

## INDICIOS DE UNA TRADICIÓN POPULAR SOBRE JESÚS EN EL EVANGELIO DE MARCOS\*

### 1. LA TRADICIÓN POPULAR DE LOS MILAGROS

El evangelio de Marcos ha conservado diversas tradiciones sobre Jesús que fueron transmitidas en Palestina por sus discípulos y seguidores durante los años posteriores a su muerte. Los relatos de milagro, que formaban parte de dichas tradiciones pre-marquianas, tienen una especial relevancia en este evangelio, no sólo porque constituyen una quinta parte del mismo, sino por el papel que desempeñan en su trama narrativa<sup>1</sup>.

Bultmann elaboró un exhaustivo catálogo de las historias de milagro e identificó los elementos que los diferenciaban formalmente de otras tradiciones narrativas (relato de la pasión o apotegmas biográficos) y discursivas (dichos, parábolas y apotegmas). A partir del análisis de estos rasgos literarios, formuló una hipótesis acerca de la evolución de esta tradición y trató de identificar el contexto vital en el que se habría formado. Según él, aunque las comu-

\* Quiero expresar mi gratitud a la Universidad Pontificia de Salamanca y al Emmanuel College de la Victoria University (Toronto, Canadá) por haberme facilitado las condiciones necesarias para realizar la investigación reflejada en este trabajo. También quiero agradecer al Prof. Leif E. Vaage su generosa disposición para discutir este artículo y las inquietudes que hay detrás de él.

<sup>1</sup> El evangelio de Marcos refiere diecinueve milagros (Mc 1,23-27. 29-31. 40-44; 2,1-12; 3,1-6; 4,35-43; 5,1-20; 5,31-34 [2]; 5,22-43; 6,34-44. 45-52; 7,24-30. 31-37; 8,1-10. 22-26; 9,20; 10,46-52; 11,12-14. 20-21). Dos de ellos (Mc 3,1-6 y 7,24-30) no son propiamente relatos de milagro, sino que el milagro forma parte de un apotegma. La mayoría de estos relatos se encuentra en la primera parte del evangelio (Mc 1,14-8,30).

nidades palestinas tuvieron noticia de los milagros de Jesús, la tradición sobre ellos se desarrolló, sobre todo, en ambientes helenísticos, en los que se relacionaba a Jesús con la figura del hombre divino (*theios aner*)<sup>2</sup>.

Esta localización social de los relatos de milagro propuesta por Bultmann ha sido muy influyente. Sin embargo, un análisis detallado de los testimonios literarios cuestiona sus dos afirmaciones básicas. La primera de ellas, que sitúa el desarrollo de la tradición de los milagros en contexto helenístico es difícil de sostener cuando se observa que casi todos los relatos se encuentran en los evangelios de Marcos y de Juan. Los evangelios de Mateo y de Lucas, que dependen de Marcos, no sólo no añaden prácticamente ningún relato nuevo a los ya incorporados por este evangelista, sino que prescinden de algunos de ellos<sup>3</sup>. En los escritos cristianos de las siguientes generaciones, aunque los milagros son considerados una parte importante del ministerio de Jesús, son poquísimos los que se añaden a los que ya están en Marcos o en Juan<sup>4</sup>, aunque los escritos apócrifos posteriores incorporan nuevos milagros atribuidos al Jesús niño y a los apóstoles<sup>5</sup>. De estas observaciones pueden dedu-

<sup>2</sup> R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme 2000) pp. 284-295 aduce como prueba una amplia lista de relatos helenísticos de milagro, así como el contraste con Q, una composición netamente palestina que no contiene relatos de milagro.

<sup>3</sup> El único relato de milagro que añaden es el de la revivificación del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17) y tal vez el relato de la pesca milagrosa (Lc 5,1-11), que en su origen era, probablemente, un relato pascual. Los demás no son propiamente relatos de milagro, sino apotegmas en los que se hace referencia a un milagro de Jesús (Q 7,1-10; 11,14; Mt 17,24-27; Lc 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19). Por el contrario, Lucas suprime algunos de los relatos de Marcos (Mc 6,45-56: la tempestad calmada; Mc 7,24-30: la hija de la mujer sirofenicia; Mc 7,31-37: la curación del sordomudo; Mc 8,1-10: la segunda multiplicación de los panes; Mc 8,22-26: la curación del ciego de Betsaida).

<sup>4</sup> IRENEO, *Adv Haer* 2,31,2 menciona los milagros entre los elementos constitutivos del ministerio de Jesús y, según una tradición recogida por Eusebio (*Hist Ecl* 5,20,6), Policarpo oyó a Juan hablar de las enseñanzas y los milagros de Jesús. En los escritos del siglo II, P. Achtemeier identifica sólo tres relatos nuevos atribuidos a Jesús adulto en los evangelios apócrifos: P. J. ACHTEMEIER, "Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament", in: E. SHUSSLER FIORENZA, (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame: Univ of Notre Dame 1976) 149-186, pp. 161-162 (n. 100). A ellos habría que añadir el que se narra en el Papiro Egerton 2 fragmento 2, verso: T. C. SKEAT and H. I. BELL, *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri* (London: Trustees of the British Museum 1935).

<sup>5</sup> Los milagros atribuidos al Jesús niño se encuentran en los evangelios de la infancia, sobre todo en el Evangelio de la Infancia de Tomás compuesto en la segunda mitad del siglo segundo, probablemente a partir de tradiciones anteriores;

cirse dos conclusiones. La primera es que las historias de milagro pertenecen a la tradición más antigua sobre Jesús. Y la segunda, que esta tradición no se desarrolló en contexto helenístico, pues de haber sido así los escritos posteriores (sobre todo Lucas) contendrían más relatos de milagro.

La segunda afirmación de Bultmann, que tiene que ver con el contexto vital de la tradición de los milagros, ha sido también cuestionada en la investigación posterior. La relación que él estableció entre Jesús y la figura helenística del *theios aner* favoreció que esta tradición se relacionara con la actividad misionera de los primeros cristianos. Los milagros habrían sido, ante todo, instrumentos de propaganda religiosa en un mundo en el que diversos grupos competían para ganar adeptos<sup>6</sup>. Esta hipótesis encontró un apoyo importante en el estudio de D. Georgi sobre los adversarios de Pablo en la Segunda Carta a los Corintios. Según Georgi, dicho grupo estaba formado por misioneros judeo-cristianos que daban gran importancia a los milagros y signos extraordinarios y tenían como modelo de su actuación a Moisés, a quien veían como un *theios aner*<sup>7</sup>. P. Achtemeier y Th. Weeden relacionaron esta tesis con la tradición de los milagros recogida en el evangelio de Marcos. P. Achtemeier identificó en Mc 4,35-8,26 dos colecciones de relatos, cuya estructura habría evocado los acontecimientos del Exodo y la figura de Moisés, y llegó a la conclusión que su teología era muy parecida a la de los adversarios de Pablo identificados por Georgi<sup>8</sup>.

---

véase T. CHARTRAND-BURKE. *The Infancy Gospel of Thomas. The Text, its Origins and its Transmission* (Toronto: University of Toronto 2001) pp. 265-269. Los atribuidos a los apóstoles se encuentran en los Hechos apócrifos de esa misma época, pero son muy diferentes de los que se atribuyen a Jesús en los evangelios y reflejan el gusto de las novelas helenísticas por los acontecimientos extraordinarios. ACHEMEIER, "Jesus and the Disciples as Miracle Workers..." pp. 161-173.

<sup>6</sup> Un ejemplo de este influjo es el volumen coordinado por E. Schüssler Fiorenza sobre la propaganda religiosa en el Cristianismo y el Judaísmo; véase E. SHUSSLER FIORENZA, "Miracles, Misión and Apologetics", en Shussler Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda...* 1-25.

<sup>7</sup> D. GEORGI, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Edinburg: T&T Clark 1986) pp. 229-313.

<sup>8</sup> Achtemeier propuso su hipótesis en dos artículos publicados en el *Journal of Biblical Literature*. En el primero, de carácter más literario, identificó las dos colecciones: P. J. ACHEMEIER, "Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae" *Journal of Biblical Literature* 89 (1970) 265-291. En el segundo, de naturaleza más hermenéutica, su contexto vital: P. J. ACHEMEIER, "The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae" *Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 198-221. Sobre la identificación de los transmisores de estas colecciones con los adversarios de Pablo, véanse pp. 209-212.

De igual modo, Th. Weeden identificó la teología que presuponen los milagros de Marcos con la de estos misioneros judeocristianos, a los que según él se enfrentaba el evangelista<sup>9</sup>. Esta comprensión de los milagros como reflejo de una teología triunfalista, que se habría desarrollado en ambientes helenísticos al servicio de la misión, determinó durante un tiempo la forma de entender e interpretar la tradición de los milagros<sup>10</sup>.

