

COMIENZO POCO HISTÓRICO DEL EVANGELIO BIOGRÁFICO DE MARCOS (1,1-15)

INTRODUCCIÓN

A pesar del reconocimiento, bastante generalizado, de la importante función literaria –es decir, editorial– que cumple el prólogo en el evangelio de Marcos (1,1-13. 14-15), sigue siendo muy común entre los estudiosos encontrar en estos versículos unos datos clave para conocer al Jesús histórico. Desde mi punto de vista, este uso del prólogo carece de validez metodológica. El prólogo del evangelio de Marcos no tiene nada que ver, en mi opinión, con hechos históricos, sino que es, precisamente como prólogo, un discurso construido por el evangelista para introducir al lector o lectora en su obra literaria. Esto incluiría la descripción en 1,2-6 (7-8) de Juan como el que bautizaba y el relato en 1,9-11 sobre el bautismo de Jesús.

Para entender bien el evangelio de Marcos, particularmente como biografía antigua, propongo la necesidad de deshacernos del supuesto ‘historizante’ que todavía entorpece la lectura científica –sin hablar de la teológica– de esta obra¹. Lo que se presenta en los primeros versículos del evangelio de Marcos no es memoria histórica, ni sobre Juan Bautista ni sobre Jesús de Nazaret, sino la

¹ Sobre el evangelio de Marcos como biografía antigua, véase: R.A. Burridge, *What Are The Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992, 109-259; R.T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2002, 4-6; S. Guijarro Oporto, “La composición del evangelio de Marcos”, *Salmanticensis* 53 (2006) 5-33, 26-30.

óptica ideológica del evangelista, desde la cual nos propone contar a continuación los pormenores del caso que él llama “el evangelio de Jesucristo hijo de Dios” (1,1)².

EL PRÓLOGO DEL EVANGELIO (1,1-15)

El prólogo del evangelio de Marcos está compuesto básicamente por dos conjuntos de textos (1,1.2-8 + 1,9-13.14-15) que son más o menos de la misma extensión y, a la vez, son muy distintos el uno al otro. El primer versículo del prólogo (1,1), sea lo que fuera su función literaria, obviamente forma parte del artificio retórico de la obra y por eso no requiere de mayor comentario aquí³. Los últimos dos versículos del prólogo (1,14-15), que no todos los estudiosos reconocen como parte del prólogo, también se deben obviamente a la mano del evangelista, pues son una especie de sumario que funciona como punto de partida para el relato siguiente. De nuevo, no requieren de mayor comentario aquí⁴.

La primera parte del prólogo (1,2-8) trata principalmente de Juan, mientras que la segunda parte (1,9-13, 14-15) tiene principal-

² Cf. R. Trevijano, *Comienzo del Evangelio: Estudio sobre el prólogo de San Marcos*, Burgos 1971; S. Guijarro Oporto, “¿Por qué comienza así el evangelio de Marcos?”, en: J.J. Fernández Sangrador - S. Guijarro Oporto (eds.), *Plenitud Temporis: Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Salamanca 2002, 133-151; R. F. Hock, “The Opening of the Gospel of Mark and Insights from the Progymnasmata” (ponencia, Washington, D.C., 18-21 de noviembre de 2006); también, James M. Robinson, “The Marcan Introduction: 1.1-13”, en: *The Problem of History in Mark and other Markan Studies*, Philadelphia 1957, 69-80.

³ Cf. J. Trebolle Barrera, “Los comienzos o ἀρχαί del Nuevo Testamento y de la biografía de Jesús”, en: C. Bernabé-C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo: Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*, Estella 2008, 401-431, p. 416: “en todo caso, es tentador pensar que la *inscriptio* del evangelio más antiguo: ‘Comienzo del evangelio de Jesucristo ...’ (Mc 1,1), empalma deliberadamente con el colofón de ‘la Ley y los Profetas’ (Mal 2,22-24)”.

⁴ No obstante, son muchos los estudiosos que todavía siguen considerando el pronunciamiento, “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca” (1,15), como si fuera un discurso proveniente del Jesús histórico, por razones que ignoran completamente el contexto retórico en el cual este dicho actualmente se encuentra. La misma frase “el Reino de Dios está cerca” o una parecida, está también en el documento Q (10,9; 11,20; cf. 11,2) pero con otro(s) sentido(s). Cf. J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York 1991, 345.

mente que ver con Jesús. No obstante, los dos conjuntos claramente tienen una relación, bastante estrecha, el uno con el otro. Así, por ejemplo, en 1,14 se dice que Jesús regresó a Galilea “después de ser Juan entregado (o traicionado)”, frase que no tiene antecedente en los versículos anteriores del prólogo sobre Juan, pero que sí anticipa la descripción de la muerte de Juan en 6,17-29. Asimismo, el anuncio por Juan de “uno más fuerte que yo” que ha de venir “detrás de mí” (1,7-8) está colocado inmediatamente antes del versículo en el cual se dice que Jesús “vino” de Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán.

Esta construcción del prólogo en dos bloques paralelos refleja muy bien la contraposición entre Juan y Jesús a lo largo del evangelio de Marcos, que habría seguido al menos dos objetivos. Uno era darle a Jesús una ‘sombra’ narrativa que le otorgase algo de perfil y, el otro, poner a Juan en su lugar, si es que históricamente hubo un llamado movimiento bautista.

LA FIGURA DE JUAN QUE BAUTIZABA (1,2-8)

Según el evangelio de Marcos, Juan era, en primer lugar, el “bautista” (8,28), el que “estaba bautizando en el desierto y predicando un bautismo de arrepentimiento para perdón de los pecados” (1,4; véase, también, 6,14.25; 11,30-33), y por quien “gente de toda la región de Judea y todos los de Jerusalén ... eran bautizados ... en el río Jordán, confesando sus pecados” (1,5), incluso un tal Jesús que “vino ... desde Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán” (1,9).

Esta imagen de Juan como el que bautizaba, por muy obvia que ahora nos pueda parecer, es una perspectiva sobre Juan que se debe al evangelista, pues no es la que se encuentra en otros textos más o menos contemporáneos al evangelio de Marcos. No es, por ejemplo, la memoria de Juan que se guardó en el documento Q ni en el evangelio de Juan ni en los escritos de Josefo⁵. Todos estos textos recuerdan a Juan como, más que nada, un orador fuerte, un predicador popular. Si bien es cierto que tampoco le niegan la práctica bautista, tampoco a este aspecto de su vida se le da mucha

⁵ Véase: L. E. Vaage, “More than a Prophet, and Demon-possessed: Q and the ‘Historical’ John”, en: J. S. Kloppenborg (ed.), *Conflict and Invention: Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge 1995, 187-209, p. 196 n. 10.

importancia, como si no fuera el bautizar lo que a Juan le hubiera dado su perfil histórico sino su modo de hablar.

En cambio, en el evangelio de Marcos, el mismo Juan es, por excelencia, el que bautizaba. Bautizaba “con agua”, precisamente como en 7,3-4 son “los fariseos y todos los judíos” los que son descritos por el evangelista como muy preocupados por lavarse las manos antes de comer y por “bautizarse” al volver de la plaza y por otros “bautismos” de copas, jarros y bandejas. Juan bautizaba “con agua” para pronto cederle lugar a quien “bautizará con Espíritu Santo” (1,8). El bautismo de Juan no es, pues, sino un modo de poner de relieve –en el evangelio de Marcos– al otro (Jesús) “el que es más fuerte que yo; y yo no soy digno de desatarle, inclinándome, la correa de sus sandalias” (1,7).

Por muy importante que sea el bautismo de Juan al comienzo del evangelio de Marcos –por las muchedumbres que acuden a este ritual y por tratarse del perdón de los pecados– tanto Juan como su bautismo quedan, casi de inmediato, calificados de segunda categoría. De hecho, a continuación, en el evangelio de Marcos no se retoma ni el tema del bautismo como medio de salvarse ni el llamamiento para arrepentirse. Como si ambas prácticas ya hubieran sido superadas.

