

LA FILIACIÓN DIVINA DE JESÚS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Francisco Pérez Herrero

Facultad de Teología del Norte de España, Burgos (España)

INTRODUCCIÓN

Me satisface que, en la programación de estas jornadas de estudio sobre el tema de la *filiación* en los inicios de la reflexión cristiana, se haya reservado un espacio al Evangelio de Marcos, que se presenta precisamente como origen y fundamento de la Buena Noticia que la Iglesia proclama sobre Jesús, Mesías, Hijo de Dios (Mc 1, 1). Me invade, sin embargo, una sensación de angustia al tener que ser yo quien deba dar cuenta en escasas páginas de un tema que traspasa todo el Evangelio y que, dada su importancia, año tras año se ve sometido a los más minuciosos análisis, no pocas veces contrastantes¹. Me veré obligado a proceder de manera casi telegráfica, como a veces lo hace el propio evangelista.

La primera parte del título propuesto («La filiación divina de Jesús») me permite prescindir de algunas designaciones de Jesús que entrañan la idea de filiación: Hijo de María (Mc 6, 3), Hijo de David (Mc 10, 47.48; 12, 35.37), Hijo del hombre (Mc 2, 10.28; 8, 31.38; 9, 9.12.31; 10,

1. Merecen ser destacados, por orden cronológico, los estudios de N. Perrin, «The Christology of Mark: A Study in Methodology»: JR 51 (1971) 173-187; K. Stock, «Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, nel vangelo di Marco»: *Rassegna di Teologia* 17 (1976) 242-253; R. C. Tannehill, «The Gospel of Mark as Narrative Christology»: *Semeia* 16 (1979) 57-95; C. R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God. A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist*, Würzburg 1979; H.-J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlichen Motive in der Christologie des Markusevangeliums*, Regensburg 1980; J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983; S. Kim, *The «Son of Man» as the Son of God*, Tübingen 1983; M. E. Boring, «The Christology of Mark: Hermeneutical Issues for Systematic Theology»: *Semeia* 30 (1985) 125-154; Ph. G. Davis, «Mark's Christological Paradox»: JSNT 35 (1989) 3-18; M. E. Boring, «Markan Christology: God-Language for Jesus?»: NTS 45 (1999) 451-471; E. K. Broadhead, *Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield 1999; J. C. Naluparayil, *The Identity of Jesus in Mark. An Essay on Narrative Christology*, Jerusalem 2000; M. Trimaillé, *La christologie de saint Marc*, Paris 2001; E. Salvatore, «Il mistero del Messia nel Vangelo di Marco»: *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 485-517.

33.45; 13, 26; 14, 21.41.62). La designación que va a centrar mi atención es solamente la de «Hijo de Dios». A veces asume una forma diversa pero equivalente —Hijo, Hijo del Dios Altísimo, Hijo del Bendito— y a veces se presupone en la designación correlativa de Dios como «Padre» de Jesús. No es posible disociar una de otras.

La segunda parte del título («en el Evangelio de Marcos») quiere señalar algo más que los límites del campo que me propongo explorar; indica a la vez la perspectiva que pretendo asumir. En el intento de percibir y desentrañar en la medida de lo posible el alcance que en este Evangelio y para este evangelista tiene la designación de Jesús como Hijo de Dios, me dejaré guiar únicamente por el texto del Evangelio tal como ha llegado a nuestras manos en su configuración definitiva. No contarán en absoluto las abundantes disecciones realizadas en su interior por todos los que han querido deslindar, con más o menos acierto, lo que pertenece a la tradición y lo que se debe a la labor redaccional del autor. Estas disecciones, además de ser siempre hipotéticas, apenas tienen relevancia alguna desde un punto de vista teológico. Tradición y redacción quedan ensambladas por el evangelista en un todo unitario que es una realidad nueva, un nuevo relato, imposible de reducir a la simple suma de sus partes. Como subraya Ludger Schenke, «Marcos ha integrado plenamente la tradición en su escrito, tanto en la expresión lingüística como en el contenido, del mismo modo que se integra la grava en un edificio [...] Donde Marcos hace uso de la tradición, no la utiliza ya como tal —no pretende erigir un museo—, sino que en su mano la tradición pasa a ser expresión propia y personal. No es la tradición la que habla desde Marcos, sino que es él quien se dirige a sus lectores a través de la tradición y con la ayuda de ella»².