Sin embargo, esta no ha sido la única forma de reconstruir el contexto vital de las historias de milagro. E. Trocmé, en un estudio original que inicialmente no recibió la atención merecida, cuestionó la tesis de Bultmann y sugirió que, dada su evolución posterior y sus motivos, lo más probable es que la tradición de los milagros se hubiera desarrollado en el mismo contexto en que tuvo lugar la actuación de Jesús. Su origen habría que buscarlo, según él, en los ambientes populares de Palestina, un contexto muy diferente al que presupone la memoria comunitaria organizada que conservó y transmitió el resto de las tradiciones<sup>11</sup>. Más tarde G. Theissen ha reafirmado esta tesis, mostrando que los relatos de milagro reflejan la situación política de Palestina y poseen un intenso colorido local no sólo en su origen, sino en su misma composición literaria. Más aún, los mismos relatos han conservado indicios de la existencia de una tradición popular, pues en ellos se dice con frecuencia que tanto

<sup>9</sup> Th. J. WEEDEN, *Mark: Traditions in Conflict* (Philadelphia: Fortress Press 1971) pp. 60-62 y 73-81. Según él, el evangelio de Marcos interviene en una viva polémica en la que se enfrentan dos visiones de Jesús: la de los adversarios, que le considera un *theios aner*, y la del evangelista, que le ve, ante todo, como Hijo del hombre sufriente.

<sup>10</sup> Un ejemplo de ello es el influyente libro de B. Mack sobre Marcos, que relaciona las colecciones identificadas por Achtemeier con la Fuente de los Signos utilizada en el evangelio de Juan, viendo en ambas un reflejo de esta teología; véase B. L. MACK, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press 1988) pp. 215-224. Tanto Mack como Achtemeier relacionan la tradición de los milagros con el recuerdo del éxodo y con la figura de Moisés, que ocupa un lugar muy importante en la tesis de Georgi.

<sup>11</sup> E. TROCMÉ, *The Formation of the Gospel according to Mark* (Philadelphia: Westminster Press 1975) pp. 48-53. Uno de los argumentos de Bultmann para situar la formación de esta tradición en ambientes helenísticos era la diferencia que existe entre las tradiciones recogidas en Q y en Marcos. Si Q era un documento palestinese, la tradición de Marcos tendría que haberse desarrollado en otro lugar. La propuesta de Trocmé, sin embargo, deja abierta la posibilidad de que en Palestina hayan podido existir diferentes tradiciones sobre Jesús vinculadas a diversos contextos vitales.

la gente como los mismos destinatarios difunden la noticia de los milagros de Jesús<sup>12</sup>.

A pesar de las notables diferencias que existen entre estas diversas reconstrucciones del contexto vital de la tradición de los milagros, todas ellas presuponen que dicha tradición servía de soporte a un grupo de seguidores de Jesús. Para unos se trata de un grupo misionero bien organizado que veía a Jesús como un *theios aner* dentro del contexto helenístico. Para otros, de un grupo menos organizado de seguidores, que conservaban la memoria de Jesús como taumaturgo en un contexto palestinese.

El hecho de que Marcos haya incorporado a su relato una cantidad tan significativa de historias de milagro indica que el grupo en que se transmitieron era importante en su contexto. Pero, al mismo tiempo, la forma en que ha integrado dicha tradición muestra que no la ha asumido sin más<sup>13</sup>. Marcos, en efecto, ha situado la mayor parte de los milagros en la primera parte de su evangelio, mostrando que la imagen de Jesús que se desprende de ellos es insuficiente (Mc 8,27-30). Por eso es frecuente que Jesús imponga silencio o corrija las afirmaciones sobre él que provocan sus milagros (Mc 1,25. 34...), al igual que impone silencio a los discípulos, que recuerdan las opiniones que la gente o ellos tienen sobre él (Mc 8,30). Su misma forma de conservar las historias de milagro reconoce la existencia de una tradición popular, pero niega su legitimidad, imponiendo a los testigos y a los destinatarios de sus acciones el mandato de silencio<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme 1997) pp. 114-118, se inspira en un trabajo previo de D. ZELLER, "Wunder und Bekenntnis: Zum Sitz im Leben urchristlicher Wundergeschichten" *Biblische Zeitschrift* 25 (1981) 204-222, y distingue esta tradición popular de la tradición discipular, observando que los discípulos son instruidos a veces sobre los milagros y reciben el encargo de realizarlos, pero no el mandato de transmitir las noticias sobre ellos. Su propuesta ha sido recogida por L. SCHENKE, *La comunidad primitiva. Historia y teología* (Salamanca: Sígueme 1999) pp. 303-332, que recurre a los relatos de milagro para reconstruir el cristianismo galileo de la primera generación.

<sup>13</sup> La actitud de Marcos con respecto a las tradiciones que recoge en su evangelio y con respecto a los diversos grupos que aparecen en su relato refleja su posición con respecto a diversas formas de seguimiento de Jesús en la región siro-palestinese, como ha señalado L. E. VAAGE, "El evangelio de Marcos: una interpretación ideológica particular dentro de los cristianismos originarios de Siria-Palestina" *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 29 (1998) 10-30; sobre la tradición de los milagros, véanse pp. 18-20.

<sup>14</sup> Es llamativo el contraste entre el mandato de silencio de Jesús y la difusión de la noticia de los milagros (Mc 1,44-45; 5,19-20. 43; 7,36; 8,26). Este contraste

En este contexto es interesante observar con más detalle el lugar que ocupan las historias de milagro a medida que se va desarrollando la tradición evangélica. En los evangelios de Mateo y de Lucas, que son básicamente una reelaboración de Marcos, dichas historias no sólo disminuyen en número, sino que se van despojando de los elementos más “milagrosos”. Este dato es significativo cuando se compara con la evolución de la tradición de las parábolas, pues tanto Mateo como Lucas añaden una cantidad importante a las que se encuentran en el evangelio de Marcos. El hecho de que en la tradición sinóptica las historias de milagro vayan perdiendo espacio, mientras que las parábolas lo van ganando, indica que los evangelistas tuvieron un papel muy activo con respecto a las tradiciones que incorporaron en sus relatos, pero también revela que, con el paso del tiempo, dieron más importancia a la tradición de las palabras de Jesús que a las historias de milagro. Esta misma tendencia se puede observar en el evangelio de Juan, que incorporó la tradición de los signos de Jesús, haciendo de ellos el punto de partida de elaborados discursos o diálogos<sup>15</sup>. La conclusión que se desprende de estas observaciones es que la tradición popular relacionada con los milagros pudo ser una realidad más amplia e importante de lo que reflejan los primeros escritos cristianos.

Esta conclusión justifica la indagación que me propongo iniciar con este estudio. El resultado final de la misma debería ser una caracterización de la tradición popular y del grupo de seguidores de Jesús que la transmitió. Para iniciarla será útil, no obstante, partir de una descripción inicial de esta tradición popular y de sus transmisores, que se podrá ir matizando a medida que avance el estudio de los textos. La tradición popular podría describirse provisionalmente como la memoria sobre Jesús conservada y transmitida de forma oral por algunos de sus seguidores y simpatizantes en los contextos vitales en los que se desarrolló su actividad. El recuerdo de sus milagros habría sido un elemento esencial de dicha tradición, aunque probablemente ésta también incluiría algunas de sus enseñanzas y otros recuerdos. La mayoría de quienes conservaron y transmitieron esta tradición habrían pertenecido a los estratos sociales más bajos, aunque no puede descartarse que algunos de ellos pertenecieran a niveles sociales más elevados. No resulta fácil

---

revela la existencia de una tradición popular de los milagros que Marcos reconoce, pero no aprueba; véase THEISSEN, *Colorido local...* pp. 117-118.

<sup>15</sup> En un trabajo posterior espero poder exponer con más detalle los datos relativos a la forma en que los otros tres evangelios han reelaborado la tradición de los milagros.

identificar el tipo de vinculación que existía entre estos seguidores de Jesús; por un lado, da la impresión de que no constituían un grupo organizado como los que se perciben detrás de los evangelios, pero por otro el hecho de compartir una misma visión de Jesús debió crear entre ellos algún tipo de relación. En el relato de Marcos este grupo podría estar representado por “la gente” que se reúne en torno a Jesús; son los que le siguen y escuchan sus enseñanzas, pero sobre todo son los destinatarios de sus milagros<sup>16</sup>.

La tesis del presente ensayo es que en el evangelio de Marcos existen algunos indicios que confirman la existencia de esta tradición popular relacionada con los milagros y que en ella se identificaba a Jesús con Elías, el gran taumaturgo de la tradición popular israelita, que reunió en torno a sí un grupo de discípulos. Marcos, al igual que hizo con los milagros, integró en su relato esta tradición, pero le dio un nuevo sentido más acorde con su visión de Jesús. A pesar de ello, todavía es posible identificar restos de ella en algunas de las composiciones pre-marquianas, como intentaré mostrar más adelante.

