

## MARCOS 16. REDACCION Y HERMENEUTICA \*

### INTRODUCCION

Son ya proverbiales en el campo exegético dos problemas del último capítulo del evangelio de Marcos: el silencio de las mujeres y la autenticidad del llamado final largo.

En el primero no se ha llegado todavía a una solución de unanimidad entre los autores, y el silencio femenino sigue siendo motivo de desazón. En el segundo, en cambio, la unanimidad es expeditiva: inautenticidad. ¿Y si se tratara de un caso de convencionalismo?

A estos dos «clásicos» habría que añadir un tercero que, ¡hecho curioso!, no se ha planteado como problema: ¿quién es ese joven que aparece en el sepulcro vestido de blanco y sentado a la derecha?

El presente trabajo quiere ser un ensayo de aproximación a esta problemática desde la perspectiva redaccional del propio texto, en el convencimiento de que toda obra literaria es un sistema formado por el entramado intencionado de elementos y piezas en relación. El descubrimiento de estas relaciones y correspondencias es sin duda un método adecuado e imprescindible, y tal vez la clave hermenéutica justa.

La transcripción del texto griego es convencional.

\* Este trabajo fue presentado en la lección inaugural del curso académico 1975-76 en el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (Zaragoza) y ha sido dado a conocer en tirada privada a cargo de dicho Centro.

## MARCOS, 16, 1-8

1. *Contenido*

Pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compran aromas para ungir el cuerpo de Jesús. Muy de madrugada van al sepulcro. Se preguntan quién les correrá la losa de entrada. ¡Pero la losa está ya corrida! Entran y ven a un joven vestido de blanco. Ellas no salen de su asombro. El joven les aclara la situación. Las mujeres huyen y no dicen nada a nadie.

2. *Análisis literario*

La expresión temporal *diagenoménoy toy sabbátouy* (16, 1) y la mención de los nombres de las mujeres (16, 1; cf. 15, 47: mención inmediatamente anterior) señalan el comienzo de la perícopa. El final está delimitado por el v. 9: *dé* de transición y una nueva expresión temporal (*prōi prōtēi sabbátouy*). La perícopa está montada sobre *érjomai*, en su forma simple o en composición: las mujeres compran aromas, *hina elzoysai* (v. 1); *érjontai epì tò mnēmeion* (v. 2); *eiselzoysai eis tò mnēmeion* (v. 5); *exelzoysai éfygon apò toy mnēmeioy* (v. 8).

Varios indicios literarios manifiestan la conexión de Mc. 16, 1-8, con la perícopa precedente de la sepultura. Correspondencia de términos:

*Agorásas* (15, 46): *Egórasan* (16, 1).

*Prosekylisen lizon epì tēn zyran toy mnēmeioy* (15, 46): *Apokylīsei hēmin tōn lizon ek tēs zyras toy mnēmeioy* (16, 3).

*Poy tézeitai* (15, 47): *Hópoy ézēkan* (16, 6).

El pronombre *aytón* en 16, 1 y 15, 46 refiriéndose a Jesús, en dependencia de 15, 43, última mención del nombre<sup>1</sup>.

1 A la vista de estas conexiones literarias resulta problemático saber si Marcos 15, 42-47 y 16, 1-8 reflejan tradiciones previas independientes. Un dato parece favorecer la independencia previa: la mención de los nombres de las mujeres cerrando la escena de la sepultura e inmediatamente después abriendo la nueva escena. Esto da lugar a una tensión entre el final del cap. 15 y el comienzo del 16. Además, en ambos no hay coincidencia de nombres ni de número. Sin embargo esta incongruencia no tiene mejor explicación diciendo que se trata de tradiciones previas independientes. Dada la gran libertad que demuestran los redactores de los evangelios en la elaboración literaria de los materiales previos, ¿cómo es que Marcos no ha suavizado una incongruencia tan visible en el momento de ensamblar ambas hipotéticas tradiciones independientes? Constatemos simplemente la incongruencia y renunciemos a hacer hipótesis carentes de una posibilidad de

El motivo que impulsa a las tres mujeres a ir al sepulcro es el de unguir el cadáver de Jesús (16, 1). El dato no es en sí mismo inverosímil<sup>2</sup>. Un cuerpo joven, muerto no de enfermedad sino de muerte violenta, desangrado, apenas transcurridas cuarenta horas del suceso, en una estación no calurosa, no tenía por qué estar en un grado avanzado de descomposición.

Por otro lado, el dato presupone que la unción no había sido hecha con anterioridad. Ateniéndonos a 15, 46 esta presuposición es cierta: *agorásas sindóna kazelōn aytōn eneilēsen tēi sindōni kai ézēken aytōn en mnēmeiōi*. Entre el participio *kazelōn* en función de sujeto y el verbo *eneilēsen* no hay, sintácticamente, posibilidad para un espacio abierto. La acción expresada por el participio desemboca inmediatamente en las acciones expresadas por los verbos principales *eneilēsen - ézēken*<sup>3</sup>.

Lo que llama la atención en 15, 46 es la doble mención de *sindōn*. La cláusula *agorásas sindóna* no se encuentra en los paralelos de Mt. 27, 59 y Lc. 23, 53. La cláusula es sin duda redaccional. De hecho, desde un punto de vista narrativo, más bien parece una mención superflua.

Antes hemos hecho referencia a la correspondencia del participio *agorásas* con *ēgórasan* de 16, 1. Por otra parte, *sindōn* ha sido ya empleado dos veces en el episodio, exclusivo de Marcos, del joven que huye desnudo en el momento del prendimiento de Jesús (14, 51-52). Existe, pues, una correspondencia literaria entre estos tres pasajes de Marcos: 14, 51-52; 15, 46, y 16, 1.

verificación. Una información y discusión de esta cuestión pueden verse en J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, 3 ed. (Brescia 1966) pp. 378-82. (No me ha sido posible consultar el original alemán ni la traducción castellana).

<sup>2</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca 1974) p. 187. En contra, H. F. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, 3 ed. (Heidelberg 1966) p. 24.

<sup>3</sup> A la luz del análisis sintáctico carece de consistencia la siguiente afirmación de R. Bultmann: «La intención de las mujeres de embalsamar el cadáver no está de acuerdo con 15, 46, donde ni siquiera se piensa que la sepultura haya sido incompleta y provisional», *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 7 ed. (Göttingen 1967) p. 308. Tampoco tiene punto de apoyo alguno en los Sinópticos lo que escribe Léon-Dufour: «Todo inclina a pensar que la sepultura se había hecho según la costumbre»; o. c., p. 188. De hecho, este autor reconoce más adelante que Marcos prefirió atribuir a las mujeres la intención de ir a unguir el cadáver de Jesús «probablemente con el fin de enlazar el relato actual con el de la sepultura que, según él, no debía haberse realizado debidamente»; o. c., p. 201. La primera afirmación de Léon-Dufour sólo tiene justificación si se la supone fundamentada en Jn. 19, 39-40.

Mc. 16, 2 determina la fecha y el momento en que las mujeres van al sepulcro. La fecha es inequívoca (*tēi miāi tōn sabbātōn*), pero no así el momento. *Lían prōi* y *anateilantos toy hēlioy* expresan momentos temporales diferentes. Dentro del período sintáctico, *anateilantos toy hēlioy* resulta artificial e inesperado; muy probablemente se trata también de una cláusula redaccional de Marcos<sup>4</sup>.

La preocupación que manifiestan las mujeres por causa de la losa de entrada al sepulcro es exclusiva de Marcos y está en correspondencia literaria con 15, 46 c. Es redaccional.

En la cláusula *ēn gār mégas sfódra* (16, 4 b), el *gār* no es causal sino confirmativo-explicativo (= *en efecto*).

Tras la preocupación anterior llama la atención el que las mujeres no manifiesten ningún tipo de reacción ante el inesperado descubrimiento de la losa corrida (16, 4). Es importante notar que no se dice quién ha sido el autor del acto.

Una reacción por parte de las mujeres (*exezambēzēsan*) sólo se da cuando, después de entrar en el sepulcro, ven en él a un joven (*neaniskon*, 16, 5). Este término, de uso poco frecuente en el Nuevo Testamento (Mc. 2 veces, Mt. 2, Lc. 1, Hech. 4, 1 Jn. 2 veces), nos lleva una vez más al episodio del joven del prendimiento (Mc. 14 51-52). Son los dos únicos pasajes en que Marcos emplea el término *neaniskos*. Y en ambos el joven está *peribēblēménos* (las dos únicas veces que emplea Marcos este verbo). Mc. 14, 51-52, y 16, 5 constituyen los extremos de un arco literario, cuya comunicación pasa a través de 15, 46 y 16, 1 (estos dos versículos están relacionados por el verbo *agorân*).