Así, pues, tomando el Evangelio como un todo unitario portador de sentido, nos detendremos brevemente en aquellos pasajes en que Jesús aparece calificado, de manera directa o indirecta, como Hijo de Dios. El contexto nos ayudará a precisar el alcance de esta expresión que, tanto en la antigüedad como en el presente, encierra múltiples significados y connotaciones diversas³. La voz del evangelista, que se deja oír con nitidez pero con la máxima sobriedad en la primera frase de su obra, se ve respaldada por otras cuatro voces que hablan al unísono: la de Dios, la de los demonios, la del propio Jesús y la del creyente.

2. L. Schenke, *Das Markusevangelium*, Stuttgart 1988, 53.

3. Sobre el abanico de significados que la expresión tiene en el antiguo Oriente, en el mundo greco-romano y en el judaísmo puede verse la síntesis ofrecida por Broadhead, *Naming Jesus*, 116-119.

I. UNA FILIACIÓN REVELADA POR DIOS

Al presentar a Jesús como Hijo de Dios en su primera afirmación⁴, el evangelista eleva en su propio nombre una pretensión inaudita. Ahora bien, por sorprendente que pueda parecer, la pretensión está plenamente garantizada. Es así como Dios habla de Jesús. Lo hace en dos momentos cruciales de su vida terrena: en el momento del bautismo por parte de Juan en el Jordán (Mc 1, 11) y en el momento de la transfiguración sobre el monte (Mc 9, 7). Esta voz de Dios no es en el relato de Marcos una voz más. Como supremo Señor del universo y de la historia entera (cf. Mc 12, 1-11; 13, 20.32), su palabra tiene autoridad absoluta. Lo que él dice sobre Jesús no es cuestionable. Es una palabra normativa. El lector tendrá en ella un criterio seguro para discernir el valor de otras afirmaciones sobre Jesús. Serán correctas o erróneas, verdaderas o falsas, en la medida en que coincidan o no con la revelación de Dios⁵.

1. «Tú eres mi hijo amado; en ti me he complacido» (Mc 1, 11)

En el centro del prólogo (Mc 1, 1-13), donde el evangelista se interesa por presentar a Jesús en sus relaciones esenciales⁶, resuena con fuerza esta declaración de Dios, dirigida directamente a Jesús en el momento de su bautismo. El evangelista narra el hecho del bautismo con una extraña sobriedad. Tras señalar la aldea de la que Jesús procede (de Nazaret de Galilea), se limita a constatar que «fue bautizado por Juan en el Jordán»⁷. Se entretiene, sin embargo, en describir la teofanía que acompaña a este

4. Es conocida la discusión existente sobre la presencia o ausencia del título «Hijo de Dios» en el texto original de esta primera frase (cf. P. M. Head, «A Text-Critical Study of Mark 1, 1. 'The Beginning of the Gospel of Jesus Christ'»: NTS 37 [1991] 621-629). Podría pensarse en principio que su adición por un copista devoto sería más fácil de explicar que su eliminación intencionada. Pero la variante sin el título es atestiguada únicamente por un escaso número de manuscritos, sobre todo de tipo cesariense, y bien podría deberse a una «omisión accidental» por el uso de abreviaturas para los nombres sagrados (cf. C. Focant, *L' évangile selon Marc*, Paris 2004, 56).

5. Sobre el «punto de vista» de Dios como normativo en el relato de Marcos pueden verse las pertinentes observaciones de Kingsbury, *The Christology*, 47-50.

6. Para la justificación de la extensión y articulación del prólogo remito a Focant, *Marc*, 53-55. La función de este prólogo corresponde a lo que Aristóteles dice del exordio en los poemas épicos: «En los discursos y poemas épicos, el exordio es una muestra del tema. Los oyentes sabrán así de antemano de qué va a tratar el discurso y su espíritu no quedará en suspenso. Lo indeterminado permanece en la vaguedad. Pero cuando a los oyentes se les pone el esbozo, por decirlo de algún modo, sobre la mano, se les da un hilo que les permite seguir el discurso» (*Rhet.* 3, 14, 1415a).