## 2. JESÚS Y ELÍAS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

El autor del evangelio de Marcos conocía una tradición popular en la que se identificaba a Jesús con Elías, pues la menciona dos veces. La primera, antes del relato de la muerte de Juan Bautista (Mc 6,14-16); y la segunda, antes del primer anuncio de la pasión (Mc 8,27-30). En ambos casos resulta evidente que se trata de opiniones difundidas fuera del círculo de sus discípulos. En un evangelio tan preocupado por la identidad de Jesús cabe suponer que el hecho de que se repita por dos veces una escena en la que se recoge la opinión popular que identificaba a Jesús con Juan Bautista, Elías o uno de los profetas, no es casual. Marcos ha recogido estas opiniones por la misma razón por la que ha conservado la tradición de los milagros, pero, al igual que ha hecho con ella, ha matizado su sentido,

<sup>16</sup> E. STRUTHERS MALBON, “Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers” *Novum Testamentum* 28 (1986) 104-130, comparando la relación que Jesús establece con este grupo y con el grupo de los discípulos, ha subrayado el importante papel que desempeña “la gente” en el relato de Marcos y ha mostrado que el rasgo más característico de su relación con Jesús es que los destinatarios de sus sanaciones proceden de este grupo (p. 117).

como puede observarse analizando las modificaciones que ha introducido y el lugar en que ha situado estas escenas<sup>17</sup>.

La primera mención (Mc 6,14-16) forma parte del cuadro central de un tríptico que sitúa el relato de la muerte de Juan Bautista entre el envío de los discípulos y su regreso (Mc 6,7-13 + 14-29 + 30). Este tríptico fue compuesto por el evangelista con una doble intención: servir de interludio narrativo mientras los discípulos llevan a cabo la tarea encomendada por Jesús y relacionar dicha misión con el destino del Bautista, que anticipa el de Jesús<sup>18</sup>. El cuadro central ha sido elaborado a partir de dos tradiciones que probablemente no estaban relacionadas entre sí ni tenían relación con el envío de los discípulos. El apotegma en el que se relaciona a Jesús con Elías (Mc 6,14b-16) está unido de forma artificial a los versículos precedentes (Mc 6,14a), en los que se mencionan los milagros realizados por los discípulos, no por Jesús, que es a quien se refieren únicamente las opiniones expresadas en él<sup>19</sup>. Dichas opiniones están relacionadas con su actividad como taumaturgo, pues la razón por la cual algunos piensan que Jesús es Juan Bautista resucitado de entre los muertos es que realiza hechos portentosos<sup>20</sup>. Sin embargo, en la reelaboración de Marcos el apotegma introduce el relato de la muerte de Juan, situando así la actividad taumatúrgica de Jesús bajo la sombra

<sup>17</sup> Sobre la identificación de Jesús con Elías en estos dos pasajes, véase G. DAUTZENBERG, "Elija im Markusevangelium", in: F. van SEGBROECK *et al.* (eds.), *Four Gospels 1992* (Louvain: Peeters 1992) 1077-1094, pp. 1078-1082.

<sup>18</sup> La mayoría de los comentaristas identifica esta composición como uno de los trípticos característicos del estilo de Marcos. En ellos, el evangelista establece una estrecha relación entre la escena central (en este caso la muerte de Juan Bautista) y las escenas que le sirven de marco (en este caso el envío y el regreso de los discípulos); véase J. MARCUS, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible (New York: Doubleday 2000) pp. 397-399. Sobre la función de los trípticos en Marcos véase: J. R. EDWARDS, "Markan Sandwiches: the Significance of Interpolations in Markan Narratives" *Novum Testamentum* 31 (1989) 193-216.

<sup>19</sup> El carácter redaccional de Mc 6,14a se advierte en el uso del *gar* explicativo y en la repetición redundante de que "Herodes oyó" (Mc 6,14a. 16a); véase MARCUS, *Mark 1-8...* p. 392.

<sup>20</sup> La gente piensa que Jesús es Juan Bautista resucitado y que por ello "las potencias actúan en él" (Mc 6,14b). Es interesante y significativo el contraste entre el tono positivo de esta afirmación en labios de la gente y el tono negativo de una acusación semejante en labios de sus adversarios: "está poseído por Belcebú y expulsa los demonios con el poder el príncipe de los demonios" (Mc 3,22). A pesar de que ACHTEMEIER, "Toward the Isolation...", pp. 269-270 no ve relación con los relatos de milagro precedentes, este apotegma podría haber sido su conclusión natural en la tradición pre-marquiana, pues recoge las opiniones sobre Jesús provocadas por los milagros que realizaba (Mc 4,34-5,43).



de la cruz, que se anticipa en él<sup>21</sup>. En el contexto de Marcos queda claro que estas opiniones sobre Jesús, lo mismo que otras opiniones a las que el evangelista se opone de forma más clara (Mc 3,20-21. 22-30; 6,1-6a), no responden a su verdadera identidad.

El segundo apotegma (Mc 8,27-30) forma parte de una escena en la que el relato evangélico da un giro radical. Después de unos capítulos en los que los discípulos han acompañado a Jesús en su incesante actividad y han escuchado su enseñanza, el evangelista plantea abiertamente la pregunta que esta actividad y enseñanza ha ido suscitando: ¿Quién es Jesús? Es en estos primeros capítulos donde Marcos ha narrado la mayor parte de sus milagros (dieciséis de un total de diecinueve), y por eso se siente obligado a recordar de nuevo la imagen que esta actividad taumatúrgica suscita en la gente. Los discípulos enumeran las mismas respuestas y en el mismo orden: “unos [dicen] que Juan Bautista, otros que Elías y otros que uno de los profetas” (Mc 8,28)<sup>22</sup>. Sin embargo, en este caso el evangelista distingue explícitamente estas opiniones de la de los discípulos, mostrando que representa una visión de Jesús que ellos consideran insuficiente. Enseguida se verá que la respuesta de Pedro en nombre de los Doce es también insuficiente y requiere una instrucción detallada acerca del destino sufriente del Hijo del hombre (Mc 9,31-33). Aparece así una clara gradación en las opiniones acerca de Jesús: la gente le identifica con Juan Bautista, Elías o uno de los profetas; Pedro y los Doce le reconocen como Mesías; pero a lo largo de la segunda parte del evangelio, que comienza con el primer anuncio de la pasión (Mc 8,31), los verdaderos discípulos serán invitados a confesarle como el Hijo del hombre que tiene que padecer antes de resucitar. Para Marcos la identificación de Jesús con

<sup>21</sup> Marcos se refiere a la pasión de Juan en Mc 1,14 con el mismo verbo (*paradídomi*) que utiliza para referirse a la de Jesús en los anuncios y en el relato de la pasión (Mc 9,31; 10,33; 14,10) y a la pasión de los discípulos (Mc 13,9-13). Para él Juan Bautista es el precursor de Jesús también en este aspecto (Mc 9,11-13).

<sup>22</sup> Es evidente que se trata de la misma tradición ya referida en Mc 6,14b-16. La versión de Mc 8,27-30, que pone esta opinión de la gente en boca de los discípulos, es probablemente secundaria, pues se encuentra en un contexto literario y teológicamente más elaborado y no menciona la resurrección de Juan Bautista, que tiene un cierto colorido popular. La articulación de estas opiniones y la de Pedro con el anuncio de la pasión y las instrucciones sobre el seguimiento (Mc 8,27-9,1) es, con mucha probabilidad, una composición marquiiana, como mostró E. HAENCHEN, “Die Komposition von Mk 8:27-9:1 und Par.” *Novum Testamentum* 6 (1963) 81-109, aunque J. GNILKA, *El evangelio según Marcos. Vol. II: Mc 8,27-16,20* (Salamanca: Sígueme 1986) pp. 10-14, piensa que podría tratarse de una composición pre-marquiiana. En todo caso, la noticia sobre la opinión de la gente (Mc 8,28) procedería del apotegma recogido en Mc 6,14b-16.

Elías puede ser, como los milagros, una forma inicial de acercarse a él, pero es insuficiente. Sólo quienes le siguen en el camino que lleva hasta la cruz pueden comprender su verdadera identidad.

Las dos escenas en las que se menciona la tradición popular que identificaba a Jesús con Elías tienen en común tres rasgos significativos. En primer lugar, las dos están situadas en contextos narrativos en los que la actividad taumatúrgica de Jesús aparece en primer plano. En segundo lugar, ambas se encuentran en la primera parte del evangelio, en la que se plantea la pregunta por la verdadera identidad de Jesús<sup>23</sup>. Por último, en ambas el evangelista deja claro que esta opinión sobre Jesús no es adecuada e intenta corregirla<sup>24</sup>.