Todo lo relacionado con el bautismo de Juan en el evangelio de Marcos no se debe, pues, al recuerdo histórico, sino al interés del evangelista, quien así buscaba presentar como algo del pasado –es decir superado– la figura de Juan y su modo de ser. Lo mismo se ve en 2,1-3.6, donde el evangelista relata que a las costumbres más típicas e importantes del pueblo de Israel, Jesús no les daba importancia alguna. En 2,18-20, se contrasta con la práctica festiva de los discípulos de Jesús el ayuno que todavía practicaban los seguidores de Juan al igual que los fariseos. Con su bautismo de arrepentimiento para perdón de los pecados –que todo el mundo judío, según el evangelista, había reconocido como válido– Juan es símbolo retórico en el evangelio de Marcos de todo lo que hubiera sido asumido y desplazado, retomado y cambiado, cumplido y anulado por Jesús. Por eso, de nuevo, no se trata aquí de memoria histórica, sino de construcción teológica, o sea, ideológica.

La descripción de Juan que “llevaba un vestido de piel de camello, y se alimentaba de langostas y miel silvestre” (1,6) hace recordar a la descripción de Elías tesbita en 2 Re 1,8⁶. Parece que el evangelista querría vincular a Juan, lo antes posible, con esta figura

⁶ Cf. Q 7,33; Vaage, “‘More than a Prophet’ ...”, 190-193.

o viceversa⁷. Por eso el evangelista puso en primer plano, aunque fuese torpemente, el testimonio bíblico en 1,2-3 que combina una cita de Mal 3,1 con otra de Is 40,3⁸. La cita de Malaquías, que contradice la introducción a ella en el evangelio de Marcos: “tal como está escrito en el profeta Isaiás”, es el texto que se solía tomar, al menos entre los primeros cristianos, como referido a Elías⁹.

A la hora de contar la muerte de Juan, como motivo por la confusión del rey Herodes acerca de la identidad de Jesús, se pone en boca popular, como un modo de pensar paralelo al de Herodes, la afirmación de que Jesús era “Juan el Bautista ... resucitado de entre los muertos” o “Elías” o “un profeta como los demás profetas” (6,15). También a la hora de profesar Pedro su fe en que Jesús era “el Cristo” (8,29) se repite esta misma secuencia de perspectivas erradas: “‘Unos [dicen], que [Jesús es] Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas’” (8,28). De tal modo que, cuando después de su transfiguración Jesús dice que “Elías ha venido ya y han hecho con él cuanto han querido, según estaba escrito de él” (9,13), no puede sino referirse, en el evangelio de Marcos, a la muerte de Juan. Porque el discurso complementario a esta afirmación, el que se refiere al sufrimiento y desgracia que ha de venir al Hijo del hombre, colocado aquí junto con el pronunciamiento sobre Elías, obviamente trata de la muerte de Jesús.

La muerte de Juan, contada en 6,17-29, sirve en el evangelio de Marcos como presagio del destino doloroso de Jesús. También sirve, en base a la misma identificación de Juan con Elías, para desvincular el caso de Jesús de cualquier expectativa mesiánica típicamente relacionada con la figura de Elías¹⁰. Como uno de los

⁷ Véase: S. Guijarro Oporto, “Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el Evangelio de Marcos”, *Salmanticensis* 54 (2007) 241-265, pp. 253-256.

⁸ La misma cita de Malaquías –más o menos– se encuentra también en el documento Q (7,27). Su función retórica, sin embargo, no está tan clara en ese contexto. Véase: L. E. Vaage, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*, Valley Forge 1994, 108-109; “Jewish Scripture, Q and the Historical Jesus: A Cynic Way with the Word?”, en: A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Leuven 2001, 479-495, p. 483.

⁹ Cf. M. M. Faierstein, “Why Do the Scribes Say that Elijah Must Come First”, *Journal of Biblical Literature* 100 (1981) 75-86; D. Allison, “Elijah Must Come First”, *Journal of Biblical Literature* 103 (1984) 256-258; J. A. Fitzmyer, “More about Elijah Coming First”, *Journal of Biblical Literature* 104 (1985) 295-296; M. Öhler, *Elia im Neuen Testament: Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*, Berlin 1997; “The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God”, *Journal of Biblical Literature* 118 (1999), 461-476.

¹⁰ De nuevo, véase: Guijarro Oporto, “Indicios de una tradición popular ...”, 247-256.

profetas –es decir Elías– que “ha venido ya,” Juan asegura de antemano en el evangelio de Marcos que el caso de Jesús no puede ser confundido con este tipo de esperanza. Asimismo, como precursor de Jesús “resucitado de entre los muertos” el mismo Juan le da al ser extra-ordinario de Jesús en el evangelio de Marcos un horizonte de entendimiento.

La predicación de Juan en 1,7-8 es uno de los más o menos veinticuatro textos que “comparte” el evangelio de Marcos con el documento Q¹¹. En este caso, el texto paralelo a Mc 1,7-8 se encuentra en Q 3,7-9.16-17. El contraste que se hace evidente al compararse estas dos versiones de la predicación de Juan, es muy instructivo.

En Q 3,7-9.16-17, el discurso de Juan –si es que Juan habla aquí– es el primer texto del documento. Así nos topamos con una de las más curiosas paradojas que nos presenta este escrito, al menos según su típica descripción. Porque el documento Q habría sido, más que nada, una colección de dichos, supuestamente de Jesús, al estilo del *evangelio de Tomás*. No obstante, la primera voz que se escucha en el documento Q es la de Juan. Como si fuera lo mismo para esta tradición quién hablara, ya sea Juan o sea Jesús, lo que importaba era el contenido del discurso.

De hecho, más adelante, en Q (7,31-35) y a pesar de no ser idénticos, los dos personajes –Juan y Jesús– son calificados igualmente como hijos de la sabiduría (Q 7,35). También ambos son acusados de endemoniados (Q 7,33; 11,15). Y el juicio, pronto y duro, que Juan proclama al inicio del documento, es un tema retomado por Jesús no pocas veces (véase Q 10,12.13-15; 11,31-32.49-51; 12,42-46; 13,34-35; 17,26-27; 19,12-26; 22,28-30; también 6,41-42.43-45.46-49).

La predicación de Juan, pues, no distingue a Juan en el documento Q, sino que permite más bien integrarlo en el mismo proyecto que principalmente se promueve en el documento Q a nombre de Jesús. Por eso resulta posible que, más adelante en el mismo escrito, Juan pregunte primero por la identidad de Jesús, recibiendo como respuesta una aclaración, básicamente mesiánica, sobre la identidad de Jesús (Q 7,22);¹² y después, sin mayor preámbulo, que Jesús

¹¹ Sobre los textos que “comparten” el evangelio de Marcos y el documento Q, véase: H. T. Fleddermann, con una valoración de F. Neirynck, *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts*, Leuven 1995.

¹² Sobre el sentido ‘mesiánico’ de Q 7,22, véase: J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995, 122; E. P. Meadors, “The ‘Messianic’ Implications of the Q Mate-

pregunte por el sentir popular acerca de Juan, declarándolo enseguida “más que un profeta” (Q 7,26) y afirmando que “entre todos los seres humanos, ninguno ha sido más grande que Juan” (Q 7,28a)¹³.

Todo lo contrario en el evangelio de Marcos: como ya se hizo notar, el discurso de Juan en este escrito (1,7-8) pone al ‘Bautista’, por su propia boca y desde el comienzo, como un antecesor o antepasado.

En Q 3,7b-9.16-17, la predicación de Juan es pura amenaza, como un oráculo de condena¹⁴. Según esta predicación, estaba por llegar una tormenta de ira divina, que también se describe como hora de cosecha. No valdría nada ser “hijo (o hija) de Abraham”. La identidad “étnica” ya no sirve más, sino que es todo un engaño, una profunda equivocación, una forma de pensar casi merecedora de burla, “pues os digo que Dios puede de estas piedras levantar hijos para Abraham” (Q 3,8). Lo único que vale desde ahora es el haber dado el “fruto propio del arrepentimiento” (Q 3,8)¹⁵.