7. El nombre de Nazaret es desconocido en todo el Antiguo Testamento. Tampoco aparece mencionado nunca en los escritos de Flavio Josefo, ni en el Talmud, ni en los Midrashim. Nadie de Nazaret había sido importante en la historia de Israel. Natanael tenía buenas razones para replicar a Felipe: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» (Jn 1, 46). En esta aldea sin renombre, lejana de Jerusalén, es donde Jesús ha crecido en medio de los suyos. Desde esta aldea llega el que Juan acaba de presentar como el que viene detrás de él y que, incomparablemente mayor que él, ha de bautizar no con agua, sino con Espíritu Santo (Mc 1, 7-8).

bautismo, una teofanía en la que hay una manifestación visible y otra manifestación audible. Al salir del agua, Jesús ve que los cielos se abren y que sobre él desciende el Espíritu; oye además que Dios lo proclama su Hijo querido. Cabe pensar de antemano que, si el hecho del bautismo pone de relieve la solidaridad de Jesús con toda la humanidad pecadora⁸, lo que hace patente la teofanía es su singular vinculación a Dios.

Los cielos se abren. En la gran oración de Isaías, el pueblo elegido, después de elevar a Dios el lamento más impresionante de toda la Biblia, le dirige la siguiente súplica: «Hace tiempo que ya no nos gobiernas, y que tu nombre no se invoca sobre nosotros. ¡Ojalá rasgases el cielo y bajases! Los montes se derretirían ante ti» (Is 63, 19). Lo que el pueblo de Israel imploraba desde antiguo llega a ser realidad en el bautismo de Jesús. Los cielos se rasgan a su vista; nada le separa de Dios. Hay comunicación plena entre ambos. Más aún, el Espíritu de Dios, es decir, la vida y el poder mismo de Dios descienden sobre Jesús. Gracias a ese Espíritu podrá emprender su actividad pública en comunión plena y perfecta con Dios⁹. La paloma que lo representa podría aludir al objetivo concreto de esa actividad. Para Noé, la paloma había sido el signo de que, acabado el castigo del diluvio, se reanudaba la paz y la reconciliación con Dios (Gn 8, 8-12). Para todo judío, la paloma era el único volátil que servía como víctima sacrificial (Lv 5, 7; 12, 6; 14, 22; 15, 14) y, consiguientemente, como instrumento de reconciliación con Dios. La misión de Jesús será ante todo misión de reconciliación. Con la fuerza del Espíritu, él llevará al hombre a la plena amistad con Dios¹⁰.

A la manifestación visible sigue la manifestación audible mediante una doble afirmación. La primera es una declaración categórica sobre la identidad de Jesús: «Tú eres mi hijo amado»; la segunda desvela un acto previo de Dios sobre Jesús: «En ti me he complacido».

Si el título «hijo de Dios» conoce una aplicación muy diversificada en la tradición bíblica y judía, designando como tales a cuantos son protegidos y favorecidos por Dios en vistas a una misión determinada (ángeles, jueces, pueblo de Israel, hombre justo, descendiente davídico)¹¹, el adjetivo que aquí lo acompaña le confiere una connotación muy particular. En

8. Es significativo que no vaya acompañado de la habitual confesión de los pecados (cf. Mc 1, 6). Este bautismo no es «para el perdón de los pecados», sino para mostrar la solidaridad con los pecadores (cf. Mc 2, 17).

9. El descenso del Espíritu en el momento del bautismo no significa que Jesús careciera de él hasta entonces. Se ha de ver sobre todo como «investidura mesiánica» en la línea de Is 61, 1: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungió; me ha enviado para dar la buena noticia a los pobres, para curar los corazones desgarrados, y anunciar la liberación a los cautivos, a los prisioneros la libertad».

10. Cf. K. Stock, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, Roma 2003, 25. Muy crítico respecto a esta y otras interpretaciones simbólicas de la paloma se muestra S. Légasse, *L'Évangile de Marc I*, Paris 1997, 88-89.