Este interés de Marcos por corregir la tradición popular que identificaba a Jesús con Elías no aparece sólo en estos dos pasajes, sino también, aunque de forma indirecta, en otros dos que relacionan a ambos personajes. El primero de ellos es el relato de la transfiguración (Mc 9,2-8), en el que Jesús aparece junto a Elías y Moisés<sup>25</sup>. Este relato no narra un encuentro simbólico de Jesús con la Ley (Moisés) y los profetas (Elías), como se afirma a veces, sino que describe el encuentro de Jesús con dos personajes del ámbito

<sup>23</sup> Mc 6,14-16 se encuentra en un contexto en el que ha comenzado a plantearse la pregunta por la identidad de Jesús (Mc 6,1-6a). Mc 8,28 forma parte del apotegma en el que el evangelista recopila las diversas visiones sobre Jesús (Mc 8,27-30), algunas de las cuales han ido apareciendo, precisamente, con motivo de sus milagros (Mc 1,24. 27; 5,7; 6,49; 7,25. 37).

<sup>24</sup> Véase M. ÖHLER, *Elia im Neuen Testament: Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum* (Berlín: Walter de Gruyter 1997) pp. 112-117.

<sup>25</sup> Aunque en su forma actual la escena evoca la manifestación de Dios a Moisés en el Sinaí (Ex 24,15-16), la figura de Elías posee un evidente protagonismo, como revela la forma de introducir a ambos personajes: "se les manifestó Elías, junto con Moisés". J. MARCUS, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville: Westminster/John Knox Press 1992) pp. 80-93 considera que la mención de los dos personajes en este orden se debe a Marcos, que habría querido así poner de manifiesto la relación entre Jesús y Elías para negarla después en el comentario que sigue. Sin embargo, me parece más razonable la suposición de que ya en la tradición anterior a Marcos la figura de Moisés y los motivos relacionados con la teofanía del Sinaí podrían haber tenido un carácter secundario. La versión de Mateo, en la que el orden de los personajes aparece invertido (Mt 17,4: Moisés y Elías) supone un paso más en esta dirección. Este mismo proceso de incorporación de la figura de Moisés a una tradición popular se puede observar en el relato de la multiplicación de los panes. Lo que en los sinópticos es una alusión implícita a los acontecimientos del Éxodo, en el evangelio de Juan se convierte en una referencia explícita al maná (Jn 6,31ss), aunque es evidente que el relato evangélico no tiene que ver con este episodio, sino con la multiplicación de los panes realizada por Eliseo (2Re 4,42-44).

celeste para situarle en este mismo ámbito<sup>26</sup>. Sin embargo, Marcos modificó esta visión que vinculaba a Jesús con Elías y Moisés introduciendo un comentario a las palabras de Pedro: “y es que no sabía lo que decía, porque estaban atemorizados” (Mc 9,6). Este comentario da un sentido diferente a la escena porque rompe la continuidad entre la primera parte de la epifanía (manifestación de Elías y Moisés) y la segunda (la voz desde la nube). Si prescindimos de él, los dos momentos tienen una relación armónica y la voz del cielo confirma que Jesús pertenece, como Elías y Moisés, al ámbito celeste. En este contexto, la intervención de Pedro (Mc 9,5) no tiene necesariamente un sentido negativo<sup>27</sup>. Sin embargo, el comentario del evangelista introduce discontinuidad entre los dos momentos de la epifanía y convierte la manifestación de Elías y Moisés en un momento previo a la manifestación de la verdadera identidad de Jesús similar a la que Marcos ha narrado en su bautismo (Mc 1,10). El evangelista reelaboró así una tradición popular que vinculaba a Jesús con Elías (y Moisés), haciendo de este encuentro una revelación de la gloria de Jesús.

La relación de Jesús con Elías aparece, finalmente, en el comentario de los que escuchan su grito en la cruz. Jesús se dirige a Dios con las primeras palabras del Salmo 21: “*Eloi, Eloi, lema sabaktani*”, que son interpretadas por algunos de los presentes como una invocación a Elías para que intervenga y le salve (Mc 15,36). Este comentario se encontraba ya probablemente en el relato pre-marquiano de la pasión. En él se negaba implícitamente esta relación de Jesús con Elías, pues finalmente Jesús muere sin que éste intervenga. A pesar de ello, Marcos refuerza este distanciamiento al traducir la oración de Jesús, pues de esta forma se hace más evidente que el comentario de los presentes no tiene sentido alguno<sup>28</sup>. Desde su

<sup>26</sup> Véase ÖHLER, *Elia im Neuen Testament...* pp. 122-129. Elías no era una figura representativa de los profetas del Antiguo Testamento.

<sup>27</sup> Mc 9,6 contiene claros indicios de redacción marquiana, especialmente el doble uso del “gar” explicativo en posición enclítica. GNILKA, *El evangelio según Marcos...* pp. 35-36, observa que sin este comentario, la observación de Pedro en Mc 9,5 no habría tenido un sentido tan negativo en el relato pre-marquiano. Sobre la intención redaccional de Marcos véase M. E. THRALL, “Elijah and Moses in Mark’s Account of the Transfiguration” *New Testament Studies* 16 (1970) 305-317, pp. 308-310.

<sup>28</sup> Sobre la intervención redaccional de Marcos en este pasaje véase S. GUIJARRO OPORTO, *Jesús y sus primeros discípulos* (Estella: Verbo Divino 2007) pp. 179-180. Marcos traduce las palabras de Jesús en otros dos lugares: “*talitha qumi*” en Mc 5,41 y “*ephata*” en Mc 7,34. Ambas expresiones se encuentran en sendos relatos de milagro, que, al ser traducidas, pierden algo de su halo de misterio y de su sabor popular.

punto de vista, Elías ya ha venido y ha cumplido su misión (Mc 9,9-13). Jesús, que muere como justo sufriente, no tiene nada que ver con él<sup>29</sup>. Tanto en el relato tradicional de la pasión como en Marcos quienes vinculan a Jesús con Elías no son los discípulos, sino, como en Mc 6,15 y en 8,26, la gente. Se trata de nuevo de una tradición popular.

Así pues, el análisis de estos dos pasajes en los que Jesús aparece en relación con Elías confirma lo que hemos observado en los apotegmas precedentes: ambos reflejan la existencia de una tradición popular en la que se relacionaba estrechamente a Jesús con Elías y en ambos Marcos manifiesta su distancia con respecto a esta opinión. Estos dos pasajes se encuentran en la segunda parte del evangelio, en la que se va revelando el destino sufriente del Mesías, un aspecto que también aparece en los episodios que siguen a estos dos pasajes<sup>30</sup>. De este modo, la visión popular que relacionaba a Jesús con Elías y que subrayaba, sobre todo, su actividad como taurmaturgo, queda corregida, en la perspectiva de Marcos, con esta otra que le presenta como un Mesías sufriente.

La reelaboración marquiiana de estos cuatro pasajes en los que de formas diversas aparece una estrecha relación de Jesús con Elías revela una actitud muy parecida a la que puede observarse con respecto a los milagros. Tanto en un caso como en otro se trata de tradiciones bien conocidas que el evangelista ha conservado, aunque estableciendo con ellas ciertas distancias. El hecho de haberlas conservado puede indicar que eran importantes en su contexto y probablemente también para el grupo al que se dirige. Sin embargo, el hecho de establecer distancias con respecto a ellas revela una actitud crítica respecto a la visión de Jesús a que podrían dar lugar. Parece evidente que a través de esta intervención Marcos está definiendo su posición con respecto a un grupo de seguidores de Jesús, pero resulta difícil precisar si esta intervención tiene por objeto distanciarse de él o invitarle a asumir la visión de Jesús que propone en su evangelio<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Véase DAUTZENBERG, "Elija im Markusevangelium..." pp. 1088-1091; y Öhler, *Elia im Neuen Testament...* pp. 139-153.

<sup>30</sup> En el apotegma que sigue al relato de la transfiguración, Jesús se refiere a la muerte del Hijo del hombre (Mc 9,12) y en la misma escena en la que se encuentra el comentario de los que contemplan a Jesús se narra su muerte (Mc 15,37).

<sup>31</sup> DAUTZENBERG, "Elija im Markusevangelium..." pp. 1091-1094 observo ya que la forma en que Marcos trata estas tradiciones refleja una intervención con respecto a otros grupos de seguidores de Jesús. El análisis narrativo de E. STRUTHERS MALBON, "Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers" *Novum Testamentum* 28 (1986) 104-130, mostrando las muchas semejanzas que

En el evangelio de Marcos hay al menos dos indicios que corroboran esta observación. El primero de ellos es la identificación de Juan Bautista con Elías. El segundo, la existencia de tradiciones premarquianas que evocan la relación de Jesús con Elías. Marcos, como espero mostrar enseguida, subrayó el primer aspecto y trató de ocultar el segundo.