Este “fruto propio del arrepentimiento” no es, en el documento Q, confesar los pecados y dejarse bautizar por Juan “para el perdón de los pecados”, como en el evangelio de Marcos (1,4-5). En Q, el “fruto propio del arrepentimiento” es lo que el fruto suele ser en el diario vivir: el producto que se cosecha de la semilla brotada, o sea, lo que es y hace. Por eso, el texto prosigue con la explicación que “todo árbol, pues, que no da buen fruto será cortado y echado al fuego” (Q 3,9). Y más adelante en el mismo documento se lee: “No hay buen árbol que dé fruto malo, ni hay árbol malo que dé fruto bueno. Pues por su fruto el árbol es conocido. ¿Acaso se recogen higos de espinos o uvas de la zarza? La persona buena del tesoro bueno saca lo bueno, y el malo, del malo, saca lo malo. Pues de la abundancia del corazón habla la boca” (Q 6,43-45). En otras palabras, dar el “fruto propio de arrepentimiento” quiere decir, en el documento Q, cumplir con la enseñanza del que habla aquí (véase, también, Q 6,40.46-49).

Dar el “fruto propio de arrepentimiento” en el documento Q, de nuevo, no tiene nada que ver con el bautismo de Juan. En Q 3,16b el

rial”, *Journal of Biblical Literature* 118/2 (1999) 253-277; también Vaage, “Jewish Scripture ...”, 482-483.

¹³ Sobre el sentido de Q 7:27 y 7,28b, véase: Vaage, *Galilean Upstarts ...*, 109.

¹⁴ Véase: J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987, 105.

¹⁵ Puede verse: Flavio Josefo, *Antiquitates Judaicae* 18,117.

que habla reconoce, más o menos como también en el evangelio de Marcos (1,8), que “Yo os bautizo con agua”. Pero este bautismo con agua, en el documento Q, ya no sirve para nada ante la ira que ha de venir. Porque “el que viene es más poderoso que yo ... éste os bautizará con Espíritu Santo y fuego, cuyo aventador está en su mano y quien limpiará su era y recogerá el trigo en su bodega, pero la paja la quemará con un fuego que no se extingue” (Q 3,16b-17). Es decir: “Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles” (Q 3,9).

El problema, al cual el auditorio del documento Q pronto tendría que enfrentarse, no puede ser solucionado con agua –porque es “un fuego que no se extingue”– u otro gesto semejante, sino sólo por cumplir con el programa de vida que sería el “fruto propio de arrepentimiento” que tiene que dar cada buen árbol¹⁶. O como se dice en otro texto del mismo documento, “¡Ay de vosotros, fariseos! porque limpiáis el exterior del vaso y del plato, mientras el interior está lleno de rapiña y avaricia. ¡Limpiad el interior...! (Q 11,39-41).

En cambio, la predicación de Juan en el evangelio de Marcos (1,7-8) se vuelve básicamente una cuestión cristológica. El pronunciamiento de Juan sobre los dos bautismos pretende aclarar que su bautismo realmente no vale tanto, porque otro vendrá “detrás de mí ... y no soy digno de desatarle, inclinándome, la correa de sus sandalias” (1,7), cuyo bautismo no se hará con agua sino “con Espíritu Santo” (1,8). En esta presentación, Juan, por un lado, se define a sí mismo por su práctica de bautizar y, por otro, reconoce que esta práctica –la que lo define– no tiene futuro. Y eso es todo. Juan no tiene más que decir ni que hacer en el evangelio de Marcos.

Si Juan y Jesús en el documento Q son dos caras de una sola moneda, en el evangelio de Marcos el primero (Juan) va quedando indudablemente en segundo lugar, ya superado por el otro (Jesús); aunque para entender al otro (Jesús) el primero (Juan) sea pauta y modelo imprescindible. La presentación de Juan como el que bautizaba “con agua” es elemento integral de esta construcción ideológica por parte del evangelista. De nuevo, es únicamente el evangelio de Marcos el que subraya el hecho de que Juan era ‘bautista’. En cambio, tanto el documento Q como el historiador Josefo y, quizá, también el evangelio de Juan, todos recuerdan a Juan, aunque hubiese bautizado, como un predicador del juicio.

¹⁶ Sobre la poca importancia de bautizar con agua en el documento Q (3,7b-9.16-17), véase: Vaage, “More than a Prophet’ ...”, 186-188.

Poca memoria de Juan como crítico social tiene el prólogo del evangelio de Marcos. Obviamente, las citas bíblicas en 1,2-3 no representan una descripción histórica ni otro tipo de memoria social sobre Juan sino su resignificación ideológica. A Juan estos versículos lo ponen en su lugar mítico. Es “mi mensajero delante de ti, el que ha de preparar tu camino”. Es “una voz ... en el desierto”. Es decir, un profeta más entre los muchos que ya había conocido el pueblo de Israel, a lo mejor otro Elías.

Como los fariseos y otros líderes judíos en el evangelio de Marcos, también Juan había insistido en que se bautizara y arrepintiera de los pecados. Todo el mundo judío, según el evangelista, le había prestado atención (1,5). No obstante, el mismo Juan, en el evangelio de Marcos, reconoce plenamente su papel de precursor. Su bautismo de agua pronto sería reemplazado por otro mejor, el realizado con Espíritu Santo.

El papel que juega Juan en el evangelio de Marcos consiste en ser el comienzo de esta obra literaria, siendo así la última expresión de la esperanza judía. Como Jesús, también Juan en el evangelio de Marcos anticipa la próxima llegada de otra realidad. En base a esta expectativa, Juan propone otro camino a seguir. Pero a diferencia de Jesús y precisamente como los demás líderes del pueblo judío, Juan se mantiene en el evangelio de Marcos dentro de los esquemas típicos de la tradición de Israel. Así se vuelve el perfecto contraste a la figura de Jesús en esta obra, quien fue del mismo pueblo que Juan y sin embargo para el evangelista ahora es el “vino nuevo” que requiere de “pellejos nuevos” (2,23)¹⁷.

EL RELATO SOBRE EL BAUTISMO DE JESÚS (1,9-11)

Que Jesús fue bautizado por Juan es una afirmación que todavía la gran mayoría de los estudiosos sigue repitiendo como si fuera un hecho histórico sin necesidad de mayor comentario, o sea, sin tener que comprobarse. Sería uno de los escasos supuestos que pudiese ser tomado ahora como seguro en los evangelios canónicos. No obstante, las razones por las cuales se piensa así –y por qué se supone que sería importante pensar así– no se deben a ninguna lógica

¹⁷ Véase la figura de Juan en el evangelio de Juan, donde sería el perfecto testigo de la verdad cristiana que encarnó Jesús, según W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, (SNTS 7), Cambridge 1968, 105-106.

historiográfica sino más bien a una teológica, pues la supuesta vergüenza que suscita el hecho de haberse sometido Jesús al bautismo de Juan, siendo además un bautismo de arrepentimiento para perdón de los pecados (1,4), sólo crea desconcierto en el lector (o lectora) cristiano ortodoxo que ya sepa, en base a otro conocimiento, que Jesús como Hijo de Dios no debe haber tenido a otro maestro en la tierra ni pecado que confesar.

Puesto que el evangelio de Marcos, con bastante frecuencia, habla sobre Jesús en una forma muy problemática para la dogmática cristiana posterior, no basta subrayar el acertijo teológico que vendría a ser su relato sobre el bautismo de Jesús para asentar su probable historicidad, sin que haya otro indicio de esta historicidad. Y no lo hay. El verdadero problema que tiene el relato sobre el bautismo de Jesús en el evangelio de Marcos, como memoria histórica, es la imposibilidad de corroboración, de modo independiente, en otros textos antiguos.

El documento Q, por ejemplo, no tiene ninguna memoria de un bautismo de Jesús¹⁸. En el evangelio de Juan (1,29-34) hay un relato que trata del encuentro de Jesús con Juan y el testimonio que dio Juan al ver venir a Jesús. Pero este relato no dice nada sobre un bautismo de Jesús por Juan a pesar de afirmar que Juan había sido enviado precisamente para bautizar (Juan 1,33) y que Juan había visto el Espíritu descendiendo como paloma desde los cielos para quedarse sobre Jesús (Juan 1,32, 33-34)¹⁹. Sólo el evangelio de Marcos informa que Jesús había sido bautizado por Juan el bautista. No hay otro testigo que haga esta afirmación para comprobar su verosimilitud histórica²⁰.

