y Marcos. Correlación literaria pero sobre todo ideológica. Esta correlación estriba en la aproximación que hemos establecido entre los vocablos **evangelio-poder-divino-misterio-silencio**. (251) Pensamos que lo que Marcos formula con esa correlación, en su sumario 3,7-12, vale para todo el evangelio, porque constituye el fondo de su pensamiento, influenciado por el pensamiento paulino.

La comunidad de Marcos tuvo, sin duda, conciencia de que Jesús era el Hijo de Dios no solamente desde y en virtud de la resurrección, (Gálatas 4,4; I Corintios 2,8), sino desde su pre-existencia y por consiguiente, durante su vida terrestre. Aquí encontramos la razón de por

(251) No pretendemos afirmar que en la vida de Jesús no haya habido en absoluto algún reconocimiento de su mesianidad. Pensamos que el concepto de Mesías no era el mismo, dada la multiplicidad de escuelas judías a ese respecto; entonces fue muy posible que las gentes hayan reconocido a Jesús como Mesías y sobre todo, según el concepto davídico (Marcos 10,46 s.) y quizá también como el profeta escatológico (Marcos, 8, 29; Hechos 1, 6 s.).

qué Marcos se decide escribir una biografía de Jesús. No es que quiera dejar a la posteridad una obra de historia biográfica, sino porque sabe que escribiéndola, está formulando la fe de la comunidad cristiana en el Hijo de Dios que pasó en su vida terrestre haciendo el bien a todos. Pero, además, en esto mismo encontramos la razón del silencio. Jesús habló y actuó como el Hijo de Dios, salió de su pre-existencia pero no por eso dejó de ser lo que ya era entonces. Es lógico que los hombres quedaran en la más absoluta ignorancia respecto a la verdadera personalidad divina de Jesús, que, en definitiva, define su mesianidad, en el evangelio de Marcos. Los judíos e incluso los discípulos, no supieron comprender a Jesús ni pudieron ver en él al Mesías, porque lo juzgaron no con los criterios de la pre-existencia, sino con criterios de la existencia y no ya de Jesús, sino del pueblo judío. (252)

La fórmula de Marcos 3,12 refleja exactamente lo que debió pasarse durante la vida terrestre de Jesús: "para que no le dieran a la publicidad", es una frase que leída en el contexto del sumario, quiere decir que los milagros de Jesús dieron a la publicidad su poder, a tal punto que de la boca de los curados salían confesiones de fe (versículo 11) en la divinidad de Jesús; pero el correctivo del versículo 12 nos hace comprender que lo que salía de la boca de toda esa gente era algo realmente, incomprensible para ellos mismos y para los que lo oían. Lo que la comunidad de Marcos confesaba era entonces, y seguía siendo, todavía, un misterio. Los cristianos de las comunidades del tiempo de la redacción del evangelio sabían lo que confesaban, por la fe, quiere decir, sin comprender aún con la mente humana el fondo mismo del misterio. Lo que sabían, se lo debían a la resurrección.

En resumen. Orígenes tiene razón cuando al comentar la Epístola a los Romanos, escribe, a propósito del capítulo 16,25-27 que el "nun" griego, ("ahora") era valedero no solamente para designar la resurrección de Jesús sino todo el tiempo que normalmente conduce a la cruz, es decir toda la vida de Jesús que no es otra cosa sino un caminar hacia el calvario sabiendo que debía de pasar por ahí para llegar a la gloria. (253) Efectivamente, tal y como lo hemos indicado en este estudio, el velo del misterio que cubría la persona divina de Jesús se fue corriendo a lo largo de la vida pública, especialmente por los

(252) Véase la Patrología Griega, MIGNE tomo XIV. col. 837-1292.

milagros obrados por Jesús, también por su doctrina. Sin embargo, nadie comprendió nada. La Transfiguración fue, en la vida de Jesús para los discípulos, lo que la resurrección sería para la Iglesia, es decir un "dar a gustar de ante mano" lo que será realmente y totalmente el día de la parusía. Tanto la Transfiguración como la Resurrección aportaron luces en la comprensión del misterio (Hechos 9,18); pero después de ambos sucesos, el misterio permanece para los discípulos y para la Iglesia.