### 3. ELÍAS Y JUAN BAUTISTA EN EL EVANGELIO DE MARCOS

La presentación de Juan Bautista en el evangelio de Marcos ha sido determinante en la comprensión posterior de su función con respecto a Jesús. Marcos le identifica con Elías, asignándole al mismo tiempo el papel de precursor del Mesías. Esta es la imagen de él que se encuentra más tarde en los evangelios de Mateo y de Lucas, y que se generalizará en el cristianismo posterior<sup>32</sup>. Sin embargo, esta visión de Juan Bautista no es compartida por otras tradiciones cristianas antiguas. En el evangelio de Juan, por ejemplo, se niega rotundamente su identificación con Elías (Jn 1,21), y en el Documento Q la subordinación de Juan con respecto a Jesús no es tan acusada (Q 7,31-35). La imagen de Elías como precursor del Mesías es cristiana, y la identificación de Juan Bautista con esta imagen de Elías es muy característica del evangelio de Marcos<sup>33</sup>. Esta identificación aparece implícitamente en el comienzo del evan-

---

existen entre la gente y los discípulos en su relación con Jesús, sin embargo, indicaría que Marcos no tiene hacia la tradición popular (representada en su relato, según creo, por la gente) una actitud tan hostil como hacia "los de fuera", los escribas y fariseos y sus propios parientes, que no pertenecen al grupo de los que cumplen la voluntad del Padre (Mc 3,31-35) y son incapaces de comprender el sentido de las parábolas (Mc 4,11).

<sup>32</sup> Un temprano ejemplo de ello es la combinación de estos diversos pasajes referidos a Elías en JUSTINO, *Dial.* 49,3-5.

<sup>33</sup> J. A. T. ROBINSON, "Elijah, John and Jesus: an Essay in Detection" *New Testament Studies* 4 (1958) 263-281, alertó sobre la originalidad cristiana de esta forma de entender a Elías. Más tarde M. M. FAIERSTEIN, "Why Do the Scribes Say that Elijah Must Come First" *Journal of Biblical Literature* 100 (1981) 75-86, mostró de forma convincente que en la tradición judía anterior a los evangelios Elías no es el precursor del Mesías. Su conclusión es contundente: "the concept of Elijah as forerunner is a *novum* in the NT... our understanding of John de Baptist in the gospels must be reconsidered, as must all other questions which have Elijah as forerunner concept as an underlying a priori assumption" (p. 86). La discusión suscitada por su estudio confirma esta conclusión; véase D. ALLISON, "Elijah Must Come First" *Journal of Biblical Literature* 103 (1984) 256-258; y J. A. FITZMYER, "More about Elijah Coming First" *Journal of Biblical Literature* 104

gelio (Mc 1,2-8) y de forma explícita en la instrucción de Jesús a los discípulos después de la transfiguración (Mc 9,11-13).

El evangelio de Marcos comienza con una composición muy elaborada, en la que se presenta sucesivamente a Juan Bautista y a Jesús (Mc 1,1-15). Los versículos que se refieren a Juan (Mc 1,2-8) tratan de identificarle con Elías. El indicio más evidente de esta identificación es la referencia a su indumentaria, que evoca literalmente la de Elías (Mc 1,6; 2Re 1,8). Pero esta identificación aparece también en la cita de la Escritura con la que se describe la misión de Juan (Mc 1,2-3). Aunque Marcos se la atribuye a Isaías, en realidad a la cita de Is 40,3 precede una combinación de Mal 3,1 y Ex 3,20. La unión de estas referencias indica que Marcos quiere presentar a Juan Bautista no sólo como el precursor de Jesús (Is 40,3), sino también como Elías (Mal 3,1 + Ex 3,20), relacionando ambas cosas<sup>34</sup>.

Esta misma identificación de Juan Bautista con Elías aparece más claramente en Mc 9,11-13. Esta escena forma parte de un apotegma introducido por Marcos para explicar el sentido de la transfiguración. Mientras descienden del monte, Jesús prohíbe a sus discípulos difundir la noticia de lo que han visto en unos términos muy parecidos a los que utilizan los relatos de milagro para negar la tradición popular sobre ellos (Mc 9,9-11). En este caso, sin embargo, el mandato de silencio tiene un límite: "hasta que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos". Desde la perspectiva de Marcos, la manifestación de la gloria de Jesús en la transfiguración puede dar lugar, como los milagros, a malentendidos acerca de su verdadera identidad, y por ello es necesario guardar en secreto este acontecimiento hasta que Jesús resucite, después de haber pasado por la cruz. Este mandato de silencio es el que desencadena la escena siguiente, en la que los discípulos, de forma inesperada, plantean a Jesús una pregunta acerca del papel de Elías. Su pregunta refleja la creencia popular de que Elías vendría antes del día del Señor, en el que tendría lugar la resurrección de los muertos<sup>35</sup>.

(1985) 295-296. Véase también M. ÖHLER, "The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God" *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 461-476, pp. 461-464.

<sup>34</sup> MARCUS, *The Way of the Lord...* pp. 12-17 identifica tres intervenciones redaccionales de Marcos: a) ha introducido el pasaje de Ex+Mal en este contexto; b) ha cambiado la expresión "delante de él" de Is 40,3 por "delante de ti"; c) ha colocado el conjunto antes de la presentación de Juan Bautista y no después como en Q 7,27. Sobre la finalidad de estas modificaciones véanse también pp. 42-45 y ÖHLER, "The Expectation of Elijah..." pp. 470-473.

<sup>35</sup> Véase ÖHLER, "The Expectation of Elijah..." pp. 64-65.

La lógica de la respuesta de Jesús en esta segunda parte de la escena es, a primera vista, confusa. J. Marcus ha propuesto entender este complejo pasaje como una discusión de escuela en la que se trata de resolver una contradicción exegética. Por un lado, la Escritura dice que Elías tiene que venir y restaurar todas las cosas, pero por otro afirma que el Hijo del hombre (Mesías como Siervo Sufriente) tiene que padecer. La resolución de este conflicto entre dos anuncios de la Escritura se realiza a través de la interpretación del versículo base (la primera afirmación) desde la cita que lo contradice. En el caso concreto de Mc 9,11-13 se mantiene la afirmación “Elías tiene que venir primero”, pero se reformula su papel desde la segunda afirmación: “el Hijo del hombre tiene que padecer”. Por ello la tarea de Elías como precursor no consistirá en restaurar todas las cosas, sino en preparar el camino al Hijo al hombre sufriente a través de su propia muerte violenta<sup>36</sup>. Esta interpretación es la que permite identificar a Juan Bautista con Elías en tanto que precursor del Hijo del hombre sufriente, evocando su entrega y muerte (Mc 1,14; 6,17-29). La escena está, por tanto, claramente orientada a identificar a Juan Bautista con Elías, haciendo de él el precursor del Mesías.

Así pues, en los dos pasajes analizados se identifica a Juan Bautista con Elías y se le asigna la función de precursor del Mesías. La caracterización de Juan como precursor de Jesús y su identificación con Elías son dos cosas distintas que no van necesariamente unidas. En el evangelio de Juan, por ejemplo, Juan es presentado como precursor de Jesús, pero no como Elías (Jn 1,19-23). Sin embargo, en Marcos se le asignan esos dos roles. Ahora bien, si la idea de Elías como precursor del Mesías es una innovación cristiana, hay que preguntarse cuál es la razón que ha movido a Marcos a colocarla en primer plano y a justificarla a través de estos complejos procedimientos exegéticos (Mc 1,2-3; 9,11-13).

<sup>36</sup> J. MARCUS, “Mark 9:11-13: As it Has Been Written” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 80 (1989) 42-63, cita paralelos rabínicos de este tipo de interpretación, que se desarrolla en cuatro fases: a) verso base: “Elías tiene que venir primero”; b) pregunta: “Pero cuando venga ¿restaurará todas las cosas?”; c) contratexto: “el Hijo del hombre tiene que padecer”; d) interpretación: “Yo os digo que Elías ya ha venido...”. Esta interpretación requiere leer los dos dichos de Jesús en Mc 9,12 en forma interrogativa: “Pero ¿es cierto que vendrá antes para restaurar todas las cosas? Entonces ¿Cómo es que dice la Escritura que el Hijo del hombre tiene que padecer...” entendiéndose que la referencia a la pasión de Hijo del hombre como una conclusión exegética, no como una cita literal. Véase también ÖHLER, *Elia im Neuen Testament...* pp. 38-47.