Las mujeres encuentran al joven «sentado a la derecha». La determinación local resulta sorprendente: «¿A la derecha de quién o de qué?», pregunta atinadamente Boismard<sup>5</sup>.

Hagamos una observación: hasta ahora Marcos no ha afirmado que el cadáver de Jesús esté ausente del sepulcro. La losa corrida no es signo de ausencia: ya hemos visto que las mujeres han tomado el hecho sin el menor asomo de sorpresa. En Marcos, la losa corrida no tiene otra función que la de posibilitar la entrada en el interior del sepulcro. Esto es lo único que se deduce del texto.

4 Cf. P. Benoit - M. E. Boismard, *Synopse des quatre Évangiles*, t. II (Paris 1972) p. 442, col. izqda.

5 P. Benoit - M. E. Boismard, o. c., p. 442, col. dcha.

En 16, 6 suena explícito por primera vez en lo que llevamos de perícopa el nombre de Jesús. Está especificado por las aposiciones *tòn Nadsarēnón* y *tòn estayrōménon*. Marcos no emplea nunca *Nadsō-raios*; sólo *Nadsarēnós* (4 veces; ninguna en Mt. y Jn.; 2 en Lc.; éste emplea también *Nadsōraios*; Mt. y Jn. sólo esta forma). *Nadsarēnós* hace referencia al lugar de procedencia. Las dos aposiciones engloban la existencia pasada de Jesús. *Este Jesús del pasado* es el sujeto implícito de las dos oraciones siguientes (*ēgérzē, oyk éstin hōde*). Estas dos oraciones y la siguiente (*íde ho tópos... ézēkan aytón*) están yuxtapuestas en orden decreciente de abstracción. El orden de las mismas no es interpretativo sino explicativo-declarativo de más a menos. Este ya no es el caso en los paralelos de Mt. 28, 6, y Lc. 24, 6.

Acto seguido (v. 7), el joven invita a las mujeres a no aferrarse al pasado. Este es el significado de la adversativa *allá*: *Id más bien*. La segunda mitad del versículo está calcada sobre 14, 28, con la adición de *kazōs eipen hymin*. Esta cláusula final, aparentemente insignificante, tiene por función proyectar explícitamente al oyente hacia el pasado.

Con el v. 8 se cierra la perícopa. La labor redaccional de Marcos es perfectamente reconocible en el enunciado final. La oración *oydeni oydèn eipan* nos recuerda el *mēdeni mēdèn eipēis* de la curación del leproso (Mc. 1, 44; los paralelos de Mt. 8, 4 y Lc. 5, 14 emplean sólo *mēdeni*) y el *efoboyntho* (sin complemento) el tercer anuncio de la pasión y resurrección (Mc. 10, 32; los paralelos de Mt. 20, 17 y Lc. 18, 31 no emplean este verbo).

### 3. Interpretación

La clave interpretativa de la perícopa está en el v. 5. ¿Quién es ese joven sentado a la derecha, vestido de blanco? Casi sin excepción se le identifica con un ángel. «Estas mujeres, escribe Léon-Dufour, iban a embalsamar un cadáver y se encuentran con un ángel»<sup>6</sup>. «La última narración del evangelio, escribe von Campenhausen, se distingue de lo precedente en cuanto que su centro lo constituye no solamente el sepulcro vacío y abierto, sino también "un joven", es decir, un ángel»<sup>7</sup>.

6 Cf. o. c., p. 192.

7 Cf. o. c., p. 23.

Sin embargo, Marcos no hace esta identificación. El hacerla obedece tal vez a una armonización inconsciente con el paralelo de Mt. 28. 2.

Analizando el v. 5 descubrimos una relación entre este joven del sepulcro y el joven del prendimiento. Esta relación, decíamos también, pasa a través de 15, 46 y 16, 1. De acuerdo con la interpretación de A. Vanhoye, el episodio del joven de Getsemaní «constituye, en la redacción de Marcos, un tipo de prefiguración enigmática de la suerte de Jesús... Así como el joven detenido consiguió escaparse, también Jesús terminará por escapar de sus enemigos»<sup>8</sup>. A través de 15, 46 y 16, 1, estos enemigos quedan tipificados en uno: la muerte, el último y más insidioso de todos (cf. 1 Cor. 15, 26). Sus emblemas son la sábana y los aromas. Ahora captamos la intencionalidad redaccional de Marcos en 15, 46 y 46,1: tender el puente literario que posibilitara el paso de Getsemaní al sepulcro<sup>9</sup>. Lo que el joven del prendimiento prefiguraba tiene su realización en el joven del sepulcro. Este joven representa la victoria de Jesús sobre la muerte. Por eso los aromas no vuelven a mencionarse, ya que se han vuelto innecesarios, y la sábana se convierte en una túnica blanca (*stolē leykē*, 16, 5), símbolo de victoria sobre la muerte (cf. Apoc. 6, 11; 7, 9).

El joven de Getsemaní y el joven del sepulcro se corresponden y complementan. Y uno y otro no son personajes con existencia independiente propia, sino que son la existencia misma de Jesús expresada simbólicamente. El joven del sepulcro no es un ángel, sino el propio Jesús en clave simbólica<sup>10</sup>.

Sólo en el supuesto de una identificación simbólica del joven con Jesús es como cobran sentido las cláusulas *anateilantos toy hēlioy* (16, 2) y *kazēmenon en tois dexiōis* (16, 5), cuyo carácter artificial hemos constatado en el análisis literario. Esta artificialidad se debe a que dichas cláusulas no responden a una intención historiográfica. El autor ha querido dar a través de ellas dos símbolos de victoria.

<sup>8</sup> A. Vanhoye, 'La fuite du jeune homme nu (Mc. 14, 51-52)', *Bib.* 52 (1971) 405 y 406.

<sup>9</sup> Recordemos que 15, 46 y 16, 1 están literariamente relacionados por el verbo *agorán*. Nótese que Marcos es el único evangelista que emplea aquí este verbo. El paralelo de Lc. 23, 58 usa el verbo *hetoimásein*.

<sup>10</sup> Esta interpretación ha sido ya explícitamente indicada por M. E. Boismard: «En los dos pasajes (Mc. 14, 51-52 y 16, 5) este "joven" simboliza a Cristo»; o. c., p. 442, col. dcha.

El carácter simbólico de ambas imágenes era suficientemente conocido por los cristianos de la primitiva Iglesia. En el salmo 19 (18) se dice:

«El cielo proclama la gloria de Dios,  
el firmamento pregona la obra de sus manos...  
Allí le ha puesto su tienda al sol:  
él sale como el esposo de su alcoba,  
contento como un héroe, a recorrer su camino.  
Asoma por un extremo del cielo,  
y su órbita llega al otro extremo:  
nada se libra de su calor» (19, 1.5-7).

La imagen del joven *kazēmenon en tois dexiois*, sin referencia alguna topográfica, evoca el salmo 110 (109), 1, donde Dios dice al rey mesiánico:

*Kázoy ek dexiōn moy,  
heōs án zō toys ejzroys soy hypopódion  
tōn podōn soy.*

Es de sobra conocido el amplio uso que en las primeras comunidades cristianas se hizo de este salmo, y más en concreto del v. 1 (cf. Mt. 22, 44; Mc. 12, 36; Lc. 20, 42-43; Hech. 2, 34-35; Heb. 1, 13). La imagen del rey mesiánico vencedor adquiere toda su vigencia cuando Jesús triunfa sobre la muerte<sup>11</sup>.

La identificación simbólica del joven del sepulcro con Jesús proyecta una nueva luz sobre los vv. 6-7. Estos no son un informe sino la formulación de la nueva realidad de Jesús y la tipificación de la actitud que debe adoptar el hombre si de veras quiere encontrar a Jesús. Las mujeres no podían encontrarlo porque habían adoptado una actitud de aferramiento al pasado con exclusión del presente. Buscaban solamente al Nazareno, al crucificado. Pero un Jesús sólo con esas características no está (*oyk éstin hōde*), no existe ya, como **las propias mujeres pueden comprobar** viendo el lugar donde había sido colocado<sup>12</sup>. El Jesús del presente, el que de verdad existe, está

<sup>11</sup> El alcance simbólico de las dos cláusulas de Marcos ha sido también puesto de relieve por M. E. Boismard, o. c., p. 442, col. dcha.