11. Para una lista precisa de los textos véase Légasse, *L'Évangile de Marc*, 89-90. El autor afirma sin vacilaciones que «en el judaísmo no hay ningún testimonio claro que haría de 'hijo de Dios' un título mesiánico» (90).

el griego profano, ἀγαπητός deriva en no pocas ocasiones hacia la idea de «único», especialmente cuando se habla de filiación¹². En este contexto se convierte prácticamente en sinónimo de μονογενής. Algo similar se observa en el uso que de este adjetivo hace la versión griega de los LXX. De las veintidós veces que en ella aparece, siete expresan la idea de hijo único, traduciendo en seis ocasiones el hebreo *yahíd*¹³. Así, pues, cuando la voz del cielo dice a Jesús: «Tú eres mi hijo amado», esto equivale a decir: «Tú eres mi hijo, y ningún otro; tú eres el único». En ningún otro se puede dar esa relación de padre e hijo, marcada por un amor que es único e irrepetible, un amor que, aunque ahora sea expresamente declarado, ha de hundir sus raíces en la eternidad misma de Dios.

Lo que está en juego en el calificativo de «hijo amado» es ante todo una relación personal, una relación que, hablando de procedencia y origen, aparece marcada por un amor único y estable. Llama la atención, sin embargo, que cuando el adjetivo ἀγαπητός traduce el hebreo *yahíd* en el Antiguo Testamento, ese amor único siempre aparece en un contexto donde la muerte se divisa en el horizonte. El caso de Isaac, el hijo amado de Abrahán, es el primero de la lista (Gn 22, 2.12.16). No es de excluir que la identificación de Jesús como «hijo amado» de Dios en el momento de su bautismo lleve también esa connotación sombría, haciendo ya presagiar su destino de muerte, que es precisamente donde el amor entre el Padre y el Hijo llegará a su máxima expresión. En realidad, la muerte será el otro bautismo por el que Jesús ha de pasar para llevar a cabo su misión (cf. Mc 10, 38-39).

La segunda parte de la declaración divina apunta en la misma dirección. «En ti me he complacido» significa: A ti, y sólo a ti, te he elegido y destinado para la misión decisiva. Las palabras evocan el inicio del primer canto del Siervo de Yahvé: «Éste es mi siervo a quien sostengo, mi elegido en quien me complazco. He puesto sobre él mi espíritu, para que traiga la salvación a las naciones» (Is 42, 1). Pero aquel a quien Dios ha elegido desde siempre para llevar a cabo de manera definitiva su plan de salvación no es ya un siervo, sino su hijo amado, su hijo único¹⁴. Su misión y su destino se sustentan en su condición de hijo y desde ella se explican.

Podemos concluir diciendo que la teofanía que acompaña al bautismo de Jesús en el Jordán esclarece y ofrece el fundamento de cuanto el Bautista ha dicho previamente sobre Jesús: «Detrás de mí viene el que es más fuerte que yo. Yo no soy digno ni de postrarme ante él para desatar la correa de sus sandalias. Yo os bautizo con agua, pero él os bautizará

12. Cf. *Iliada*, 6, 301; *Odisea*, 2, 365; Demóstenes 21, 165; también Aristóteles, *Rhetorica* 1365b; Menandro, 319, 3.

13. Cf. Gn 22, 2.12.16; Am 8, 10; Za 12, 10; Tb 3, 10.

14. Conviene no pasar por alto que el verbo está en aoristo (ἐν σοὶ εὐδόκησα). La complacencia de Dios sobre su hijo es una acción previamente cumplida. No tiene lugar en el momento del bautismo, como tampoco es entonces cuando comienza a ser Hijo de Dios.

con Espíritu Santo» (Mc 1, 7-8). La razón última de esta superioridad de Jesús sobre Juan no es otra que la relación singular de Jesús con Dios, expresada en términos de filiación: No hay barreras entre uno y otro, sino comunión plena y vital. Jesús es el hijo único de Dios, dotado de su propio Espíritu, de su misma vida, para llevar a cabo su plan de salvación entre los hombres.