La respuesta a esta pregunta es, muy probablemente, que el evangelista quiso dejar claro que Jesús no era Elías. Y la mejor forma de hacerlo era subrayar la identificación de Juan Bautista con dicho personaje, aunque para ello fuera necesario redefinir el papel que la tradición asignaba a Elías. Esta intervención de Marcos es coherente con la que hemos observado en los pasajes que relacionan a Jesús con Elías. Aquí Marcos niega la identificación entre ellos de una forma indirecta, pero no menos efectiva, cuestionando así una forma de seguimiento de Jesús que debía ser importante en su contexto. Marcos, sin embargo, no suprimió todas las tradiciones que relacionaban a Jesús con Elías. Aunque en ellas no se menciona explícitamente la figura de Elías, ésta es evocada de forma inconfundible.

#### 4. JESÚS Y ELÍAS EN LA TRADICIÓN PRE-MARQUIANA

Para identificar las tradiciones pre-marquianas en las que se relacionaba a Jesús con Elías es necesario saber cuál era la imagen que tenían de él sus contemporáneos. Dicha imagen se había configurado a partir del relato de sus acciones y las de sus discípulos, sobre todo las de Eliseo, en los libros de los Reyes. En ellos, Elías es presentado como un profeta crítico con los gobernantes de su época, que reunió un grupo de discípulos en torno a sí, realizó numerosos milagros y fue arrebatado al cielo (1Re 17 – 2Re 6). En la tradición posterior se conservó, sobre todo, la memoria de sus acciones portentosas (Eclo 48), aunque en algunos círculos se esperaba su venida antes del día del Señor para reconciliar a los padres con los hijos y prevenir el castigo divino (Mal 3,23-24)<sup>37</sup>.

Los escritos cristianos más antiguos reflejan esta misma visión de Elías. En tres pasajes propios del evangelio de Lucas, se le

<sup>37</sup> Después de un análisis de las fuentes pre-cristianas, ÖHLER, *Elia im Neuen Testament...* pp. 1-30, concluye que el elogio de Elías en el libro del Eclesiástico representa la opinión más difundida acerca de él. Dicho elogio dice así: “Entonces surgió el profeta Elías como un fuego, su palabra quemaba como antorcha. El hizo venir sobre ellos el hambre, y en su celo los diezmo. Por la palabra del Señor cerró los cielos e hizo también bajar fuego tres veces. ¡Qué glorioso fuiste, Elías, con tus prodigios! ¿Quién pretenderá parecerse a ti? Tú que arrancaste a un muerto de la muerte y del abismo por la palabra del Altísimo. Tú que llevaste reyes a la ruina, y arrojaste de sus lechos a hombres ilustres; que escuchaste censuras en el Sinaí, decretos de venganza en el Horeb; que ungiste reyes como vengadores y profetas que te sucedieron; que fuiste arrebatado en torbellino ardiente, en un carro con caballos de fuego. De ti está escrito que en los castigos



recuerda como taumaturgo. El primero de ellos es la alusión al milagro de la multiplicación de la harina y el aceite narrado en 1Re 17,7-16, que Lucas pone en boca de Jesús para justificar la misión a los paganos (Lc 4,25-27). El segundo es el relato de la revivificación del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17), que evoca el milagro narrado en 1Re 17,17-24<sup>38</sup>. El tercero es una extraña petición de los discípulos para que el fuego destruya las aldeas samaritanas que no los han querido recibir (Lc 9,52-56), en la que se citan literalmente frases de un episodio protagonizado por Elías en 2Re 1,9-14<sup>39</sup>. Esta misma imagen de Elías aparece, aunque sin mencionarlo directamente, en la enumeración de los personajes que se presentan como modelo de fe en el escrito a los Hebreos. La enumeración termina con una alusión a las acciones realizadas por los jueces, reyes y profetas (Heb 11,32-40), en la que pueden reconocerse algunas alusiones a Elías<sup>40</sup>. Finalmente, en la carta de Santiago es recordado para mostrar cómo la oración del justo puede realizar milagros (Sant 5,17-18). Aunque en el libro de los Reyes no se dice que Elías orara para que no lloviera, el autor de la carta de Santiago insiste en este aspecto, dando a entender así que la idea que se tenía de él estaba relacionada con sus acciones portentosas<sup>41</sup>.

Todas estas tradiciones que evocan de forma directa o indirecta la figura de Elías se refieren a él como taumaturgo y se inspiran, sobre todo, en los relatos legendarios de los libros de los Reyes, que

---

futuros aplacarás la ira antes que estalle, para reconciliar a los padres con los hijos y restaurar las tribus de Jacob.” (Eclo 48,1-10).

<sup>38</sup> Los dos episodios se cuentan también de Eliseo en 2Re 4,1-7 y 4,18-37, de un modo parecido a como en el libro de los Hechos se cuentan milagros parecidos a los de Jesús. Este hecho puede haber contribuido a que en la memoria popular los milagros de Elías y Eliseo se atribuyeran indistintamente a ambos.

<sup>39</sup> Véase ÖHLER, *Elia im Neuen Testament...* pp. 175-184, 195-198 y 199-202. Véase también: T. L. BRODIE, “The Departure for Jerusalem (Luke 9:51-56) as a Rhetorical Imitation of Elijah’s Departure for the Jordan (2 Kgs 1:1-2:6)” *Biblica* 70 (1989) 96-109

<sup>40</sup> Hebr 11,34: “escaparon al filo de la espada”; 11,35: “y hasta hubo mujeres que recobraron resucitados a sus difuntos” 11,37-38: “llevaron una vida errante, cubiertos de pieles de ovejas y de cabras, desprovistos de todo, perseguidos, maltratados... andaban errantes por los desiertos, por los montes, por las cuevas y cavernas de la tierra.” Véase ÖHLER, *Elia im Neuen Testament...* pp. 260-262.

<sup>41</sup> En la carta de Santiago se evocan diversos personajes (Abrahán, Rajab, los profetas, Job y Elías) como prototipos de ciertos rasgos que se quieren inculcar en los destinatarios. El hecho de que entre ellos se mencione a Elías indica su popularidad. Véase ÖHLER, *Elia im Neuen Testament...* pp. 257-260; y K. WARRINGTON, “The Significance of Elijah in James 5:13-18” *Evangelical Quarterly* 66 (1994) 217-227.

seguían vivos en la memoria popular<sup>42</sup>. Esta imagen de Elías que aparece en los libros de los Reyes, en la tradición israelita tardía y en los escritos cristianos más antiguos, puede reconocerse también en algunas tradiciones pre-marquianas en las que se alude a la figura de Elías o Jesús es identificado con él.

En el prólogo de Marcos se encuentran alusiones a la figura de Elías en el escueto relato de las tentaciones (Mc 1,12-13). En él Jesús actúa impulsado por el Espíritu, lo mismo que Elías (1Re 18,12; 2Re 1,6), y como él permanece en el desierto durante cuarenta días y es confortado por un ángel (1Re 19,4-8)<sup>43</sup>.

Una evocación aún más clara de la figura de Elías se encuentra en los relatos tradicionales de la vocación de los discípulos (Mc 1,16b-18. 19-20 y 2,14). Estos relatos ponen de manifiesto que en la tradición anterior a Marcos la experiencia histórica de la llamada de los discípulos fue formulada siguiendo el modelo de la vocación de Eliseo (1Re 19,19-21), cuyo esquema es fácilmente identificable en ellos<sup>44</sup>. Resulta llamativo que no se hayan utilizado otros modelos vocacionales más comunes y conocidos, sino éste que identifica a Jesús con Elías<sup>45</sup>. En las tres escenas evangélicas, en efecto, Jesús ocupa el mismo lugar que Elías en el relato de 1Re. Además, Jesús, lo mismo que Elías, no sólo llamó a sus discípulos, sino que los invitó a llevar una existencia itinerante como la suya. También este rasgo, que pertenece a la tradición anterior a Marcos y aparece de formas muy diversas en su relato (Mc 10,28-30), evoca la identificación de Jesús con Elías.

<sup>42</sup> Una prueba de ello es el relato de Flavio Josefo, que no siempre se ajusta al texto bíblico: *Ant* 8,319-354; 9,20-28.

<sup>43</sup> Véase C. E. JOYNES, "The Returned Elijah? John the Baptist's Angelic Identity in the Gospel of Mark" *Scottish Journal of Theology* 58 (2005) 455-467, p. 461.

<sup>44</sup> Existen en los evangelios otras formulaciones de esta experiencia vocacional. En el Documento Q se encuentran dos relatos de vocación (Q 9,57-58. 59-60) y posiblemente un tercero Q 9,61-62), en los que la iniciativa parte no de Jesús, sino de los que quieren seguirle. A pesar de ello, el tercero de ellos evoca claramente, aunque estableciendo un contraste con ella, la despedida de Elías de su familia. La utilización del modelo literario de la vocación de Eliseo en los tres relatos pre-marquianos, es un dato unánimemente reconocido en estudios y comentarios. Véase S. GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*. Plenitudo Temporis 5, (Salamanca: Universidad Pontificia 1998) pp. 170-174.