<sup>12</sup> En la redacción de Marcos, la frase *ide ho topos hōpoy ézēkan aytón* no es una prueba de la realidad de la resurrección, en contra de lo que dice Bultmann, o. c., p. 311. La estructura sintáctica del v. 6 b no da pie para hablar de esta frase como de una prueba del primer enunciado (*ēgérzē*). La frase no es sino la

ciertamente en continuidad con el del pasado<sup>13</sup>; sigue siendo *ho Nad-sarēnós, ho estayrōménos*. Pero Jesús vive ahora en una nueva condición, cuya formulación es la siguiente: *Iēsoys ho Nadsarēnós ho estayroménos ēgérzē*. Marcos no desentraña esta nueva condición; la enuncia simplemente, resaltando la identidad de la persona de Jesús. Si el hombre quiere encontrar a Jesús, debe saber abrirse al presente de Jesús, sin renunciar por ello a su pasado.

Antes de continuar con la interpretación del texto se hace necesaria una observación. A nivel de redacción del mismo hay que distinguir dos planos. El plano de los personajes que intervienen en la acción y el del lector del relato. Los personajes no perciben la identificación del joven con Jesús; «ven» simplemente a un joven y esto les causa sorpresa. Es únicamente el lector quien, a través de las correspondencias literarias, está en condiciones de captar la identificación de este joven con Jesús. El lector reconoce en el joven a Jesús resucitado.

Pasemos ahora a la interpretación del v. 8, auténtica *crux interpretum*, como lo califica von Campenhausen<sup>14</sup>. «Aun para quien no desea por sistema un final feliz en las historias que escucha, este final es sorprendente»<sup>15</sup>.

Una interpretación bastante extendida atribuye el versículo a un intento de justificar el tardío conocimiento del relato del sepulcro

formulación en un orden empírico (y por eso mismo incompleto) de lo que *ēgérzē* afirma en un orden interpretativo no empírico. Como escribe Léon-Dufour: «El relato presenta un orden intencionado: no se relata en primer lugar un hecho comprobado a partir del cual se deduce una consecuencia; primero afirma un misterio y luego invita a reconocer su huella en un hecho sorprendente»; o. c., p. 192. Unas páginas antes este mismo autor escribe: «No hay que olvidar lo que se dice en último lugar: "Ved el lugar donde yacía...". No se trata de demostrar la realidad de la resurrección por el hecho de la ausencia del cadáver», o. c., p. 172.

13 Esta es precisamente la función del v. 7, establecer la identidad entre el Jesús prepascual y el Jesús pascual. El versículo no hace referencia a un futuro que quiera preparar sino a un pasado con el que quiere entroncar. Este es el alcance que la cláusula *hazōs eipen hymin* da a las palabras del joven. En la intención de Marcos, estas palabras no expresan una promesa que vaya a cumplirse en el futuro, sino el encargo de recordar un pasado que ya se ha cumplido en el presente de Jesús. Al margen de la interpretación del versículo, digamos que gran número de autores atribuye el mismo a la labor redaccional de Marcos. Como síntesis de este estado de opinión puede valer lo que escribe Van Iersel: «Que Marcos ha añadido tanto 14, 28 [27 es evidentemente un error de imprenta] como 16, 7 lo considera probable un número de autores cada vez mayor»; *Concilium* 60 (diciembre 1970) p. 59).

14 Cf. o. c., p. 36.

15 Cf. X. Léon-Dufour, o. c., p. 192. En términos parecidos se expresa Von Campenhausen, o. c., p. 25.

vacío. El versículo trata de hacer comprensible el hecho de que «el relato de las mujeres se haya conocido con tanto retraso»<sup>16</sup>. Esta interpretación se basa en el hecho de que el kerigma recogido por Pablo en 1 Cor. 15, 3-8 no habla del sepulcro vacío. Ahora bien, este *no-hablar* del kerigma primitivo en tanto tiene significado en cuanto silencio sin más, no en cuanto que implique además una negación o un desconocimiento del sepulcro vacío, como expresamente lo reconoce Bultmann: «Pablo no sabe nada acerca del sepulcro vacío; lo cual, en realidad de verdad, no implica que tal relato no existiera ya en su tiempo, aunque sí probablemente el que era un impulso lateral, carente de todo significado para el kerigma oficial»<sup>17</sup>. Me parece muy ponderado lo que escribe Grundmann: «No hay por qué aprovechar la rivalidad existente entre 1 Cor. 15, 3 ss. y Mc. 16, 1 ss.; tanto menos si se piensa que las mujeres no tienen peso alguno como testigos»<sup>18</sup>. Además, esta interpretación del versículo no parte del propio texto, y no es principio hermenéutico adecuado interpretar un texto saliéndose de él.

Una segunda línea interpretativa atribuye el versículo, y concretamente el silencio de las mujeres, a una fuerte preocupación apologética. Dado el alboroto tendencioso que el hallazgo del sepulcro vacío había producido entre los judíos, el evangelista quiere evitar que se mezcle a los discípulos de Jesús en todo este asunto. Para ello introduce el silencio de las mujeres; con él viene a decir que «los discípulos no tienen nada que ver con el sepulcro vacío». A su vez «queda salvaguardada la independencia de los discípulos: con sus futuras experiencias pascuales ellos son los primeros testigos de la resurrección, en absoluto predispuestos por las mujeres»<sup>19</sup>. La insistencia en el silencio de las mujeres demuestra que la fe de los discípulos no deriva de la experiencia de las mujeres ni del relato del sepulcro vacío.

16 J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 2 ed. (1909) p. 136. Los autores que sostienen esta interpretación suelen hacer referencia más bien al silencio de las mujeres y no al hecho de su huida del sepulcro. Por ejemplo, Bultmann, haciendo suya una frase de Bousset, dice que el silencio «da respuesta a la pregunta de por qué el relato de las mujeres acerca del sepulcro vacío ha podido ser desconocido durante tanto tiempo»; o. c., p. 308. Lo mismo G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 8 ed. (Stuttgart 1968) p. 187 ss.

17 Cf. o. c., p. 314 s.

18 K. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 3 ed. (Berlin 1968) p. 320.

19 Cf. H. F. von Campenhausen, o. c., pp. 37 y 39. Cf. también A. Vögtle, *Literarische Gattungen und Formen. Die Evangelien*, *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit* 74 (1965) pp. 2-3.

Ciertamente, esta interpretación tiene sobre la anterior la ventaja de basarse en una tendencia cuyas huellas son reconocibles en los relatos pascuales de los evangelios. Pero, como la anterior, tampoco ésta parte del propio texto de Marcos.

Una nueva interpretación de Mc. 16, 8 ha sido propuesta, por Luzarraga, sobre la base de una retraducción semítica de *fobéo-mai*<sup>20</sup>. El autor postula para este verbo la raíz semítica *bhl*, que sirve para expresar conceptos de miedo y de movimiento, y que, por tanto, escribe el autor, «es susceptible de cierta confusión, no tanto en su uso interno dentro de la propia lengua, cuanto en la mente de un traductor». «Sentidos ambos, dice más adelante, confundidos no raramente por las versiones antiguas». Basado en estos datos ciertos, el autor del artículo parafrasea el v. 8 de la siguiente manera: «Las mujeres salieron presurosas del sepulcro y no se detuvieron a decir nada a nadie, pues iban a todo correr».

En esta interpretación, el silencio de las mujeres adquiere un sentido totalmente nuevo. Ya no es un estado de ánimo más o menos estable producido por el hallazgo del sepulcro vacío, sino una necesidad impuesta por el hecho de tener que comunicar velozmente a los discípulos y a Pedro la gran noticia de la resurrección de Jesús.

La hipótesis, como el autor la denomina, es ciertamente plausible por basarse en datos filológicos ciertos y controlables. Queda, sin embargo, fuera del control el saber si, precisamente en este caso, el «traductor» ha confundido los conceptos de miedo y de movimiento. La confusión parece tanto menos probable cuanto que el redactor (presunto traductor en la hipótesis de Luzarraga) da muestras en el versículo de un buen conocimiento del vocabulario griego sobre estados de ánimo. En el caso de *fobéomai*, no parece que su sentido griego le sea desconocido»<sup>21</sup>.

De la crítica hecha a las interpretaciones precedentes resulta claro que el versículo hay que intentar interpretarlo a partir del texto y, en definitiva, a partir del autor del evangelio. La pauta de interpretación nos la brinda una constatación de orden sintáctico.

20 J. Luzarraga, 'Retraducción semítica de *fobéomai* en Mc. 16, 8', *Bib.* 50 (1969) 497-510.

21 En el análisis literario hemos hecho referencia al empleo de la misma forma *efoboýnto* en el tercer anuncio de la pasión y resurrección (Mc. 10, 32). Los paralelos de Mt. 20, 17 y Lc. 18, 31 no emplean el verbo.