2. «Éste es mi Hijo amado; escuchadle» (9, 7)

La voz de Dios vuelve a resonar en términos casi idénticos cuando el evangelista cree necesario refrescar la memoria del lector. A mitad del Evangelio, Jesús, en camino ya hacia Jerusalén, se encuentra instruyendo a sus discípulos sobre el destino que le aguarda en la ciudad santa y sobre las exigencias que comporta su seguimiento. Les había hablado con toda claridad de que él, el Hijo del hombre, debía «padecer mucho, ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los maestros de la Ley, ser ejecutado y, después de tres días, resucitar» (Mc 8, 31). La primera parte de este anuncio no entraña para los discípulos dificultad alguna de comprensión, aunque sí de aceptación. Pedro no dudará en manifestar enérgicamente su repulsa. La segunda parte, que habla de resurrección, escapa a sus posibilidades de comprensión y de ella prescinden por completo. La transfiguración de Jesús sobre el monte pretende confirmar lo que los discípulos corrían el riesgo de olvidar, que sin embargo era indispensable para poder aceptar lo que creían comprender.

La narración, cuidadosamente articulada¹⁵, hace a tres discípulos testigos excepcionales de una doble revelación que tiene lugar en la cima de la montaña, escenario privilegiado de las teofanías divinas. Los discípulos son los tres que encabezan la lista de los Doce (Mc 3, 16-19), los mismos que habían presenciado ya el poder de Jesús cuando había resucitado a la hija de Jairo (Mc 5, 37) y los mismos que presenciarán un día su abatimiento y angustia en Getsemaní (Mc 14, 33). Siendo tres, podrán dar testimonio plenamente válido de lo acontecido (Dt 19, 15; cf. 2 P 1, 16-17). En notorio paralelismo con la escena del bautismo, la primera revelación es también en este caso de carácter visual; en la segunda se recurre una vez más a la palabra.

En la primera revelación, Jesús aparece transfigurado ante los tres discípulos escogidos y en conversación amistosa con Elías y Moisés. El pasivo teológico para expresar su transfiguración («fue transfigurado») habla de una acción de Dios. Dios está detrás de aquella transformación

15. Entre la subida a la montaña (9, 2) y el descenso de la montaña (9, 9), el relato se estructura en torno a dos experiencias comunes a los tres discípulos, entre las cuales se intercala una reacción de incompreensión por parte de Pedro: la transfiguración luminosa y la aparición de Elías con Moisés (vv. 2-4), la reacción de Pedro (vv. 5-6), la nube desde la que resuena la voz de Dios (vv. 7-8). La primera parte queda situada en el registro de lo visual, mientras que la última pone en primer plano la palabra y la escucha.

que se hace manifiesta en el blanco deslumbrador de sus vestidos. En el lenguaje bíblico, las vestiduras blancas son propias de los seres celestiales (Mc 16, 5), de aquellos que pertenecen al mundo divino (Ap 3, 5; 4, 4). Así, pues, por intervención de Dios, Jesús aparece ante sus discípulos con los rasgos propios de un ser celeste, con los rasgos que asumirá en su resurrección de entre los muertos. Seres celestes son también los dos interlocutores de Jesús: Elías y Moisés. Cualquiera que sea la explicación del orden en que los menciona el evangelista¹⁶, los dos resumen toda la historia del pueblo de Israel. El hecho de estar conversando con Jesús demuestra que, aun teniendo muchas cosas en común, no se les puede confundir (cf. Mc 8, 28). Como Elías y Moisés, Jesús pertenece al mundo celeste de Dios y al círculo de los grandes personajes que Dios ha enviado a su pueblo. Pero será necesario que la revelación continúe para determinar el lugar concreto que Jesús ocupa dentro de ese círculo de enviados.