<sup>45</sup> Sobre los relatos de vocación en el AT, véase el estudio exhaustivo de OLMO, G. DEL, *La vocación del líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación* (salamanca: Universidad Pontificia 1973) pp. 165-178, que muestra de forma indirecta la peculiaridad del relato de la vocación de Eliseo con respecto a los demás relatos de vocación.

Esta identificación era central en el relato pre-marquiano de la transfiguración. Si se prescinde del comentario a las palabras de Pedro (Mc 9,6) y del apotegma posterior (Mc 9, 9-13), que fueron introducidos por Marcos, el relato de la transfiguración (Mc 9,2-5+7-8) muestra, ante todo, la vinculación de Jesús con Elías (y Moisés). Como he mostrado más arriba, Marcos ha introducido estas modificaciones y comentarios, precisamente, para deshacer la vinculación que aparecía en el relato tradicional.

Con todo, las tradiciones pre-marquianas que más clara e insistentemente vinculaban a Jesús con Elías son los relatos de milagro. Aunque con frecuencia se ha querido ver en ellos una evocación de los signos realizados por Moisés, tanto el contexto narrativo como el tipo de milagros evocan el ciclo de Elías<sup>46</sup>.

Los milagros de Elías y Eliseo narrados en los libros de los Reyes son, en efecto, el paralelo más cercano de los relatos evangélicos de milagro y es sorprendente que, a pesar de esta evidencia, se hayan hecho tantos esfuerzos por encontrar paralelos en otros contextos<sup>47</sup>. Entre los milagros del ciclo de Elías-Eliseo y los de los evangelios hay un aire de familiaridad y una serie de motivos comunes que los relacionan de forma inconfundible. Antes de mencionar algunos de ellos hay que hacer notar que esta semejanza no implica necesariamente una relación de dependencia literaria entre ellos, sino que las historias de milagro se formularon en un contexto en el que se recordaban los prodigios de Elías y Eliseo. Así se explica que utilizaran modelos narrativos y motivos característicos de estos relatos conservados en la memoria popular, de una forma parecida a como el relato de la vocación de Eliseo sirvió para formular la experiencia vocacional de los primeros discípulos. Esto significa que quienes transmitieron los milagros de Jesús evocando estos rasgos, identificaban a Jesús con la figura de Elías.

<sup>46</sup> Elementos característicos de los milagros de evangélicos, tales como la presencia de un grupo de discípulos que son testigos de dichos milagros, o la respuesta a necesidades muy concretas, a veces incluso anecdóticas, se encuentran en el ciclo de Elías-Eliseo, y no en los prodigios del Éxodo. Por otro lado, aunque la tradición posterior quiso relacionar los relatos de milagro con los acontecimientos del éxodo, resulta evidente que su paralelo más cercano son los relatos de Eliseo. Un ejemplo de ello es el relato de la multiplicación de los panes, que en Marcos (Mc 6,32-42), y sobre todo en Juan (Jn 6), se relaciona con el milagro del maná de una forma totalmente artificial.

<sup>47</sup> Un amplio y variado catálogo de paralelos puede verse en: BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica...* pp. 289-295.

En las historias de milagro anteriores a Marcos encontramos, en primer lugar, detalles que evocan los del ciclo de Elías-Eliseo, como el reproche que la viuda de Sarepta dirige a Elías y el espíritu inmundo a Jesús: “¿Qué tengo yo [tenemos nosotros] que ver contigo, hombre de Dios [Santo de Dios]?” (1Re 17,18; Mc 1,24), o como la alusión a la capacidad de Eliseo de dar vista a los ciegos (2Re 6,20). Sin embargo, es en el relato de la revivificación de la hija de Jairo, en las dos multiplicaciones de los panes y en el relato de la purificación del leproso donde esta relación de Jesús con Elías aparece más claramente.

El relato de la revivificación de la hija de Jairo (Mc 22-34+35-44) evoca en muchos aspectos la revivificación del hijo de la viuda de Sarepta por obra de Elías (1Re 17,7-24) y la revivificación del hijo de viuda de Sunam por obra de Eliseo (2Re 4,30-37)<sup>48</sup>. Aunque la revivificación de un muerto es uno de los motivos más característicos de la actividad de estos dos profetas, en la memoria popular este milagro se atribuía sobre todo a Elías, que era el personaje más recordado<sup>49</sup>. Esta preponderancia de la figura de Elías en el Judaísmo del segundo templo hace pensar, en efecto, que los milagros del ciclo Elías-Eliseo se le atribuían principalmente a él. Si esto era efectivamente así, el relato de la multiplicación de los panes, que Marcos narra dos veces (Mc 6,37-42 y 8,1-10), y que tiene una notable semejanza formal con uno de los milagros realizados por Eliseo (2Re 4,42-44), sería otra indicación de la identificación de Jesús con Elías. Y lo mismo habría que decir de la purificación del leproso (Mc 1,41-45), que evoca la sanación del Sirio Naamán realizada por obra de Eliseo (2Re 5).

Los relatos de milagro son las tradiciones en las que la memoria popular sobre Jesús se ha conservado de forma más perceptible, pero es muy probable que, en su origen, algunos dichos suyos y algunas anécdotas de su vida formaran parte también de esta tradición popular. La versión de ellas que ha llegado hasta nosotros es la que se conservó en los grupos de discípulos más organizados y probablemente más instruidos. La identificación de estas tradiciones reque-

<sup>48</sup> Hay elementos estructurales comunes: van a buscar a profeta, lo conducen a la casa donde se realiza el milagro, etc. Véase ÖHLER, *Elia im Neuen Testament...* pp. 136-137.

<sup>49</sup> En el elogio de los antepasados ilustres de Eclo 48 se dice expresamente que Elías “resucitó a un muerto” (Eclo 48,5), mientras que de Eliseo sólo se dice que “realizó prodigios” (Eclo 48, 14). En Hebr 11,35a, sin embargo, se hace referencia en plural a este acontecimiento tan significativo. En los escritos de Flavio Josefo, Elías es considerado también más importante que Eliseo, aunque los dos están estrechamente relacionados; véase L. H. FELDMAN, “Josephus’ Portrait of Elisha” *Novum Testamentum* 36 (1994) 1-28, pp. 1-5.

riría una investigación aparte. A modo de ejemplo puedo aducir aquí los resultados de un estudio que he realizado recientemente sobre la colección pre-marquiana de las controversias galileas (Mc 2,13-28). Los tres apotegmas que se utilizaron para su composición (Mc 2,16-17a. 18-19 y 23-24+27) tenían un carácter popular. Las respuestas de Jesús en ellos recurrían a la experiencia cotidiana y a los refranes populares, y en una de ellas incluso él mismo aparecía indirectamente como el médico cuya misión consiste en sanar a los que están enfermos. Al reunirlos en una colección, estos breves apotegmas se ampliaron con elementos que trataban de reforzar la identidad de un grupo de discípulos de Jesús (Mc 2,14-15a 17b. 21-22. 2,25-26)<sup>50</sup>. La tradición popular, menos estructurada, carecía de este interés por la identidad grupal y estaba más centrada en el recuerdo de Jesús<sup>51</sup>.

Así pues, todas estas tradiciones, a pesar de no mencionar explícitamente a Elías, han conservado rasgos que evocan una estrecha relación de Jesús con él. La identificación que presuponen la mayoría de estas tradiciones se basa en la vivencia de acontecimientos parecidos o en una forma de actuar similar. Jesús, lo mismo que Elías, estuvo cuarenta días en el desierto, tuvo una experiencia de encuentro con Dios en un monte, llamó a un grupo de discípulos para que le siguieran, realizó milagros para atender necesidades concretas y se entendió a sí mismo como el médico de los pecadores. Es una caracterización de carácter popular, muy diferente a la que propone Marcos sobre Juan Bautista recurriendo a complejos procedimientos exegeticos.

<sup>50</sup> GUIJARRO OPORTO, *Jesús y sus primeros discípulos...* pp. 204-209. El apotegma en que aparece esta identificación se ha conservado sin los añadidos posteriores en un papiro que reúne varias tradiciones evangélicas; dice así: "Los escribas y los fariseos y los sacerdotes, al verle se enfadaron porque estaba reclinado en compañía de los pecadores. Pero Jesús, al oírlo, dijo: No tienen necesidad de médico los sanos ¡sino los enfermos!" (POxy 1224, fol 2 v, col 2). En la colección pre-marquiana este episodio, que originalmente se refería sólo a Jesús, se relacionó con la forma de actuar de los discípulos y se amplió con el relato de la vocación de Leví (Mc 2,14) y con un dicho sobre la misión profética de Jesús (Mc 2,17b), confiando, así, un carácter discipular a lo que en su origen fue, probablemente, una tradición popular, que justificaba la comunión de mesa de Jesús con los pecadores.