El versículo consta de dos enunciados paralelos, cada uno de ellos compuesto de una principal y una subordinada:

*Kai exelzoysai:* 1. *éfygon apò toy mnēmeíoy.*

1, 1. *éijen gār aytàs trómos kai ékstasis.*

2. *kai oydenì oydèn eipan.*

2,2. *efoboýnto gár.*

Las oraciones principales y las subordinadas se corresponden entre sí. La subordinada 2, 2 podríamos reducirla al modelo sintáctico de 1, 1 y no cambiaría lo más mínimo su sentido:

*Efoboýnto gár = eijen gār aytàs fóbos.*

Esta reducción sintáctica nos permite afirmar que *efoboýnto* está usado en sentido absoluto, es decir, sin complemento ni siquiera implícito. Si las mujeres no dicen nada, no es porque tengan miedo de hablar (complemento implícito), sino simplemente porque tienen miedo. Esto significa que el motivo del miedo no es la previsión de algo derivado del hecho de hablar, sino el influjo de algo previo que las incapacita para hablar. A nivel de texto, este algo previo no puede ser la visión del joven, porque el influjo de esta visión ya ha sido expresado con el verbo *exezebēzēsan*. Este algo previo no puede ser otra cosa que el mensaje pascual: *Iēsoys ho Nadsarēnòs ho estayróménos ēgérzē*. Nosotros tal vez estemos, por desgracia, habituados a este mensaje, pero, como escribe van Iersel, «para el Antiguo Testamento y para el ambiente judío, la resurrección de un hombre sin que se acabase la historia era demasiado extraña y demasiado singular»<sup>22</sup>.

En el análisis literario hemos constatado la labor redaccional de Marcos a propósito de *efoboýnto*. Este verbo nos remonta al tercer anuncio de la pasión y la resurrección, que el autor enmarca con un preámbulo exclusivo suyo y que llama la atención por el tono solemne, tan poco habitual en él: *Esan dè en tēi hodōi anabainontes eis Hierosólyma kai ēn proagōn aytoùs ho Iēsoys kai ezamboýnto, hoì dè akoloyzoýntes efoboýnto* (10, 32).

En este preámbulo se habla también de sorpresa y de miedo. Pero lo que llama la atención es que esta reacción haga su aparición precisamente en la primera ocasión en que Marcos presenta a Jerusalén como meta del caminar de Jesús y como punto donde va a

22 Cf. *art. cit.*, p. 65.

tener lugar el acontecimiento pascual (muerte y resurrección). Es cierto que en dos ocasiones anteriores ha hablado ya Marcos de este acontecimiento pascual (8, 31; 9, 30-32), pero en ninguna de ellas el acontecimiento pascual va ligado explícitamente a Jerusalén<sup>23</sup>. Los paralelos de Mt. 20, 17-19 y Lc. 18, 31-34 hablan también de un ir a Jerusalén, donde va a tener lugar el acontecimiento pascual, pero ninguno de los dos habla de una reacción de sorpresa y de miedo por parte de los acompañantes de Jesús.

A nivel de texto, la sorpresa y el miedo van ligados al anuncio del acontecimiento pascual y, como hemos visto, ello es debido a la labor redaccional de Marcos. Exactamente lo mismo que hemos constatado en 16, 8. Nos hallamos, pues, ante un procedimiento literario cuyo alcance no es tanto psicológico-biográfico cuanto teológico<sup>24</sup>. *El mensaje pascual expresa una realidad tan sorprendente que quien lo escucha queda sobrecogido y sin habla*. Transcribimos unos párrafos de Léon-Dufour, que formulan magistralmente esta conclusión: «Hasta el final mantiene Marcos su propia manera de comprender el Evangelio. Este no es una buena nueva que pueda aceptar el espíritu humano sin desconcertarse profundamente... Esta reserva radical respecto a la capacidad del hombre para dar oído a la revelación pascual, Marcos la redobla, por así decir, al afirmar que las mujeres no transmitieron el mensaje a los discípulos. No hay motivos para acusarlas de desobediencia: eso sería ir en contra de la orientación del relato, que no atiende al desarrollo humano de la revelación. El texto expresa el resultado de una situación irracional, pero el evangelista sabe que Dios tendrá la última palabra. En efecto, ¿cómo habría podido saber él lo que nos transmite en el supuesto de que las mujeres no se lo dijeron a nadie? Estamos, por tanto, ante un artificio literario que permite mostrar no sólo cómo las mujeres se encuentran ante el misterio insondable de Dios y de la muerte, sino también cómo el mismo lector está confrontado con el misterio»<sup>25</sup>.

23 En 9, 32 aparece también *efoboÿnto*. Pero no es exclusivo de Marcos (el paralelo de Lc. 9, 45 también lo emplea) y no está usado con valor absoluto, pues tiene complemento.

24 Este carácter de «artificio literario» de 16, 8 b lo reconoce expresamente Léon-Dufour, o. c., p. 197. Lo mismo, aunque con una valoración distinta, M. Dibelius: «Las palabras finales no tienen significado psicológico sino literario», *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 5 ed. (Tübingen 1966) p. 190.

25 Cf. o. c., p. 197. Léon-Dufour da, sin embargo, al silencio de las mujeres una valoración distinta de la nuestra. Para él, el silencio representa la actitud que debe adoptar el hombre si quiere superar el desconcierto inicial que el anuncio de la buena noticia de la resurrección produce en él: «Para superar este miedo

#### 4. Valoración historiográfica.

Lo mismo que en la sección anterior, comenzaremos por el v. 5, clave del relato. Visto el versículo desde la perspectiva del lector, el joven del sepulcro es Jesús resucitado. ¿Sucedió esto así? Es decir, ¿hubo una aparición de Jesús en el sepulcro la mañana de Pascua?

Para responder a esta pregunta (que en realidad ya lo hemos hecho) debemos remitirnos unavez más al joven de Getsemaní (Mc. 14, 51-52). El episodio es ridículo e indecoroso, y parece impropio de un escrito serio<sup>26</sup>. El lector queda sorprendido con su lectura, y a lo sumo piensa que un episodio de las aludidas características debe responder a un secreto motivo del autor, que de momento no puede descubrir.

Cuando este mismo lector llega al joven del sepulcro, cae en la cuenta de su correspondencia y complementariedad con el de Getsemaní, y es entonces cuando descubre que en ambos casos Marcos no perseguía fines históricos informativos, sino que desarrolla un modelo simbólico. En 16, 5 el autor ha querido expresar simbólicamente el significado del sepulcro vacío: Jesús ha vencido a la muerte. En Getsemaní da un adelanto de este simbolismo buscando contrarrestar el impacto desgarrador que el prendimiento de Jesús ha producido sin duda en el lector. Este es el secreto motivo al que aludíamos antes. En una segunda lectura del evangelio, el motivo habrá dejado ya de ser secreto para el lector, el cual, en el momento del prendimiento, no se sentirá hundido por la tragedia del hecho<sup>27</sup>.

Formulemos ahora la pregunta en el plano de los actores del relato. Cuando las mujeres fueron al sepulcro, ¿se encontraron realmente con un joven dentro de él?

La primera reacción de espanto que manifiestan las mujeres ante la vista del joven es perfectamente coherente dentro de un orden histórico. Lo que ya no lo es tanto es la segunda reacción de huida y desconcierto, precisamente después de que ese mismo joven les ha aclarado la situación dándoles la gozosa noticia de la resurrección.

no basta con una palabra angélica, ni bastaría siquiera un texto evangélico: hay que callarse y esperar la iluminación de Dios en persona»; o. c., p. 197.

<sup>26</sup> A. Vanhoye, *art. cit.*, p. 401.

<sup>27</sup> Marcos emplea la técnica literaria de la yuxtaposición de planos (de superficie y profundo). Juan se sirve también de estos dos planos pero en superposición: en Getsemaní, p. ej., Jesús emerge como dueño de la situación mientras los que vienen a detenerle aparecen como víctimas.

ción de aquél a quien buscan. Esta reacción constituye un elemento de tensión dentro del texto en su estado actual. Lucas ha evitado esta tensión suprimiendo toda mención de huida (Lc. 24, 9). Mateo ha hecho lo mismo cambiando la huida en una salida, mezcla de miedo y alegría (Mt. 28, 8).