La Iglesia sigue bajo la economía del silencio y como una madre que espera un niño, presiente su nacimiento, hace conjeturas sobre su realidad, sabe que va a nacer, pero no sabe realmente cuando será, aunque sabe que sí será: en el día de la parusía todo quedará manifiesto.

IV. Conclusiones generales

1. El examen de las fórmulas de exorcismo de la literatura extrabíblica, arroja un resultado negativo por lo que toca al silencio. Es decir, que el silencio no parece haber pertenecido a estas fórmulas como parte constitutiva de ellas. Lo que sí puede afirmarse es que, el silencio es a veces integrado dentro de una parte constitutiva del exorcismo que es la conjuración. Pero en este caso, no se trata de un imperativo que obligue a guardar en secreto una verdad ni menos, se trata de un indicio que indique la punta de un misterio; se trata más bien, simplemente, de una conjuración mágica.

2. El examen exegético que hemos hecho de los exorcismos en el evangelio de San Marcos nos ha revelado su alcance tradicional y su marcado gusto por lo popular. Tampoco aquí hemos encontrado un indicio de silencio, en el sentido de Wrede, es decir: una obligación de guardar en secreto la persona divina de Jesús. Las narraciones de este género, en Marcos 7,24-30 y 9,14-29 no tienen en absoluto el indicio del silencio. En Marcos 5,1-20, hemos visto que no cuadra la interpretación de Wrede, puesto que el mandato de marcharse a "su casa" es la prueba tradicional de la realización del milagro de curación. La única narración de exorcismo en Marcos 1,21-28, que da indicios del silencio (vrs. 25), no puede tampoco, ser interpretado según la teoría de Wrede. Es verdad que, como lo prueba Dibelius, se trata de un contexto mesiánico; pero el famoso "fimotheti" no es nada más que una conjuración.

3. En los "sumarios" redaccionales hemos encontrado la interpretación marciana del "silencio": Marcos, 1,34 y 3,12. El examen del primer sumario nos asegura que realmente, en el pensamiento de Marcos, Jesús nunca impuso silencio a los demonios. Queremos hacer notar aquí, que con esto, Marcos se apunta una nota más en su favor, por lo que toca a la fidelidad a los datos recibidos. El examen de Marcos 3,12 nos obliga a considerar todo el contexto del sumario y considerar el exorcismo como uno de tantos milagros de curación de enfermos. Quiere esto decir que los exorcismos caen también bajo el concepto de "dunamis" (poder divino). El versículo 11 de este sumario nos ofrece el objeto del evangelio de Marcos: el Hijo de Dios. Se llega así a la vinculación de los conceptos **poder divino-evangelio**. En el versículo 12, el término griego "faneros" nos lleva al concepto de **misterio** y obtenemos la vinculación: **poder divino-evangelio-misterio**. La misma vinculación que en Romanos 16,24-25.

4. Marcos depende, muy probablemente del pensamiento de Pablo; pero su personalidad salta en la forma tan peculiar de transmitirnos el evangelio, es decir, como una biografía. Para expresar la forma misteriosa en que se presentó en su vida terrestre la personalidad de Jesús, Marcos recurre al "conocimiento sobrenatural" de los espíritus malignos. Para expresar que Jesús era realmente el Hijo de Dios, misterio incomprensible para las mentes humanas, Marcos recurre al silencio, como un imperativo de Jesús. En la formulación negativa de Marcos 3,12 encontramos el nudo del problema: Jesús vivió y obró como Mesías, Hijo de Dios, durante su vida terrestre ("faneros"); pero, sus conciudadanos, judíos, "cegados" por sus conceptos de mesianismo, no pudieron reconocer en Jesús ("me autón"), al Hijo de Dios: es lo que otro evangelista debía expresar más tarde, con su conocida frase "estaba en el mundo... y el mundo no le conoció" (Juan 1,10).