¿Por qué no pensar que el relato sobre el bautismo de Jesús en el evangelio de Marcos es otro invento literario del evangelista? Para entender el bautismo de Jesús como otro relato debido a la

¹⁸ No todos los estudiosos estarían de acuerdo con esta afirmación. Por ejemplo, véase: J. S. Kloppenborg, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance*, Sonoma 1988, 16; A. D. Jacobson, *The First Gospel: An Introduction to Q*, Sonoma 1992, 85-86; J. Lambrecht, "John the Baptist and Jesus in Mark 1.1-15: Markan Redaction of Q?", *New Testament Studies* 38 (1992) 357-384, esp. 366-369, 375-376.

¹⁹ Cf. Crossan, *The Historical Jesus ...*, 234, quien reconoce que el evangelio de Juan "probablemente depende de los [evangelios] sinópticos por [sus] tradiciones sobre el Bautista."

²⁰ Según Crossan, *The Historical Jesus ...*, 435 §58, también habría que tomar en cuenta el Evangelio de los Hebreos, el Evangelio de los Nazarenos, el Evangelio de los Ebionitas e Ignacio de Antioquía, *A los Esmirniotas* 1, 1c; *A los Efesios* 18, 2d. Pero no explica ni cómo ni por qué. No me convence.

mano de éste, habría que mostrar que cumpliera un papel literario –o sea, ideológico– en la construcción de su obra. ¿Cuál sería, pues, el aporte de este episodio al argumento narrativo del evangelio de Marcos? En resumidas cuentas, desde mi punto de vista sirve como el primer anuncio, o resumen adelantado, del destino paradójico que ha de cumplir Jesús de Nazaret en este texto. Desde el comienzo de su relato crítico, el evangelista habría buscado subrayar la desgracia-esperanza que se dio a conocer en el fin terrenal del principal protagonista de su obra.

Como ya se hizo notar al interpretar el relato sobre la muerte de Juan en el evangelio de Marcos (6,17-29) el papel que juega Juan en este escrito es el de ser un presagio –tipo prefiguración– del destino de Jesús. Juan no sólo precede temporalmente a Jesús, sino que también aparece como su “mensajero,” el que ha de “preparar” su “camino”, es decir una especie de “prototipo” narrativo, o paralelo-espejo.

Quien entienda bien lo que señala la vida y muerte de Juan en el evangelio de Marcos ya contará con todo lo necesario para ‘llenar los blancos’ y desarrollar todo lo que queda en suspenso, o suspendido, referido a Jesús al final de esta obra²¹. Por eso al comienzo del evangelio, antes de cualquier otra cosa, se aclara por medio de unas citas bíblicas en 1,2-3 el papel ‘proléptico’ que ha de jugar la figura de Juan. Después se repite en 1,7-8 esta misma perspectiva –interponiéndose en 1,4-6 una breve descripción del modo de andar de Juan por el desierto y su quehacer allí– ahora enfatizando la calidad superior “del que viene ... detrás de mí”, que es “más fuerte que yo”, que “os bautizará con espíritu santo”. Y dicho esto, en el próximo versículo de pronto nos encontramos con Jesús, quien ha venido para hacerse bautizar por Juan.

En 1,9 el evangelista cambia de enfoque narrativo. Pasamos de Juan a Jesús. Lo que se cuenta en 1,10-11 sobre los cielos partidos, el espíritu que baja desde los cielos y el reconocimiento divino de Jesús como querido hijo de Dios, subraya, sin duda alguna, las consecuencias extraordinarias para Jesús del bautismo que habría sido para Juan, según lo dicho en 1,9 ,el mismo acto ritual de siempre. Con esto termina la actuación del Bautista en el evangelio de Marcos. Cuando el texto vuelve a referirse a Juan en 1,14, ya está encarcelado (o sea, entregado). Desde ahí sólo será mencionado como

²¹ Cf. J. L. Magness, *Sense and Absence: Structure and Suspension in the Ending of Mark's Gospel*, Atlanta 1986.

punto de referencia –es decir prototipo– para el destino que pronto a Jesús también le tocará sufrir.

El relato sobre el bautismo de Jesús en 1,9-11 forma parte del prólogo del evangelio de Marcos (1,1-15) y por eso, como otros elementos del mismo texto, también sirve principalmente de introducción a lo que viene después, para darle un cierto marco teórico. Cumple una función retórica. No es recuerdo histórico.

El papel literario del primer versículo del relato (1,9) es evidente. Según D. Lührmann:

El versículo 9 que tiene colocado al inicio καὶ ἐγένετο hace la apariencia de Jesús paralela a la del Bautista (cf. v. 4) y asimismo con ἦλθεν retoma el anuncio del más fuerte que viene; el que ahora viene de Nazaret de Galilea es el más fuerte que fue anunciado. En contraste con el v. 5, donde se menciona solamente a Judea y Jerusalén, llama la atención que viene de Galilea, que después será el lugar de su propia proclamación²².

En otras palabras, la primera mitad del primer versículo del relato sobre el bautismo de Jesús (1,9) –“Y en esos días Jesús vino de Nazaret de Galilea” (Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας)– deja huella en cada frase de la mano editorial del evangelista. Es decir: es puro invento literario. Esta afirmación vale también para la primera frase del segundo versículo del mismo relato (1,10): “Y enseguida” (καὶ εὐθὺς). Entre estos dos textos, no me parece tan aventurado proponer que también la segunda mitad del primer versículo –“y fue bautizado por Juan en el Jordán” (1,9)– se deba al evangelista. Muy pocos son los estudiosos que ahora piensan que lo narrado en los dos versículos siguientes (1,10-11) represente un hecho ‘histórico’.

Todo el relato sobre el bautismo de Jesús en 1,9-11 demuestra dramáticamente –y no sólo por declamación– el hecho de que Jesús es al que Juan se había referido en 1,7 como el que vendría “detrás de mí” (ὀπίσω μου), tanto cronológicamente como en forma de discípulo. No obstante, también sería “más fuerte que yo”, o sea, superior a Juan, una afirmación a la cual la visión pos-bautismal de Jesús en 1,10-11 le da contenido, bastante claro. Asimismo, como ya he

²² Véase: D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, Tübingen 1987, 36 (la traducción es mía).

señalado varias veces, el mismo relato sobre el bautismo de Jesús establece una “con-fusión” de significados que posteriormente permitirá hablar de Jesús a través de la figura de Juan en otros textos clave del evangelio de Marcos (véase 6,14-29; 8,28).

Aun más importante que lo dicho hasta ahora es el papel que juega el relato sobre el bautismo de Jesús en el evangelio de Marcos como primera piedra de la estructura arquitectónica de la obra. Este relato es la primera de tres escenas –las únicas que hay– de pleno y claro reconocimiento de la identidad de Jesús, que son: i) el bautismo de Jesús en 1,9-11; ii) la transfiguración de Jesús en 9,2-8; y iii) la muerte de Jesús en 15,36-39. Estas tres escenas son textos paralelos, y juntos representan el comienzo, el punto medio y el final del evangelio de Marcos. Solamente en estos tres textos se afirma la identidad básica de Jesús sin complejos²³. Por el contrario, como es comúnmente admitido, el típico discurso cristológico del evangelio de Marcos insiste en quitarle a cada título mesiánico u honorífico referido a Jesús su sentido más común y corriente²⁴.

Para el argumento de este artículo, lo que todavía tiene que profundizarse es la estrecha relación que existe entre la primera escena del bautismo de Jesús en 1,9-11 y la tercera que trata de la muerte de Jesús en 15,37-39. D. Ulansey, retomando un argumento de S. Motyer, establece una serie de motivos coincidentes entre el relato de Marcos del bautismo (1, 9-11) y el de la muerte de Jesús (15,36-39): la declaración como Hijo de Dios (voz de Dios y el centurión); algo que desciende o cae (el Espíritu y el velo rasgado del Templo); la figura de Elías (Juan Bautista y la llamada a Elías) y el Espíritu (desciende en el bautismo y Jesús expira en su muerte)²⁵.

²³ La misma afirmación se hace en Mc 3,11 y también, más o menos, en 5,7, pero en ambos casos es puesta en boca de demonio, lo cual necesariamente le da algo de ambigüedad al pronunciamiento. Asimismo, no me parece tan ambigua la afirmación del centurión en 15,39. El problema, para muchos intérpretes, ha sido que esta afirmación no concuerda con la teología cristiana posterior, es decir los credos ecuménicos ortodoxos.