El sepulcro vacío, por sí solo, más bien aleja de la resurrección a los protagonistas. La reacción espontánea ante su comprobación es la de huida o alejamiento, y en el mejor de los casos la de duda perpleja (*aporía*; cf. Lc. 24, 4: *kai egénetò en tòi aporeiszai aytás*). En un orden de cosas estrictamente historiográfico (informe biográfico) esto es lo que pasó. El joven en el interior del sepulcro no responde a ninguna intención biográfica del autor, sino que es un artificio literario de naturaleza simbólica ideado por él con una función exclusivamente interpretativa del dato biográfico, el cual se limita a la constatación de que el sepulcro está vacío. Reduciendo a lenguaje de informe biográfico los vv. 5-8 tendríamos aproximadamente la siguiente formulación: «Al entrar en el sepulcro vieron que Jesús no estaba dentro y salieron huyendo, del temblor y desconcierto que les entró». Marcos ha eliminado totalmente este plano de superficie dejando al descubierto el plano profundo del significado, al que ha dado una formulación plástica y gráfica. El problema no radica en el texto sino en el lector, cuando olvidando la existencia del doble plano o dimensión que todo acontecimiento tiene, aplica al plano profundo del significado las categorías propias del de superficie o biográfico<sup>28</sup>.

Pasemos ahora a los cuatro primeros versículos del relato. Presentan los siguientes cinco puntos de discusión historiográfica: identificación y número de las mujeres, finalidad de su ida al sepulcro, fecha y momento, conversación mantenida por ellas, losa del sepulcro.

Como, además de la de Marcos, disponemos de otras tradiciones de los hechos, la discusión deberá contar también con ellas. Son éstas los evangelios canónicos de Mateo, Lucas y Juan, y el evangelio apócrifo de Pedro<sup>29</sup>. Pero estas tradiciones sólo nos interesan como

28 La valoración historiográfica del v. 8 b han quedado suficientemente expuesta en la sección anterior. Se trata de un artificio literario de alcance teológico.

29 El evangelio de Pedro fue descubierto en 1886 en Akhmin (Alto Egipto). Aunque se desconoce su fecha exacta de origen, éste sin embargo no sobrepasa la segunda mitad del siglo II. Los autores lo colocan entre el año 70 y el 150.

simples puntos de referencia de cara a delimitar las posibilidades historiográficas de la tradición de Marcos. Por otra parte, no prejuzgamos resuelto el problema de la interdependencia y antigüedad de estas tradiciones. Más aún, dado nuestro planteamiento, este problema carece de interés. El orden de enumeración de los textos es convencional.

*Identificación y número de las mujeres.*

Marcos: María Magdalena, María la de Santiago y Salomé.

Mateo: María Magdalena y la otra María.

Lucas: María Magdalena, Juana y María la de Santiago.

Juan: María Magdalena.

Evangelio de Pedro: *Mariàm hē Magdalene... laboysa mez'heaytēs tās filas* (v. 50).

Coincidencias: María Magdalena fue al sepulcro, y no fue sola. Esto segundo puede afirmarse incluso de la tradición de Juan. Un pequeño detalle lo demuestra: el empleo del plural *oidamen* en 20, 2, siendo así que según el texto de Juan la única protagonista femenina es María Magdalena. Y de hecho, un poco más adelante (20, 13), en una frase idéntica a la del v. 2, el autor corrige el error de concordancia gramatical y emplea el singular *oida*. La forma *oidamen* responde a la presencia de, al menos, dos mujeres. ¿Por qué Juan no habla más que de una? Muy probablemente a causa de la polémica judío-cristiana sobre la resurrección de Jesús. Según el derecho judío entonces vigente, las mujeres no eran testigos hábiles. Para evitar este inconveniente jurídico, Juan reduce al mínimo el papel de las mujeres y en su lugar introduce a dos varones la mañana misma de Pascua (Pedro y el discípulo preferido de Jesús). Estos sí son testigos hábiles. Pero esto es ya una reelaboración apologética de los datos. El plural *oidamen* es una huella historiográfica <sup>30</sup>.

Discrepancias: La identificación de las otras mujeres y su número. Sin embargo, si tenemos en cuenta el texto de Lucas, que habla de más de tres mujeres, las discrepancias entre las diversas tradiciones no pueden calificarse de contradictorias.

No es necesariamente una compilación de datos tomados de los evangelios canónicos.

<sup>30</sup> Por las razones aludidas considero infundada la afirmación de E. Schweizer de que «en su forma primitiva la lista de testigos parece reducirse a una única mujer», 'Das Evangelium nach Markus', *NTD* (Göttingen 1973) p. 214.

De cara a una valoración historiográfica de la presencia de las mujeres, no puede olvidarse que esta presencia desfavoreció siempre a los cristianos en su polémica con los judíos. El judío de Celso se burlaba de un apoyo tan débil en favor de un dato fundamental de la fe cristiana en la resurrección: *tis toyto eide; gynē pároistros*<sup>31</sup>. Y a pesar de todo, la apologética cristiana, cuyas huellas son evidentes en los evangelios de Mateo y Juan, nunca ha negado o eliminado totalmente dicha presencia.

En los puntos de coincidencia con las restantes tradiciones, Marcos posee valor historiográfico total. Es decir, María Magdalena fue al sepulcro acompañada de, al menos, otra mujer. ¿De las dos que se mencionan? Podría ser perfectamente. Al menos no está en contradicción con los datos de Lucas y del evangelio de Pedro. ¿Sólo de las dos que se mencionan? Con los datos que poseemos esta pregunta no puede responderse.

*Finalidad de la ida al sepulcro.*

Marcos: *Hína elzoysai aleípsōsin aytón.*

Mateo: *Zeōrēsai tōn táfon.*

Lucas: *Elzon féroysai hā hētoímasan arōmata.*

Evangelio de Pedro: *Bálōmen há féromen..., klaysōmen kai kopsōmeza* (v. 54).

Juan es el único que no menciona ninguna finalidad concreta. El llanto de María Magdalena (Jn. 20, 11) no responde al lamento fúnebre ritual, puesto que está motivado por la desaparición del cuerpo de Jesús. Por otra parte, es difícil que Juan pensara que la Magdalena

31 Cf. Orígenes, *Contra Celso*, II, 55. Ofrecemos a continuación la argumentación de Celso contra la resurrección, recogida por Orígenes, en la versión de Daniel Ruiz Bueno, BAC, n. 271 (Madrid 1967) p. 154 s.: «Pues sí, vamos a creer que eso se os ha dicho. Pero, ¿cuántos otros no nos vienen con prodigios semejantes para persuadir a los bobos que los escuchan, haciendo granjería del embuste?... Mas lo primero que habría que examinar es si realmente resucitó nadie jamás, de verdad muerto, con su propio cuerpo. ¿O es que pensáis que lo de los otros es puro cuento, y así lo parece, pero que vosotros habéis hallado un desenlace más verosímil y convincente de vuestro drama: aquel grito que lanzó sobre el madero en el momento de expirar, el terremoto y las tinieblas? ¡Y no véis que, vivo, no pudo socorrerse a sí mismo, para que resucitara después de muerto y mostrara las señales de su suplicio y las manos tal como habían sido taladradas! ¿Y quién vio todo eso? Una mujer furiosa, como decís, y algún otro de la misma cofradía de hechiceros, ora lo soñara por alguna disposición especial de su espíritu, ora, según su propio deseo, se lo imaginara con mente extraviada; cosa, por cierto, que ha sucedido a infinitas gentes; o, en fin, lo que es más probable, quisiera impresionar a otros con este prodigio y dar, con parejo embuste, ocasión a otros charlatanes mendicantes».

había ido al sepulcro para ungir al difunto, puesto que según él la unción ya había sido hecha con anterioridad (cf. 19, 39-40).

De la tradición de Mateo podemos prescindir, pues está dictada por motivaciones apologéticas. Nos quedan sólo las de Marcos, Lucas y la del evangelio de Pedro. Marcos y Lucas parecen coincidir en la unción, a pesar de que este último no la mencione explícitamente como finalidad de la ida al sepulcro. El evangelio de Pedro insiste más en la lamentación, aunque no puede descartarse que se refiera también a la unción<sup>32</sup>. Tenemos, pues, dos líneas de tradición que, sin ser contradictorias, son sin embargo distintas. La de Marcos-Lucas, como ya hemos indicado en el análisis literario, no es en sí misma inverosímil.