5. No se pretende decir que en la vida de Jesús no hubo, alguna vez y de algún modo, un reconocimiento de la mesianidad de Jesús. Sabemos que había tantos conceptos mesiánicos en el judaísmo, como escuelas rabínicas. En el evangelio de Marcos tenemos claro indicio de dos, por lo menos, de esos conceptos. En Marcos 8,29, el concepto del "Jristos" es decir, el ungido. "Jristos" es el término griego que usa la LXX para traducir el hebreo de Isaías 45,1 "mss'h" = "mashiah", mesías, título que define finalmente, una función real. También encontramos en Marcos 9,7 una frase significativa: "escucharle", que es cita-

ción de Deuteronomio 18,5 (ver también Hechos, 3,22): se trata aquí de un vestigio de la creencia judía sobre el retorno del Profeta en tiempos escatológicos.

6. Pero en el evangelio de Marcos, hemos visto, la persona y la obra como también la enseñanza de Jesús, aparece totalmente en sentido opuesto a la esperanza mesiánica judía ya sea en torno al davídico esperado, como en torno al Profeta en retorno. La frase de Marcos 6,50 "ego eimi" tiene su importancia y no muy vanal: ¡Jesús es el Hijo de Dios! Marcos y la comunidad de los fieles de su tiempo lo confiesan, gracias a la luz que en sus mentes penetró por el misterio de la resurrección y la predicación de Pablo. No así los contemporáneos de Jesús. Es verdad que estos esperaban un Mesías que hiciera milagros y los exigían a granel (I Corintios 1,22); pero jamás pasó en la mente ni fue de la esperanza judía, que el Mesías debía de sufrir por el desprecio de los hombres y finalmente puesto en la cruz (I Corintios 1,23). Ahora bien, ese es el Mesías que Marcos nos presenta en su evangelio: ¡el Hijo de Dios despreciado hasta el abandono de la traición de la cruz!

7. Se comprende por qué Marcos recalca tanto los milagros de Jesús, manifestación de su poder divino extraordinario. Comprendemos también por qué cobra tanta importancia la narración de la pasión. El Jesús de Marcos no es un taumaturgo, es el Hijo de Dios. El Jesús de Marcos no es el pretendido Rey de los Judíos ni el esperado Profeta en retorno: es el Mesías anunciado por Isaías, el que **"debía"** de sufrir!

8. Esa es la clara explicación histórica del desconocimiento de Jesús como Mesías, durante su vida pública. El Hijo de Dios, pre-existente, se hizo presente con los hombres en la historia, en el mundo. Y así, la luz de la pre-existencia penetró en este mundo; pero "las tinieblas no le acogieron". Esta es la presentación que Juan hace del misterio de la persona divina de Jesús, presente en este mundo. Marcos, por su parte, nos dice lo mismo, pero con menos vuelo teológico. Marcos recurre al "silencio".

9. El silencio en el evangelio de Marcos, es la forma literaria de la presencia, en su escrito, del misterio de la pre-existencia. Mateo y Lucas presentan el misterio de la pre-existencia en el cuadro de las narraciones de la infancia de Jesús (Mateo 1,20; Lucas 1,35), Juan le dedica todo el prólogo. Marcos hace ver, con el silencio, que el misterio

rio de la pre-existencia está presente a lo largo de la vida de Jesús. El objeto de esa pre-existencia, el Hijo de Dios, es el mismo que el del evangelio de Marcos. El silencio absoluto, antes de la encarnación, en que estaba envuelto el misterio de la persona divina de Jesús, es roto por las eclosiones del poder divino de Jesús en la historia; pero, la resurrección misma no es sino presagio de la revelación definitiva.

Mientras tanto, el silencio persiste como exigencia de fe para los nombres que esperan el retorno definitivo del Señor, en el día en que todo saltará a la evidencia de la luz de la revelación.

Jesús Delgado

Universidad Centroamericana

José Simeón Cañas. San Salvador-El Salvador C. A.