²⁴ Lugar común entre los estudiosos ahora es entender el segundo texto de Mc 9,2-8, que trata de la transfiguración de Jesús, como tipo adelantado o anticipo del final del evangelio, un modo de contar anticipadamente el destino de Jesús, que, de lo contrario, queda indefinido en su último texto (16,1-8).

²⁵ Véase: D. Ulansey, “The Heavenly Veil Torn: Mark’s Cosmic Inclusio”, *Journal of Biblical Literature* 110 (1991) 123-125, 123; además, S. Motyer, “The Rending of the Veil: A Markan Pentecost”, *New Testament Studies* 33 (1987) 155-157; H. M. Jackson, “The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross”, *New Testament Studies* 33 (1987) 16-37, 27.

En base a la descripción que hace Josefo (*Bellum judaicum* 5.5.4.212-214) del velo exterior del templo en Jerusalén, según la cual este velo presentaba “un panorama de todos los cielos”, Ulansey concluye que los lectores de Marcos que hubieran conocido el Templo o hubiesen oído esta descripción habrían recordado la descripción marquiana de los cielos abiertos en el bautismo²⁶.

En otras palabras, la descripción de la crucifixión de Jesús en el evangelio de Marcos recuerda el relato sobre su bautismo. Es decir, el sentido de su muerte se da a conocer retomando lo que se había hecho evidente al comienzo de la historia.

Y lo mismo a revés. El sentido preciso del comienzo del evangelio de Marcos depende de su final. El relato sobre el bautismo de Jesús en 1,9-11 –y particularmente si es que, según Ulansey, este relato es la primera parte de una inclusión simbólica– no sería sino un modo de anunciar de antemano la muerte de Jesús en 15,36-39. Anticipa en forma simbólica el sufrimiento que ha de venir.

Por eso me parece que el relato sobre el bautismo de Jesús en el evangelio de Marcos (1,9-11) debe ser interpretado como variante del antiguo esquema de una muerte noble²⁷. Puede que la variante haya sido la de un mártir inocente o justo (siervo) sufriente²⁸. De todas maneras, discrepo de aquella lectura bastante típica entre los estudiosos, que presupone que el relato sobre el bautismo de Jesús en el evangelio de Marcos habría tenido como trasfondo un hecho histórico, cuya memoria fue reelaborada en la tradición cristiana primitiva y/o eventualmente por el evangelista. Esta reelaboración se vería especialmente en la celestial aclamación de Jesús como hijo de Dios al final del relato (1,11). El problema principal de esta interpretación reside, simplemente, en su ignorancia de todos los demás aspectos, también de los literarios, del mismo texto (1,9-10) que concuerdan perfectamente con el discurso teológico en este último versículo (1,11).

²⁶ Véase Ulansey, “Heavenly Veil Torn ...”, 125.

²⁷ Sobre este esquema, véase: D. Seeley, *The Noble Death: Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*, Sheffield 1990; A. J. Droge-J. D. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco 1992.

²⁸ Cf. Philip F. Esler, “La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica”, en: Bernabé y Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo ...*, 171-192.

Aparte del tema de la historicidad –la cual, de nuevo, es poco probable– del bautismo de Jesús por Juan según el relato del evangelio de Marcos, los estudiosos se han fijado en el sentido de la comparación del Espíritu con una paloma en 1,10 y en los textos bíblicos citados por la voz celestial en 1,11. También se han fijado –aunque sea menos– en el significado de la descripción de los cielos como “rasgados” (1,10, σχιζομένους) –típicamente para reafirmar la imaginación apocalíptica del evangelista– y en el problema de crítica textual que presenta ese versículo (1,10). El problema de crítica textual es: si el Espíritu como paloma bajó εἰς αὐτόν ο ἔπ' αὐτόν.

El significado de cualquiera de estos elementos podría ser, por supuesto, uno u otro. La historia de la investigación comprueba la verdad de la afirmación. No obstante, no se ha indagado, que yo sepa, en la misma historia de la investigación sobre el significado de ese conjunto de elementos que se presenta en el relato del bautismo de Jesús en el evangelio de Marcos (1,9-11). No se ha prestado atención a la coincidencia, o sea, a la coherencia que existe entre el hecho de rasgarse los cielos al salir Jesús del río Jordán, el descenso del Espíritu como paloma, y la voz que habla desde los cielos anunciando su *status* divino como hijo de Dios. Pero es precisamente ese conjunto de elementos (o sus equivalentes) lo que encontramos en otros textos antiguos que nos dan a conocer el acontecimiento de una muerte noble.

Por ejemplo, Luciano de Samosata, llegando al final de su presentación de la muerte de Peregrino, incluye lo que podríamos llamar una perspectiva popular, o las expectativas, más típicas, relacionadas con este acontecimiento. Es obvio que el mismo Luciano no comparte estas creencias, al menos referidas a la figura de Peregrino, a quien desprecia. Una vez que Peregrino se había inmolado, Luciano escribe:

A mi regreso iba meditando para mis adentros y considerando qué cosa es la gloria... Me encontré luego a muchas personas que salían para verlo con sus propios ojos, pues esperaban hallarlo vivo todavía... A la mayoría de ellos los hacía retroceder diciéndoles que ya todo había concluido, excepto aquellos que no era eso lo que deseaban, sino contemplar personalmente el lugar y recoger alguna reliquia suya. Enorme fue mi trabajo entonces, amigo mío, contestando a todas sus preguntas y a alguna petición de detalles exactos y concretos. Si veía a alguno con el rostro risueño, él informaba del suceso de un modo conciso, como a ti, pero a los papanatas y a los que, con solo oírlo, se quedaban boquiabiertos, yo añadía de mi propia cosecha algún detalle espectacular; que cuando la hoguera estuvo encendida, lanzose a ella Proteo y, primero, se

produjo un temblor de tierra acompañado de gemidos y que luego, de en medio de las llamas, había surgido un buitre que se había dirigido volando hacia el cielo, diciendo, con voz humana y en tono muy alto: “Abandoné la tierra, me voy al Olimpo”. Quedaban entonces estupefactos, caían de rodillas llenos de temor y me preguntaban si el buitre se había dirigido hacia el este o hacia el oeste, y yo les contestaba lo primero que se me ocurría²⁹.

Nótese que en este relato sobre la muerte de Peregrino, tal como nos la cuenta Luciano, encontramos el mismo conjunto de elementos narrativos –los cuales no son idénticos, sino bastante parecidos– que en el relato marquiano sobre el bautismo de Jesús. Estos elementos son:

1. la aparición de un ave-buitre/paloma
2. que vuela hacia/desde los cielos, donde
3. una voz fuerte aclama
4. la apoteosis del héroe: “Me voy al Olimpo”; “Tú eres mi hijo amado”

Obviamente el evangelio de Marcos no describe el bautismo de Jesús de esta manera y por la misma razón que Luciano de Samosata relata la muerte de Peregrino. No obstante, el evangelio de Marcos, al igual que Luciano, emplea en su relato sobre el bautismo de Jesús el mismo conjunto de símbolos, los cuales habrían sido, a nivel popular, un modo de contar el acontecimiento de una muerte noble. El evangelista retomó estos elementos dentro de su prólogo como parte de su introducción al *mito* siguiente que es su “*euangelion* de Jesucristo hijo de Dios” (1,1). En esta obra subraya con el nombre del Hijo del hombre –la otra cara de la misma moneda cristológica en el evangelio de Marcos– el destino, inevitable y desgraciado, de su principal protagonista.

El relato sobre el bautismo de Jesús es el momento, bastante paradójico, al comienzo del evangelio de Marcos, que tiene como contrapunto el hecho de su muerte, que pone un final ambiguo. Por un lado, el bautismo de Jesús parece ser la gran entrada a una vida como “hijo de Dios.” Por el otro, sin embargo, el modo de contar esta historia da a entender que no es sino el primer paso de un camino en el que ya está muerto de antemano.

²⁹ Véase: Luciano de Samosata, *Sobre la muerte de Peregrino* 38-39 en: Luciano, *Obras* II, Barcelona 1966, 145-146.

Otro ejemplo de lo mismo será el relato sobre el Martirio de Policarpo.

Al entrar Policarpo en el estadio, le llegó una voz del cielo; “Sé fuerte, Policarpo, y pórtate como un hombre”. Nadie vio al que lo dijo, pero la voz la oyeron algunos de los nuestros que estaban presentes³⁰.