Limitándonos a Marcos, ¿qué le ha podido mover a hablar de la unción como finalidad de la ida al sepulcro? Varias veces hemos hecho referencia a la relación literaria existente entre 16, 1 (*ēgórasan arōmata*) y 15, 46 (*agorásas sindóna*). Ambos versículos son redaccionales con miras a tender el puente que posibilite el paso entre 14, 51-52 y 16, 5. La compra de la sábana mira hacia 14, 51-52 y representa el primer tramo del puente. Faltaba el segundo tramo que miraba hacia 16, 5. Solución de Marcos: desdoblar los hechos ocurridos el viernes proyectando parte de ellos hacia delante, es decir, hacia la mañana de Pascua. De esta manera, la compra de los aromas no se efectúa el viernes por la tarde (cf. Lc. 23, 56) para ungir ese mismo día el cadáver (cf. Jn. 19, 39-40)<sup>33</sup>, sino el sábado por la tarde, para ungirlo la mañana de Pascua. Este desdoblamiento no responde a una inten-

32 El texto habla de depositar a la entrada del sepulcro, caso de no poder entrar dentro, «lo que llevamos en memoria suya». ¿La intención era la de ungir el cadáver con lo que llevaban o simplemente realizar un gesto de amor y de honra al difunto? Cf. la discusión de este problema en J. Blinzler, o. c., p. 364 s. Damos el pasaje del evangelio de Pedro en la traducción de Aurelio de Santos, *Los evangelios apócrifos*, BAC, n. 148 (Madrid 1956) p. 415 s.: «50. A la mañana del domingo, María la de Magdala, discípula del Señor —atemorizada a causa de los judíos, pues estaban rabiosos de ira, no había hecho en el sepulcro del Señor lo que solían hacer las mujeres por sus muertos queridos—, 51. tomó a sus amigas consigo y vino al sepulcro en que había sido depositado. 52. Mas temían no fueran a ser vistas por los judíos y decían: "Ya que no nos fue posible llorar y lamentarnos el día aquel en que fue crucificado, hagámoslo ahora por lo menos cabe su sepulcro. 53. Pero, ¿quién nos removerá la piedra echada a la puerta del sepulcro, de manera que, pudiendo entrar, nos sentemos junto a él y hagamos lo que es debido? 54. Pues la piedra era muy grande y tenemos miedo no nos vaya a ver alguien. Y si (esto) no nos es posible, echemos al menos en la puerta lo que llevamos en memoria suya; lloremos y golpeémonos el pecho hasta que volvamos a nuestra casa"».

33 Así es como debieron de ocurrir los hechos.

ción historiográfica sino simbólico-literaria. Por una parte une el sepulcro con la sepultura y mediante ella con el joven de Getsemaní (intención literaria); por otra resalta el poder de la muerte, el enemigo a vencer. Sábana y aromas adquieren en Marcos la función de símbolos de la muerte. Lo mismo que el sol y la túnica blanca serán, en contraposición, símbolos de la vida (intención simbólica).

*Fecha y momento.*

Marcos: *Lian prōi tēi miái tōn sabbatōn... anateilantos toy hēlioy.*

Mateo: *Opsè dè sabbātōn, tēi epifōskoysēi eis mian sabbātōn.*

Lucas: *Tēi dè miái tōn sabbatōn órzroy bazeōs.*

Juan: *Tēi dè miái tōn sabbātōn... prōi skotias éti oysēs.*

Evangelio de Pedro: *Orzroy dè tēs kyriakēs* (v. 50).

Todas las tradiciones coinciden en la fecha. No se puede negar razonablemente que fue el domingo inmediato siguiente a la muerte de Jesús el día en que las mujeres fueron al sepulcro. Es sin duda este hecho el que ha motivado la posterior afirmación teológica de la resurrección de Jesús «al tercer día»<sup>34</sup>.

Referente al momento, hemos constatado en el análisis literario la ambigüedad del texto de Marcos. Ahora bien, prescindiendo de la expresión *anateilantos toy hēlioy*, Marcos coincide con las demás tradiciones. Esta coincidencia responde al dato historiográfico. La mención del sol tiene, como hemos visto, una función simbólica<sup>35</sup>.

*Conversación mantenida por las mujeres.*

Marcos: *Tis apokylisei hēmin tōn lizon ek tēs zúras toy mnēmeiōy.*

Evangelio de Pedro: *Tis dè apokylisei hēmin kai tōn lizon tōn tezēnta epi tēs zúras toy mnēmeiōy.*

Ambos se remontan sin duda a una misma fuente. Hay que reconocer que la preocupación de las mujeres resulta inesperada y a destiempo<sup>36</sup>. En Marcos la conversación tiene más bien una función literaria de *suspense*, preparando el golpe efectista del v. 4<sup>37</sup>. La cláusula *ēn gār mégas sfódra* corrobora esta interpretación.

34 Cf. esta misma opinión en H. F. von Campenhausen, o. c., pp. 12 y 41 s.; E. Schweizer, o. c., p. 214. Una motivación litúrgica propone X. Léon-Dufour, o. c., p. 196.

35 Cf. nota 11; X. Léon-Dufour, o. c., p. 195.

36 Cf. esta opinión en P. Benoit - M. E. Boismard, o. c., p. 442, col. izqda.; H. F. von Campenhausen, o. c., p. 24; W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth* (Gütersloh 1968) p. 45.

37 Cf. esta opinión en X. Léon-Dufour, o. c., p. 191 s.

*Losa del sepulcro.*

Marcos: *Anablépsasai zeōroysin hóti anakekylistai ho lízos.*

Mateo: *Aggelos gàr kyríoy... proselzōn apekylisen tòn lízon.*

Lucas: *Heyron dè tòn lízon apokekylisménon apò toy mnēmeíoy.*

Juan: *Blépei tòn lízon ērménon ek toy mnēmeíoy.*

Evangelio de Pedro: *Epelzoysai heyron tòn táfon ēneōigménon.*

Con anterioridad se dice: *Ho dè lízos ekeínos... af'heaytoy kyliszeis apejōresē parà méros, kai ho táfos ēnoigē kai... hoi neanískoi eisēlzon.*

Según Marcos, Lucas y Juan, las mujeres encuentran la losa corrida. Marcos y Juan no ven en ello nada de extraordinario ni sacan conclusión alguna. En estos dos autores, la losa corrida no tiene otra función que la de posibilitar, sin más, la entrada al sepulcro. En el caso de Marcos esto llama la atención del lector, el cual, después de la preocupación manifestada por las mujeres, esperaba al menos una reacción de sorpresa por parte de éstas.

Juan interpreta el hecho: *ēran tòn kyríon ek toy mnēmeíoy* (20, 2). La losa corrida tiene además una función apologética.

Mateo y el evangelio de Pedro describen el hecho. Evidentemente es una descripción fantaseada, dictada por motivos apologéticos.

Es importante observar que tanto Marcos como Mateo y el evangelio de Pedro han hablado ya de la losa del sepulcro en la escena precedente de la sepultura. Muy probablemente hay en ello una motivación apologética.

De este análisis de las diversas tradiciones parece poder concluirse que la mención de la losa corrida no obedece a un interés de los autores por darnos directamente un pormenor historiográfico. La losa corrida tiene en todos los relatos un carácter funcional. Por este motivo, aún sin negarle una base historiográfica, el exegeta y el pre-dicador harán bien en no insistir en ella.

## MARCOS, 16, 9-20

La autenticidad de estos versículos constituye uno de los principales problemas de crítica textual dentro del Nuevo Testamento. En las páginas que siguen nos limitamos a la discusión de este problema, prescindiendo del hermenéutico y del historiográfico. El método seguirá siendo el redaccional.

### 1. Estado del problema.

Críticos y exegetas, casi sin excepción, consideran inauténticos los versículos del llamado «final largo» de Marcos, y o bien hablan de un final perdido del evangelio, o bien, renunciando a toda hipótesis, aceptan 16, 8 como el final del mismo<sup>38</sup>. Los argumentos que aducen son de orden externo e interno.

*Crítica textual.* — El final largo de Marcos falta en los códices griegos Vaticano y Sinaítico, en el minúsculo 2386, en el códice Bobiense de la antigua versión latina, en la versión siriaca del códice Sinaítico y en algunos códices de la versión armenia. Entre los Padres, Clemente de Alejandría, Orígenes y Eusebio expresan dudas acerca de estos versículos<sup>39</sup>.

*Crítica interna.* — El vocabulario y el estilo difieren de los habituales de Marcos. El contenido es una armonización resumida de los relatos pascales de los otros evangelios.

El estado del problema puede sintetizarse en estas palabras de J. Alonso: «Es opinión de muchos que este final, aunque sea canónico, no pertenece originariamente al evangelio de Marcos, sino que se trata de un *apéndice tardío*, que consta de un resumen, en forma concisa, de relatos contenidos en los otros evangelios. El trozo no se caracteriza por el modo expresivo con que narra Marcos y se diferencia además del segundo evangelista por algunos detalles de vocabulario y de estilo»<sup>40</sup>.