<sup>51</sup> El evangelio de Marcos representa un estadio muy peculiar en este proceso de formación grupal. El hecho mismo de su composición revela un interés claro en este sentido. Sin embargo, el grupo que Marcos propone como modelo en su evangelio no es todavía una comunidad estable. L. E. Vaage ha definido su proyecto como una forma de "ascetismo doméstico", reflejado en la salida de los discípulos de la casa para ir a otra casa, en la que se vive de acuerdo con los criterios del reinado de Dios; véase L. E. VAAGE, "En otra casa: el discipulado en Marcos como ascetismo doméstico" *Estudios Bíblicos* 63 (2005) 21-42.

## 5. CONCLUSIÓN

El objetivo de este ensayo ha sido identificar algunos indicios que confirman la existencia y la importancia de una tradición popular sobre Jesús en el contexto de Marcos. Su punto de partida ha sido la observación de que las historias de milagro ocupan un lugar muy importante en este evangelio y de que el evangelista, al incorporarlas a su relato, dejó entrever cual era su posición con respecto a la forma en que se habían transmitido e, indirectamente, con respecto a quienes las transmitieron. Mi intención ha sido mostrar que esta tradición estaba estrechamente relacionada con la figura de Elías, que era recordado sobre todo como taumaturgo, y que Marcos, al igual que hizo con la tradición de los milagros, la asumió críticamente.

Analizando las tradiciones en que ambos personajes aparecen relacionados, he llegado a la conclusión de que Marcos las ha reelaborado con la intención de modificar una visión que identificaba a Jesús con Elías. Esta intención se advierte, en primer lugar, en los dos apotegmas que recogen diversas opiniones sobre Jesús (Mc 6,14b-16; 8,28), pero también aparece en el relato de la transfiguración (Mc 9,2-4+5-7) y en la oración de Jesús en la cruz (Mc 15,36).

El distanciamiento de Jesús con respecto a Elías está relacionado con el interés de Marcos por identificar a Juan Bautista con este último. En los dos pasajes que he analizado, la presentación de Juan (Mc 1,2-8) y la escena que sigue a la transfiguración (Mc 9,11-13), esta identificación se lleva a cabo recurriendo a complejos procedimientos exegéticos. Es en ellos donde la intención de Marcos es más evidente, aunque desde ellos ésta se puede percibir también en otros detalle del relato marquiano, como la introducción del ministerio de Jesús con la noticia del arresto de Juan (Mc 1,14) o el relato de su pasión (Mc 6,17-29), que le presentan como un Elías sufriente, precursor de un Mesías sufriente (Mc 9,13).

Con todo, la tradición popular parece ser importante para Marcos, como revela el hecho de que no haya prescindido totalmente de ella. Al incorporar algunos de los recuerdos vinculados a esta tradición no menciona a Elías, pero evoca su actuación. El rasgo más distintivo de dicha actuación, que influyó en la formulación de las historias de milagro, era su actividad como taumaturgo. Sin embargo, también se le recordaba como guía y maestro de un grupo de discípulos, a los que antes había llamado, un aspecto que determinó la formulación de los relatos pre-marquianos de vocación.

La relación de las historias de milagro con la tradición popular que identificaba a Jesús con Elías no sólo se advierte en la vinculación de estas tradiciones pre-marquianas con la figura profeta taumaturgo, sino también en la forma en que Marcos ha incorporado a su relato las noticias sobre Jesús como Elías. Como he ido señalando en diversos momentos de este estudio, Marcos las ha incorporado reformulándolas. Al igual que ocurre con los milagros, el evangelista reconoce la existencia de una tradición popular que vinculaba a Jesús con Elías, pero trata e reformularla, asignando a Juan Bautista el papel de Elías y proponiendo una visión de Jesús centrada en su pasión. La postura de Marcos con respecto los transmisores de esta tradición popular podría haber quedado reflejada en la enigmática noticia acerca de un exorcista que expulsa demonios en nombre de Jesús, pero no pertenece al grupo de sus discípulos (Mc 8,38-40). A los discípulos que han querido impedirselo, precisamente porque no pertenece a su grupo, Jesús (¿Marcos?) les responde: “no se lo impedáis”. Marcos ha aceptado la tradición de los milagros, pero la ha reformulado a partir de una visión diferente de Jesús.

El carácter popular de esta tradición, así como su intenso colorido local y su estrecha relación con la situación social palestinese, hace pensar que fue transmitida, en el mismo contexto en que había nacido, por los seguidores de Jesús que recordaban, sobre todo, su cercanía a las personas concretas y su atención a las necesidades cotidianas. Recordaban su actividad como taumaturgo, pero también sus enseñanzas inspiradas en la sabiduría popular. En el recuerdo del profeta Elías, taumaturgo, maestro y guía como Jesús, que había ascendido al cielo y cuya venida se esperaba, encontraron probablemente una clave para comprender el significado de la actuación de Jesús y para alimentar la esperanza de su regreso.

Si el evangelio de Marcos se compuso en algún lugar cercano a Palestina, como sugieren los estudios recientes, la importancia que el evangelista da a esta tradición popular se explicaría fácilmente por razón de su cercanía a ella<sup>52</sup>. Esta cercanía explicaría el hecho

<sup>52</sup> El lugar y la fecha de composición del evangelio de Marcos está siendo objeto de debate entre los estudiosos. Hay un acuerdo casi mayoritario para situar su composición en torno al año 70 d.C., es decir al comienzo de la segunda generación. Sin embargo, respecto al lugar de composición las opiniones se dividen entre la localización tradicional en Roma y la ambientación en Siria, que se propone cada vez con mejores argumentos. Sobre la ambientación en Roma, véase: M. HENGEL, *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press 1985) pp. 1-30; B. J. INCIGNERI, *The Gospel to the Romans: the Setting and Rhetoric of Mark's Gospel* (Leiden: Brill 2003). Sobre la ambientación en la región Siro-

de que el autor del evangelio haya tenido un acceso privilegiado a ella y también su interés por incorporarla a su relato de forma crítica, tal vez como una invitación a quienes la transmitían para que asumieran la visión de Jesús que él propone.

El estudio realizado en este ensayo es el punto de partida de una investigación que espero poder continuar. Aquí me he centrado en el evangelio de Marcos, pero el debate acerca de la relación de Jesús con Elías aparece también en otras tradiciones transmitidas por los primeros seguidores de Jesús, que fueron incorporadas por los otros tres evangelios o por sus fuentes. El estudio de estos otros testimonios que revelan la existencia de dicha tradición ayudará a matizar o confirmar las conclusiones a las que he llegado en éste.

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

---

Palestinense: THEISSEN, *Colorido local...* pp. 260-274; J. MARCUS, "The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark" *Journal of Biblical Literature* 111 (1992) 441-462; H. N. ROSKAM, *The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context* (Leiden: Brill 2004). Para una visión de conjunto de la reciente investigación, crítica con respecto a la posibilidad de reconstruir la comunidad marquiiana, véase: D. N. PETERSON, *The Origins of Mark: the Markan Community in Current Debate* (Leiden: Brill 2000) pp. 5-19.



## SUMARIO

Este artículo trata de identificar en el evangelio de Marcos algunos indicios que revelan la existencia de una tradición popular sobre Jesús. Comienza mostrando que las historias de milagro fueron transmitidas muy probablemente en Palestina como parte de dicha tradición popular. Un segundo indicio de la existencia de dicha tradición se revela en el interés de Marcos por negar la identificación de Jesús con Elías y subrayar la vinculación de éste con Juan Bautista. Ambos indicios revelan que Marcos asumió la tradición popular reconociendo su valor. Pero muestran también que lo hizo críticamente situándola en el marco de su propia visión de Jesús. A pesar de ello, todavía es posible identificar en su relato algunos rasgos y contenidos de dicha tradición.

## SUMMARY

The purpose of this paper is to identify some evidence of a popular tradition about Jesus in the Gospel of Mark. It starts by showing that the miracle stories were preserved and handed over in a Palestinian context as part of this popular tradition. A second piece of evidence that points to the existence of this tradition can be found in Mark's rejection of Jesus' identity as Elijah and the way he identifies the last with John the Baptist. These two facts reveal that Mark accepted the popular tradition acknowledging its value. But at the same they show that he corrected that tradition by placing it in the framework of his own vision of Jesus. In spite of that, it is still possible to identify in his narrative some of the traits and contents of that tradition.