Después, cuando Policarpo había dicho su último amén, pero el fuego no podía comerse el cuerpo del mártir:

... mandaron que se acercase el verdugo para clavarle la daga. Cuando hizo esto, salió una paloma y tal cantidad de sangre que apagó el fuego, y toda la turba quedó admirada de que fuese tan grande la diferencia entre los infieles y los elegidos³¹.

En este relato, la salida de una paloma del cuerpo de Policarpo –en contraste con el evangelio de Marcos (1,10), donde entra en el cuerpo de Jesús después de bautizado– no está acompañada de una voz desde los cielos³². Dicha voz, sin embargo, ya se había pronunciado al entrar Policarpo en el estadio. Está claro, además, que la misma voz que a Policarpo le saluda al inicio de su triunfante agonía, se contrapone –en una especie de equilibrio– a la paloma que sale finalmente, marcando el último momento de su eficaz testimonio. Este testimonio trata tanto de la verdad de Cristo como del status de Policarpo como ‘uno de los escogidos’. Aunque el segundo tema sea, tal vez, el más importante para el autor del texto, a juzgar por lo que dice después:

Uno de éstos ha sido el mártir Policarpo, digno de la mayor admiración, que, en nuestros días, fue un maestro apostólico y profético, obispo de la Iglesia católica en Esmirna. Pues toda palabra que ha salido de su boca se cumplió o se cumplirá.

Pero el Adversario, envidioso y perverso, el rival del pueblo de los justos, al ver la grandeza de su martirio, la irreprochable conducta desde el comienzo, y que había alcanzado la corona de la incorruptibilidad y recibido un galardón indiscutible, se las ingenió para que no pudiésemos coger su cadáver, a pesar de que muchos

³⁰ Véase: *Martirio de Policarpo* IX, 1 (Fuentes Patrísticas 1, p. 257).

³¹ Véase: *Martirio de Policarpo* XVI, 1 (Fuentes Patrísticas 1, pp. 265-267).

³² La frase “salió una paloma” se encuentra en todos los antiguos manuscritos del texto en griego, pero no en la versión de Eusebio, y por eso algunos creen que no formaba parte del texto original.

deseaban hacerlo y unirse a su santa carne. Así pues, sedujo a Nicetas, padre de Herodes y hermano de Alce, para que pidiese al gobernador que no concediese su cuerpo. “No sea –dijo– que abandonen al crucificado y comiencen a adorar a éste”³³.

Aquí se presenta a Policarpo como, efectivamente, otro hijo de Dios, de cuyo cuerpo mortal salió una paloma, a quien (junto a otros) una voz celestial le había hablado al inicio de su última prueba. Otra vez se da el mismo conjunto de elementos narrativos que habíamos subrayado como constitutivos del relato sobre el bautismo de Jesús en Marcos (1,10-11).

Un tercer ejemplo, aunque no tenga el mismo peso comparativo, es la anécdota que cuenta el historiador romano Suetonio acerca del signo que supuestamente se había dado como presagio de la muerte del imperador Augusto:

Cuando cerraba el lustró en el campo de Marte, ante innumerable multitud, un águila voló muchas veces en derredor suyo (“aguila eum saepius circumuolauit”), y dirigiéndose en seguida al frontispicio de un templo inmediato, donde estaba grabado el nombre de Agripa, se paró sobre la primera letra. En virtud de aquel presagio, Augusto encargó a Tiberio, colega suyo, que hiciese los votos acostumbrados para el lustró siguiente, aunque él mismo los había preparado ya y escrito en sus tablillas, no queriendo pronunciar votos que no había de ver realizados³⁴.

El vuelo del ave –un águila– sobre la cabeza de Augusto (*eum saepius circumuolauit*) es aquí heraldo del destino inminente, tanto mortal como inmortal, del emperador. Mortal, porque Agripa, sobre la primera letra de cuyo nombre el águila se había parado, coincidiendo ésta con la primera letra del nombre del emperador Augusto, ya estaba muerto. Inmortal, porque el lugar donde este presagio se realizó, era un templo. En el presente caso, no se escucha ninguna voz celestial, aunque es interesante el hecho de que haya el pronunciamiento de unos votos tradicionales desde un lugar sagrado.

³³ Véase: *Martirio de Policarpo* XVI, 2 –XVII, 2 (Fuentes Patrísticas 1, p. 267).

³⁴ Véase: Suetonio, *La vida de los doce césares. Augusto* 97, 2 (Biblioteca Clásica Gredos 167, p. 362).

EL RELATO SOBRE LA PRUEBA DE JESÚS (1,12-13)

No es novedad notar que el siguiente relato en el prólogo del evangelio de Marcos sobre la prueba de Jesús (1,12-13) no es el mismo que el de las llamadas tres tentaciones de Jesús en los otros dos evangelios sinópticos (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13), o sea, en el documento Q (4,1-13). Lo que menos se reconoce es cómo, a diferencia de lo que suele pasar en la historia de investigación, la típica lectura del relato sobre la prueba de Jesús en el evangelio de Marcos queda muy influenciada por el relato de las tres tentaciones de Jesús en los evangelios de Mateo y Lucas. Este último obviamente ha sido el texto más llamativo para los estudiosos. La gran mayoría de los comentarios sobre la prueba de Jesús tratan del sentido que habría tenido su disputa con el diablo acerca del pan, el apoyo divino y cómo no hay que probar a Dios y/o el poder imperial. Son relativamente pocos los estudiosos que han intentado explicar el sentido del otro relato, tal como se encuentra, en el evangelio de Marcos³⁵.

Técnicamente el relato sobre las tres tentaciones de Jesús sería otro texto “compartido” entre el documento Q (4,1-13) y el evangelio de Marcos (1,12-13), pues los distintos textos tratarían el mismo tema –que Jesús fue probado– y, además, en ambos casos como parte de la introducción a la obra. No obstante, lo que estas dos ‘versiones’ de la prueba de Jesús tienen en común es realmente poco. Sólo se comparte el hecho de la marcha de Jesús al desierto, una referencia a cuarenta días, y el ser probado por un ser maligno, es decir, no divino. Y ya se nota lo diferentes que son los dos relatos.

En el documento Q, Jesús está “guiado” (Mt 4,1: ἀνήχθη; Lc 4,1: ἀνήχθη) por el espíritu hacia el desierto, mientras que en el evangelio de Marcos el espíritu que Jesús acaba de recibir por medio de su bautismo, lo “arroja” (ἐκβάλλει) a ese lugar. En Marcos no es “el diablo” sino “Satanás”, quien pone a prueba a Jesús. Y mientras que en Q durante los cuarenta días que Jesús estuvo en el desierto, se pone de relieve el hecho de que no comió nada (Lc 4,2), o sea, el haber ayunado (Mt 4,2) como contexto para la primera tentación que trata

³⁵ Véase: A. Feuillet, “L’épisode de la Tentation d’après l’Évangile selon s. Marc (1,12-13)”, *Estudios Bíblicos* 19 (1960) 49-73; H.-G. Leder, “Sündenfallerzählung und Versuchungsgeschichte: Zur Interpretation von Mk 1,12f.”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 54 (1963) 188-216; E. Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology*, Cambridge 1965; P. Pokorný, “The Temptation Stories and their Intention”, *New Testament Studies* 20 (1973/1974) 115-127.

del pan de cada día, en Marcos (1,13) sólo se dice que “estuvo en el desierto cuarenta días probado por Satanás”, como si lo importante no fuera el contenido de la prueba sino el haberla superado. En cambio, en Q es como si no pasara nada de interés durante los cuarenta días en el desierto, sino sólo al llegar al final de ese período preparativo, cuando se asoma el diablo y empieza a interpelar a Jesús³⁶.