### 2. Revisión del problema.

*Crítica textual.* — El final largo Marcos se encuentra en el códice C (*Ephraemi rescriptus*), que, como el Vaticano y el Sinaítico, pertenece a la recensión egipcia; en todos los códices de la recensión antioquena; en el Alejandrino, Cantabrigense, etc.; en las familias

38 Como expresión de la unanimidad pueden consultarse, entre otros, los comentarios siguientes: J. Alonso, *La Sagrada Escritura: Nuevo Testamento. I. Evangelios* (BAC, Madrid 1964) pp. 484-86; P. Benoit - M. E. Boismard, o. c., p. 452; W. Grundmann, o. c., pp. 324-29; E. Schweizer, o. c., pp. 217-20; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 2 ed. (London 1966) pp. 610-14. Entre los estudios monográficos pueden consultarse H. F. von Campenhausen, o. c., la nota 90 de la p. 25; X. Léon-Dufour, o. c., p. 136, nota 1 y p. 192 s.; W. Marxsen, o. c., p. 46, y W. R. Farmer, *The last twelve verses of Mark*, SNTST MS 25 (University Press, Cambridge 1974).

39 Prescindimos del llamado «final corto» porque su valor y su antigüedad son muy inferiores a los del final largo.

40 O. c., p. 484.

de códices minúsculos de Lake y de Ferrar; en la Vulgata y en parte de la antigua versión latina; en las versiones siríaca peschita, sahídica y bohairica. En el siglo II hicieron uso de él, con toda probabilidad, Justino y, ciertamente, Ireneo y Taciano.

A la vista de estos datos podemos decir que la crítica textual *cualitativa* apoya ligeramente la hipótesis de la inautenticidad, pero no con la fuerza y claridad suficientes como para emitir un juicio cierto. Son, pues, los criterios de orden interno los que, en definitiva, tienen la última palabra.

*Crítica interna.* — Términos y expresiones de 16, 2-90 que aparecen también en alguno de los relatos pascuales de Mateo, Lucas o Juan <sup>41</sup>:

Aparecen ya antes en Marcos:

*Anístēmi*  
*Prōi*  
*Prōtos*  
*Apaggéllō*  
*Klaiō*  
*Akoyō*  
*Dsáō*  
*Peripatéō*  
*Apérjomai*  
*Loipós*  
*Pisteyō*  
*Egeirō*  
*Kósmos*  
*Hápas*  
*Kēryssō*  
*Baptídsō*  
*Sēmeion*  
*Onoma*  
*Laléō*  
*Airō*  
*Jeír*  
*Ejō*

No aparecen antes en Marcos:

*Faneróō* (con sentido de  
 aparecer)  
*Poreyomai*  
*Apistéō*  
*Metà tayta*  
*Héndeka*

41 En la estadística no incluimos los términos relacionantes (conjunciones, preposiciones).

*Kyrios*  
*Oyranós*  
*Kazidsō*  
*Dexiós*  
*Zeós*  
*Exérjomai*  
*Lógos*

Sobre un total de 34 términos y expresiones con paralelos en los relatos pascuales de alguno de los otros evangelios, 29 han sido empleados ya antes por Marcos en su evangelio y 5 aparecen por primera vez en el final largo.

Términos y expresiones de 16, 9-20 que no aparecen en los relatos pascuales de Mateo, Lucas o Juan:

Aparecen ya antes en Marcos:

*Sabbátōn* (en singular)  
*Prōton*  
*Ekbállō*  
*Kakeinos*  
*Agrós*  
*Anákeimai*  
*Oneididsō*  
*Apistía*  
*Sklērokardia*  
*Sōdsō*  
*Katakrinō*  
*Glōssa*  
*Kainós*  
*Pinō*  
*Arrōstos*  
*Epitizēmi*  
*Eyaggélion*  
*Metà tó + infinito*  
*Pantajoy*  
*Ktisis*

No aparecen antes en Marcos:

*Zeáomai*  
*Fainō* (con sentido de  
 aparecer)  
*Penzéō*  
*Hysteron*  
*Bláptō*  
*Parakoloyzéo*  
*Dyo ek + genitivo*  
*Ofis*  
*Morfē*  
*Zanásimos*  
*Analambánō*  
*Synergéo*  
*Bebaióō*  
*Epakoloyzéo*

Sobre un total de 34 términos y expresiones sin paralelos en los relatos pascuales de los otros evangelios, 20 han sido empleados

ya antes por Marcos en su evangelio y 14 aparecen en 16, 9-20 por primera vez. De estos 14, los 6 mencionados en último lugar (a partir de *morfē*) son *hápax* en la literatura evangélica.

A la vista de estos datos no puede afirmarse que el vocabulario de 16, 9-20 tenga que depender necesariamente del vocabulario empleado por los otros evangelistas en sus relatos pascales. La única dependencia clara habría que limitarla a *fanerōō* con sentido de aparecer (Jn. 21, 1.14); *poreyomai* (Mt. lo usa 4 veces en sus relatos pascales, Lc. 2 y Jn. 1); *apistéō* (Lc. 2 veces y sólo en los relatos pascales); *Héndeka* (Mt. 1 vez, Lc. 2 y Jn. 0); *metà tayta* (Jn. 1 vez, en 21, 1). Sólo *fanerōō* y *poreyomai* podrían deberse a un préstamo literario. Los otros tres, con dificultad. Junto a *apistéō*, 16, 9-20 usa *apistia* (desconocido por Lucas) y *oyk pisteyein*. En cuanto a *Héndeka* es lógico que no haya sido usado antes porque hasta la Pasión el grupo de íntimos de Jesús estaba compuesto por doce. La expresión *metà tayta* es ciertamente característica de Juan y Lucas, pero no en los relatos pascales. Y es de éstos de los que se afirma que Marcos 16, 9-20 es un resumen.

Limitándonos al solo evangelio de Marcos, tenemos la siguiente estadística: sobre un total de 68 expresiones y términos controlados, 49 han sido ya usados con anterioridad por Marcos y 19 son exclusivos de 16, 9-20. Realmente son muchos en tan pocos versículos. Sobre todo si se tiene en cuenta que 6 de ellos son *hápax* en la literatura evangélica. Este dato estadístico parece, pues, favorecer la hipótesis de la inautenticidad de 16, 9-20.

Creo, sin embargo, que el solo dato estadístico no es motivo suficiente para postular para 16, 9-20 un autor distinto al del resto de la obra. Una conclusión del género equivaldría a negar arbitrariamente a Marcos una capacidad de conocimiento de las posibilidades semánticas de la lengua griega. ¡Y del análisis de 16, 1-8 no se sigue precisamente esto! En estos pocos versículos, Marcos emplea tres términos que son *hápax* en la literatura evangélica (*diaginomai*, *anakyliō* y *trómos*). Otros dos son de escaso uso: *anatéllō* (Mc. 2 veces, Mt. 3, Lc. 1, Jn. 0) y *ékstasis* (Mc. 2 veces, Mt. 0, Lc. 1, Jn. 0). Emplea dos compuestos de *kyliō* (*anakyliō* y *apokyliō*; unos versículos antes, en 15, 46, ha empleado *proskyliō*).

### 3. Indicios positivos en favor de la autenticidad de 16, 9-20.

Empleo de términos típicamente marcanos <sup>42</sup>:

*Prōi* (16, 9): Mc. 5 veces, Mt. 3, Lc. 0, Jn. 2.

*Apistía* (16, 14): Mc. 2 veces, Mt. 1, Lc. 0, Jn. 0.

*Sklērokardía* (16, 14): Mc. 1 vez, Mt. 1, Lc. 0, Jn. 0.

*Ktisis* (16, 15): Mc. 2 veces, Mt. 0, Lc. 0, Jn. 0.

*Arrōstos* (16, 18): Mc. 2 veces, Mt. 1, Lc. 0, Jn. 0.

Las piezas de la frase *epi arrōstoys jeiras epizēsoysin* (16, 18) se encuentran sólo en Marcos en una pericopa que pertenece a la triple tradición (cf. Mc. 6, 5: *oligois arrōstois epizeis tās jeiras*).

*Pantajoy* (16, 20): Mc. 1 vez, Mt. 0, Lc. 1, Jn. 0.

*Anastás* y la expresión *tō eyanggélion* (16, 15).

*Anístēmi* con valor intransitivo es el término empleado por Marcos hasta el capítulo 16 para referirse a la resurrección de Jesús <sup>43</sup>. Mateo y Juan usan el verbo *egeirō*; Lucas alterna *egeirō* y *anístēmi*.

Primer anuncio de los acontecimientos pascales:

Mc. 8, 31: *metà treis hēméras anastēnai*.

Mt. 16, 21: *tēi tritēi hēmérai egerzēnai*.

Lc. 9, 22: *tēi tritēi hēmérai egerzēnai*.

Segundo anuncio:

Mc. 9, 31: *metà treis hēméras anastēsetai*.

Mt. 17, 23: *tēi tritēi hēmérai egerzēsetai*.

Lc. 9, 44 omite la referencia a la resurrección.

Tercer anuncio:

Mc. 10, 34: *metà treis hēméras anastēsetai*.

Mt. 20, 19: *Tēi tritēi hēmérai egerzēsetai*.

Lc. 18, 33: *Tēi hēmérai tēi tritēi anastēsetai*.

Después de la transfiguración:

Mc. 9, 9: *ei mē hótan ho hyiòs toy anzrōpoy ek nekrōn anastēi*.

Mt. 17, 9: *Héōs hoy ho hyiòs toy anzropoy ek nekrōn egerzēi*.

Lucas omite la referencia.

En sus relatos pascales, Lucas emplea dos veces *anístēmi* (24, 7.46)

<sup>42</sup> Los números que siguen a la sigla Mc. se refieren al evangelio hasta 16, 8; los de los otros evangelistas, a todo su evangelio.

<sup>43</sup> En el capítulo 16 emplea dos veces el verbo *egeirō* (vv. 6 y 14).

y otras dos *egeirō* (24, 6.34). Como ejemplos del uso de Juan pueden consultarse 2, 22 y 21, 14.

Elemento redaccional marcano es la expresión *tō eyaggélion* sin adjunto o determinación alguna. En esta forma absoluta, la expresión es propia y exclusiva de Marcos. Aparece por primera vez en 1, 15 (sin paralelo)<sup>44</sup>. Se encuentra de nuevo en 8, 35 y 10, 29 (curiosamente sólo la expresión no tiene paralelo en Mateo y Lucas; el resto de la frase sí). Mc. 13, 10: *eis pánta tà éznē prōton dei kēryjzēnai tō eyaggélion* (sin paralelo). A propósito del episodio de la unción de Betania, Marcos escribe: *Hópoy eân kēryjzēi tō eyaggélion eis hólōn tōn kósmon* (14, 9). En el paralelo de Mateo se dice: *Hópoy eân kēryjzēi tō eyaggélion toyto en hólōi tōi kosmōi* (26, 13). A diferencia de Marcos, que habla de la buena noticia (formulación absoluta), Mateo habla de esta buena noticia (formulación concreta).

Si en 16, 15 leemos: *poreyzéntes eis tōn kósmon hápanta hēryxate tō eyaggélion pásēi tēi ktisei*, por coherencia interna deberemos concluir que se trata del mismo redactor que en el resto de la obra.

Otro indicio de autenticidad del final largo de Marcos lo constituye la expresión adverbial *pantajoy*. Sólo se encuentran en dos pasajes. Mc. 1, 28: *exēlzen hē akoē aytoy eyzys pantajoy eis hólēn tēn perijōron tēs Galilaias*. En 16, 20 leemos: *ekeinoi dē exelzōntes ekēru-xan pantajoy*. Ambos pasajes son un resumen; ambos se refieren a los comienzos de la proclamación de la buena noticia, el primero por parte de Jesús, el segundo por los once. Es difícil no ver en ambos una misma mano redactora.

El versículo 9 carece de sujeto personal explícito. Esta omisión sólo tiene explicación coherente dentro de una narración continuada. Un relato independiente difícilmente comienza sin mencionar la persona actuante<sup>45</sup>.

En el v. 8 Marcos va más allá del simple interés biográfico. Haciendo uso de un lenguaje muy plástico, ha puesto de manifiesto que el mensaje pascual no puede ser escuchado sin que el oyente quede desconcertado y sobrecogido. De esta manera el autor deja entrever

44 Es muy probable que ya en el versículo anterior se emplee también la expresión en forma absoluta, ya que el genitivo *toŷ Zeoŷ* puede muy bien estar regido por *hērýssōn* y no por *eyaggélion*.

45 Un fenómeno similar hemos encontrado en 16, 1, versículo del que nadie duda que pertenezca a Marcos.

una problemática profunda: la incapacidad y falta de predisposición por parte del hombre para dar crédito a la revelación pascual.

Es precisamente esta problemática la que salta al primer plano de la escena literaria en 16, 9-14. De ahí la concentración de términos tales como *penzédō*, *apisteō*, *oydē-oyk pisteyein*, *apistia*, *sklērokardia*. La reiteración de un mismo esquema literario de incredulidad (característica de los vv. 9-13) y la insistencia en esa incredulidad en el v. 14 ponen de manifiesto la incapacidad y falta de predisposición del hombre para comprender por sí solo la buena noticia de la resurrección de Jesús.

Sólo si el propio resucitado viene en ayuda del hombre, puede éste aceptar la buena noticia y convertirse en heraldo de la misma (vv. 15-20).

Podemos, pues, concluir que 16, 9-20 constituye una unidad temática con 16, 1-8.

#### 4. Respuesta a algunas dificultades.

Se aduce a veces como indicio de la inautenticidad de 16, 9-20 el hecho de que estos versículos no narran una aparición de Jesús en Galilea. Esto, se dice, no está en consonancia con 16, 7.

En realidad, a esta dificultad ya hemos contestado en la nota 13. Mc. 16, 7 no mira hacia el futuro sino hacia el pasado. Es un recurso literario del autor para expresar la identidad del Jesús resucitado con el Jesús prepascual.

En la presentación de María Magdalena en 16, 9 se quiere ver una referencia a Lc. 8, 2. Ahora bien, aunque el dato coincide, la formulación es bastante distinta como para poder hablar de una dependencia de Marcos con relación a Lucas. Más bien se trata de dos tradiciones independientes. Si Marcos la inserta aquí es porque le interesa resaltar que el encuentro con Jesús resucitado no obedece a una natural predisposición por parte del hombre.

La designación de Jesús como *kyrios* no es marcana <sup>46</sup>.

Si Marcos no aplica a Jesús este título hasta 16, 19 es porque antes no podía hacerlo. Y no podía hacerlo porque la buena noticia no ha sido hecha extensiva más que a los judíos. De ahí que el título propio de Jesús a lo largo del Evangelio sea el de Mesías (*Jristós*; cf. 1, 1),

<sup>46</sup> Cf. E. Schaweizer, o. c., p. 217; V. Taylor, o. c., p. 613.

es decir, un título judío. Cuando por mediación de los once la buena noticia supera los estrechos límites judíos y se hace universal, entonces y sólo entonces puede el evangelista aplicar a Jesús el título universal de *kyrios*. Por eso este título no aparece hasta 16, 19-20.

5. A la vista de este conjunto de datos no podemos menos de afirmar la autenticidad del llamado final largo (16, 9-20). De no ser el propio Marcos el autor de estos versículos, habría que concluir que su autor había penetrado en los más secretos resortes de Marcos. Más sencillo y lógico es afirmar lo primero.

### CONCLUSION

Aun conteniendo datos historiográficos, Mc. 16, 1-8 no es primordialmente un informe historiográfico. Hablar de un relato del sepulcro vacío resulta inadecuado porque equivaldría a moverse exclusivamente en una dimensión de superficie de los hechos. Marcos se mueve primordialmente en la dimensión profunda de esos mismos hechos.

Esta dimensión emerge en el primer plano de la escena literaria bajo la figura de un joven. Este joven simboliza a Jesús en su nueva realidad victoriosa y proclama esta realidad. Los vv. 5-7 representan el esfuerzo del evangelista por formular la dimensión profunda e invisible del sepulcro vacío. Mc. 16, 1-8 es con toda propiedad *el relato de la victoria de Jesús*.

Esta victoria es un acontecimiento de tal envergadura que su proclamación deja al oyente sobrecogido y sin habla (16, 8). Más aún, el oyente o el lector jamás podrán llegar por sí solos a aceptar este acontecimiento. Este es el punto que ponen de manifiesto los vv. 9-14.

Sin embargo, Marcos, el evangelista adusto y realista, no es presa del pesimismo porque sabe que Jesús resucitado sigue saliendo al encuentro del hombre en cualquier parte en que éste se halle (16, 15-20).

**Alberto Benito**