En el documento Q la prueba triple de Jesús es, básicamente, un debate escolástico, en el cual los dos protagonistas se pelean intercambiando citas de la Escritura, batiéndose en un duelo de esgrima bíblico. Solamente la primera tentación se realiza a partir de una realidad concreta –el hambre que, según el texto de Q, Jesús finalmente habría sentido al cumplirse los cuarenta días en el desierto (Mt 4,2: ὑστερον ἐπέινασεν; Lc 4,2: καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπέινασεν)– sin que haya cita bíblica de por medio. No obstante, por muy importante que fuese ese detalle, no determina la naturaleza del debate que enseguida empieza a suscitarse, pues Jesús le contesta al diablo refiriéndose a un texto de Deuteronomio (8,3 LXX) y a partir de ahí se vuelve una mazmorra literaria. Las dos escenas que suceden a continuación, en las cuales el diablo le muestra a Jesús todos los reinos del mundo (Mt 4,8; Lc 4,5) y lo lleva a Jerusalén, poniéndolo en un rincón del templo (Mt 4,5; Lc 4,9: ἐπὶ τὸ περὺγιον τοῦ ἱεροῦ), son un pretexto para seguir peleándose de la misma manera, es decir, al estilo bíblico de la segunda parte de la primera tentación³⁷.

El relato sobre las tres tentaciones de Jesús –tanto en el documento Q como en los dos evangelios de Mateo y Lucas– ha sido objeto, como ya mencionamos, de bastantes comentarios de los estudiosos. En este comentario se reflejan todas las tendencias de la ciencia bíblica con respecto a la tradición sinóptica³⁸.

³⁶ En este sentido, el texto de Lucas (4,1-2) está menos claro que el de Mateo (4,1-3), por ser más confuso en su forma de poner en escena las tres tentaciones de Jesús, porque Lucas ha intentado combinar –o más bien ha combinado torpemente– los dos textos de Marcos y Q.

³⁷ No digo, de nuevo, que las tres escenas no sean significativas. Los temas –¡las vivencias!– del hambre, el poder religioso y político obviamente no son retomados por casualidad. No obstante, el discurso del relato sobre las tres tentaciones de Jesús en Q no profundiza estos temas a nivel del diario vivir, como en otros textos del mismo documento, sino que los asume y así los cambia en otro tipo de debate, que me parece ser exegético por excelencia.

³⁸ Sobre Q 4,1-13, véase: P. Hoffmann, “Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle,” en: *Tradition und Situation: Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien*, Münster 1995, 193-207 (orig.

Por su evidente particularidad, a veces se ha negado que el relato sobre las tres tentaciones de Jesús integrara el documento Q³⁹. Más aún, la particularidad del texto ha servido para sustentar la tesis de varias etapas en el desarrollo de este escrito, de las cuales la integración del relato sobre las tres tentaciones de Jesús formaría (la mayor) parte de la última (tercera) etapa de su composición literaria⁴⁰. No es, pues, un texto típico del discurso del documento Q.

Asimismo, el relato sobre las tres tentaciones de Jesús sirve muy bien para introducir –a modo de síntesis adelantada, o sea, como reflexión secundaria– no pocos aspectos importantes del documento Q, los cuales se desenvuelven después a lo largo del escrito. No obstante, su papel de prólogo al discurso de Q se realiza y reconoce por el marcado contraste con el que predomina en el texto. El relato sobre las tres tentaciones de Jesús sería como un anticuerpo retórico en el documento Q, el que ayudaría a funcionar el discurso básico de este escrito, siempre y cuando no se confundiera con el sustento fundamental del órgano.

En resumidas cuentas, Jesús es presentado en el relato de Q (4,1-13) como reconocido maestro de sabiduría divina en la tradición de Israel. Maneja muy bien las Sagradas Escrituras de este pueblo y no se deja llevar por los desvíos más comunes y corrientes de su historia. Sabe sobreponerse a los engaños que siempre habían provocado el hambre, el peligro y el sentirse vulnerable. El enfrentamiento con el diablo es una forma de decir (o vivir) el encuentro con

pub. 1969); Pokorný, "Temptation Stories"; H. Mahnke, *Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien*, (BBET 9), Frankfurt 1978; D. Zeller, "Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle", *Trier Theologische Zeitschrift* 89 (1980) 61-73; Kloppenborg, *Formation of Q*, 246-262; G. Theissen, "The Frame of the Sayings Source: The Temptation of Jesus and the Self-Apotheosis of Gaius Caligula", en: *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Minneapolis 1991, 206-221; C. M. Tuckett, "The Temptation Narrative in Q", en: F. Van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck I*, (BETL 100) Leuven 1992, 479-507; K. Paffenroth, "The Testing of the Sage: 1 Kings 10:1-13 and Q 4:1-13 (Lk 4:1-13)", *Expository Times* 107 (1996) 142-143; T. Hieke, "Schriftgelehrsamkeit in der Logienquelle: Die alttestamentlichen Zitate in der Versuchungsgeschichte Q 4,1-13", en: J. M. Asgeirsson (ed.), *From Quest to Q: Festschrift James M. Robinson*, Leuven 2000, 43-72.

³⁹ Por ejemplo, véase: D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969, 56; Kloppenborg, *Q Parallels*, 20.

⁴⁰ Casi es el único texto que tendría esta etapa, y ciertamente el más representativo. Véase: Kloppenborg, *Formation of Q*, 246-262; J. S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh 2000, 152-153.

el máximo maligno (o sea, el mal). En este caso quiere decir también haberlo superado, lo cual introduce adecuadamente la frecuente afirmación del documento Q sobre el valor superior de la enseñanza de Jesús.

Con el nombre de Jesús se daría a conocer en la enseñanza del documento Q una sabiduría extraordinaria, es decir, supra-cotidiana, fundada sobre piedra y capaz de resistir cualquier derrumbe (Q 6,48); algo desconocido –antes escondido– hasta ahora para los sabios y otros entendidos de este mundo, pero revelado para los que integran el círculo de adeptos del que habla aquí (Q 10,21-22); algo mayor que la sabiduría de Salomón (Q 11,31), algo mayor que el anuncio de Jonás (Q 11,32).

En el contexto literario del documento Q lo novedoso del relato sobre las tres tentaciones de Jesús es el aspecto exegético⁴¹. Ni siquiera en las polémicas contra los fariseos en el documento Q (11,39-52) se encuentra esta preocupación bíblica o la misma habilidad de manejo de las escrituras judías⁴². Si no fuera por el relato sobre las tres tentaciones en Q 4,1-13, no habría por qué imaginarse a Jesús en este documento como muy preocupado o dotado de sabiduría bíblica. No sería un maestro de la ley, sino más bien docente de la vida cotidiana⁴³. Sólo el relato sobre las tres tentaciones de Jesús pone de relieve este otro matiz: Jesús también sabía y además optaba por defenderse ante el diablo como buen exegeta. Quizá, por eso, haya sido el relato que más le ha llamado la atención a los lectores profesionales de la Biblia.

En cambio, el relato sobre la prueba de Jesús en el evangelio de Marcos (1,12-13) no tiene nada que ver con un debate exegético. Jesús no dice ni palabra, y menos aún cita textos bíblicos. Más bien lleva su prueba en forma muda y mundana, por decirlo así.

El relato sobre la prueba de Jesús en el evangelio de Marcos (1,12-13) tiene cuatro elementos, que pueden dividirse en al menos tres pasos narrativos distintos, que son: i) la expulsión de Jesús por el Espíritu al desierto, ii) estar en el desierto cuarenta días probado por Satanás, y iii) el estar con las bestias salvajes y atendido por los

⁴¹ Cf. Vaage, "Jewish Scripture, Q and the Historical Jesus ...", 482.

⁴² Sobre Q 11,39-52, véase: Vaage, *Galilean Upstarts ...*, 66-86.

⁴³ Véase: J. S. Kloppenborg, "Nomos and Ethos in Q", en: J. E. Goehring - J. T. Sanders - C.W. Hedrick (eds.), *Gospel Origins and Christian Beginnings: In Honor of James M. Robinson*, Sonoma 1990, 35-48. Cf. C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*, Peabody 1996, 404-424.

ángeles (si estar con las bestias salvajes no es el tercer paso, y estar atendido por los ángeles otro cuarto). El tercer paso (y el cuarto) es el resultado, o la muestra, de haber llevado con éxito la prueba que se resume como segundo paso.

De nuevo, lo importante para el evangelio de Marcos no es lo que había pasado con Jesús durante los cuarenta días de su prueba en el desierto, porque el evangelista no le da ningún contenido concreto a esta fase del relato (salvo, quizá, por el hecho de que estuvo en un lugar “desierto”, y que el número de días era “cuarenta”, y que el título del otro protagonista era “Satanás,” aunque todos estos aspectos son bastante estereotipados y son simplemente un modo de decir que había sido una prueba verdadera). Lo que importa para el evangelista es subrayar, con la mayor brevedad posible, que Jesús, después de haber nacido como hijo de Dios en su bautismo por Juan, pasó por todo lo necesario para comprobar el mismo título de Hijo de Dios que le había sido otorgado⁴⁴. Llevó con rigor y valor el examen obligatorio de cualquier chamán de renombre⁴⁵.

Con esta afirmación no pretendo abarcar aquí todo lo que sería la visión cristológica del evangelio de Marcos. Obviamente este tema es más complicado que el mero hecho de decir que Jesús fue una especie de chamán para el evangelista, lo cual sería un modo antropológico de decir que es milagrero, exorcista, curandero, *medicine-man*, sabio extraordinario. La visión cristológica del evangelio de Marcos no consiste meramente en reunir en un paquete todos los títulos usados –lo cual valdría, más bien, para el evangelio de Mateo– sino en algo más complejo, porque Marcos le quita el sentido común y corriente a muchos términos del lenguaje tradicional (como, por ejemplo, el ser “Hijo de David” o “Hijo del hombre”) y, además, combina, como dos caras de la misma moneda, lo que a primera vista serían afirmaciones contradictorias (como, por ejemplo, que Jesús es Hijo de Dios que tiene que sufrir una muerte de desgracia o que es exorcista capaz de sacar a toda clase de demonio y sanar a cualquier enfermo sin poder salvarse a si mismo).

La respuesta que da el mismo evangelio de Marcos a las preguntas que Jesús hace a los discípulos en el camino hacia Cesarea de Filipo –“¿Quién dice la gente que soy?” (8,27); “¿Quién decis vosotros

⁴⁴ Cf. Robinson, “Marcan Introduction ...”, 75-76.

⁴⁵ Cf. E. Miquel Pericás, “Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús”, en: Bernabé - Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo* ..., 143-170, p. 152, n. 24.

que soy?– resulta bastante ambigua. Esta falta de claridad, o sencillez, por parte del evangelista podría deberse al hecho de que su propuesta sea realmente sofisticada, teológicamente hablando. O bien podría ser que el mismo tema cristológico como tal sea blanco de su crítica, parte de la preocupación a la cual pretendía dar respuesta con su obra. De todos modos, seguir con esta cuestión sobrepasaría los límites del presente artículo.

Lo que busco subrayar aquí es simplemente cómo el relato sobre la prueba de Jesús en el evangelio de Marcos (1,12-13) crea una imagen de su persona, por un lado, bastante convencional, al menos desde el punto de vista antropológico (aunque sea una visión a veces muy problemática para la teología cristiana posterior), mientras que, por otro lado, esta imagen tiene bastante coherencia con la siguiente descripción de Jesús como taumaturgo en la primera mitad del evangelio de Marcos.

En este sentido, llamar ‘chamán’ a Jesús es un modo de relacionar más estrechamente el relato de la prueba en Marcos 1,12-13 con el quehacer milagroso que pronto lo definirá (hasta la confesión de Pedro y el primer anuncio de la pasión de Jesús en 8,27-33). Para hacer creíble (o verosímil) la cadena de milagros que casi de una vez Jesús empieza a realizar en el evangelio de Marcos, el evangelista constata por medio de su relato breve sobre la prueba de Jesús al final del prólogo (1,12-13), el hecho de que ya estaba probado para hacer cualquier maravilla, al igual que el profeta Elías y otros chamanes destacados de la tradición de Israel.

Dicho esto, quedaría por explicar el aspecto más peculiar del relato sobre la prueba de Jesús en Marcos, es decir, lo dicho en las dos últimas frases del texto: “Y estaba con las bestias salvajes, y los ángeles lo atendían” (1,13). Estas dos afirmaciones se encuentran únicamente en este evangelio. Obviamente subrayan el resultado exitoso de la prueba. Asimismo, su sentido preciso se mantiene oscuro, al menos para la ciencia bíblica moderna⁴⁶.

⁴⁶ Cf. U. Holzmeister, “Jesus lebte mit den wilden Tieren Marc. 1,13”, en: *Vom Wort des Lebens*, Skanderborg 1951, 85-92; W.A. Schulze, “Der Heilige und die wilden Tiere: Zur Exegese von Mc 1,13b”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 46 (1955) 280-283; E. Fascher, “Jesus und die Tiere”, *TLZ* 90 (1965) 561-570; E. Grässer, “KAI HN META TQN ΘΗΠΙQN (Mk 1,13b): Ansätze einer theologischen Tierschutzethik”, en: W. Schrage (ed.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments*, Berlin 1986, 144-157; R. Bauckham, “Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13): A Christological Image for an Ecological Age”, en: J. B. Green -

De lo que no cabe duda es de su escasa historicidad. Las dos frases no describen ni el quehacer zoológico ni el círculo de amigos que habría tenido Jesús después de ser bautizado por Juan, sino que son otro modo de calificar a Jesús como alguien especial o singular –tipo Adán, Moisés, Elías– en el evangelio de Marcos⁴⁷. A diferencia de los demás textos que integran el prólogo, no encuentran estas imágenes de Jesús eco obvio en el resto de la obra. Por eso la primera afirmación, que “estaba con las bestias salvajes”, a veces ha sido interpretada como simplemente una descripción ‘natural’ complementaria con la noticia sobre la estancia de Jesús en el desierto. Sin embargo, esto no se compagina en absoluto con la segunda afirmación paralela (“los ángeles lo atendían”). Lo dejamos, pues, como otra perplejidad, de las cuales está lleno el evangelio de Marcos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La investigación realizada en este artículo nos lleva a la siguiente conclusión: el prólogo del evangelio biográfico de Marcos (1,1-15) no tiene trasfondo histórico. Nos da a conocer únicamente los esquemas ideológicos –o sea, teológicos– del evangelista. No hay por qué imaginarse otro contenido que no fuese su invención literaria, pues el prólogo funciona demasiado bien como introducción al relato siguiente. El prólogo es el lugar donde se crea una imagen de Juan como el que bautizaba por excelencia, incluso a Jesús, al estilo de Elías; y Jesús es presentado por primera vez en el relato sobre su bautismo como paradójico Hijo de Dios: adoptado, aprobado y ahora apto para morir.

Metodológicamente, pues, no sería válido, desde mi punto de vista, leer cualquiera de estos primeros versículos del evangelio de Marcos como si recordaran un hecho histórico. Obviamente discrepo aquí con una costumbre todavía bastante arraigada en la ciencia bíblica moderna. Pero no veo remedio ni evasión posible. El comienzo del evangelio de Marcos nos da a conocer sólo el comienzo de esta obra literaria, es decir: cómo se empezó a crear memoria social nombre de Jesús en forma de *euaggelion*. No nos

M. Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids 1994, 3-21.

⁴⁷ Cf. J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus I*, Köln 1978, p. 58.

dice nada sobre los primeros pasos que habría dado el Jesús histórico en los inicios de su vida pública. El evangelio de Marcos empieza tal como debe comenzar una biografía antigua, pero no es un comienzo histórico.

LEIF E. VAAGE

Universidad de Toronto (Canadá)

RESUMEN

Este artículo es un estudio de los tres textos principales que integran el prólogo al evangelio de Marcos (1,1-15). Estos textos son los que tratan de la figura de Juan que bautizaba en 1,2-8, el relato sobre el bautismo de Jesús en 1,9-11, y el relato sobre la prueba de Jesús en 1,12-13. En los tres casos, el artículo busca mostrar que el contenido de estos textos no tiene nada que ver con memoria histórica y todo que ver con ser una introducción literaria al relato mítico que se presenta a continuación como “El evangelio de Jesucristo Hijo de Dios” (1,1).

SUMMARY

This article discusses the three main texts that together make up the prologue to the Gospel of Mark (1:1-15). These are: the presentation of John who was baptizing in 1:2-8, the story about the baptism of Jesus in 1:9-11, and the story about the testing of Jesus in 1:12-13. In all three instances, the article seeks to demonstrate that the content of these texts has nothing to do with historical memory and everything to do with being a literary introduction to the mythos that follows as “the gospel of Jesus Christ Son of God” (1:1).