Tras un breve intervalo en el que Pedro hace una propuesta disparatada —construir tres tiendas terrenas para figuras celestiales—, se ofrece la respuesta esperada a través de la voz que resuena desde la nube. En el lenguaje bíblico, especialmente en el libro del Éxodo, la nube esconde la presencia poderosa de Dios (cf. Ex 19, 9.16; 20, 21; 24, 15-18; 34, 5) y es el lugar desde donde Dios se comunica con su pueblo (cf. Ex 24, 16). Aquí se dirige a los discípulos con una declaración y una exhortación. En la declaración les da a conocer la verdadera identidad de Jesús: «Éste es mi hijo amado». En la exhortación les pide que lo escuchen. Dios mismo es quien revela a los discípulos la verdadera identidad de Jesús y el modo adecuado de situarse ante él. Con esta revelación podrán responder ya a la pregunta que ellos mismos se habían formulado a raíz de la tempestad calmada: «¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mc 4, 41). Con esta revelación podrán precisar igualmente la previa confesión de Pedro (Mc 8, 29), correcta pero incompleta y mal entendida: Jesús es el Mesías en cuanto que es el Hijo amado de Dios; lo que él diga ha de ser escuchado, ha de ser aceptado, aunque contradiga el modo humano de pensar.

Para percibir todo el alcance de esta revelación no sólo se han de tener en cuenta los detalles del texto; se ha de prestar atención también a su rico trasfondo veterotestamentario. Después de un coloquio entre personas pertenecientes al ámbito de lo divino, ámbito que inspira en los discípulos temor y desconcierto, resuena la voz de Dios en un escenario que evoca en muchos aspectos los acontecimientos del Sinaí: montaña, nube, voz desde la nube, palabra de Dios, Moisés. En el Sinaí, Dios se reveló a sí mismo como el Dios liberador y dio a conocer su voluntad con los diez mandamientos (Ex 20, 2-17; Dt 5, 6-21). Cuando Dios habla de

16. Cf. J. P. Heil, «A Note on 'Elijah with Moses' in Mark 9, 4»: *Bib* 80 (1999) 115; Id., *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8; Matthew 17:1-8 and Luke 9:28-36*, Roma 2000, 156-158.

nuevo en el monte de la transfiguración, en lugar de revelarse a sí mismo, revela a Jesús como su Hijo amado y, en lugar de una serie de preceptos que cumplir, se conforma con pedir una sola cosa: «Escuchadle». Sobre el Sinaí aparece Moisés como destinatario directo de la revelación divina y como transmisor de la misma ante el pueblo, funciones que ahora desempeñan los tres discípulos de Jesús, con la diferencia de que éstos han de guardar silencio por el momento (Mc 9, 9). La función de Jesús en el monte de la transfiguración es radicalmente diversa a la de Moisés en el Sinaí. Jesús no está aquí como el que recibe la revelación, sino como el que es revelado, como aquel de quien se dice que es el Hijo amado de Dios; tampoco está aquí como transmisor o intermediario de revelación, sino como alguien que tiene su propia palabra que decir y al que se ha de escuchar. En cuanto Hijo amado de Dios, representa a Dios, su Padre. Su palabra es la misma palabra de Dios. El Dios que hizo salir a Israel de Egipto está ahora en medio de su pueblo en la persona de su Hijo amado. A través de él es como ahora habla a su pueblo. A él, por tanto, es a quien se ha de escuchar en adelante¹⁷. San Juan de la Cruz lo comprendió a la perfección cuando escribe: «Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo, que es su Hijo [...] Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado, y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas»¹⁸.

II. UNA FILIACIÓN RECONOCIDA POR LOS DEMONIOS

Los demonios desfilan con frecuencia en el relato de Marcos formando una especie de batallón a las órdenes de Satanás. Jesús tiene que vérselas una y otra vez con ellos. Buena parte de sus obras prodigiosas son precisamente expulsiones de demonios, a los que se les denomina también «espíritus inmundos» (Mc 1, 23-27.34.39; 3, 11-12; 5, 1-20; 7, 24-30; 9, 14-29). En el lenguaje bíblico, el adjetivo «inmundo» significa profano, separado de Dios, en contraste y oposición a Dios. El sustantivo «espíritu» hace referencia a una fuerza poderosa, activa, difícilmente controlable. Los espíritus impuros aparecen en el Evangelio como poderes sobrehumanos, que reaccionan de manera personal, que disponen de un saber especial y que son a la vez enemigos de Dios y del hombre. Como contrapunto del Espíritu Santo de Dios, subyugan de un modo u otro a los hombres, impidiéndoles ser dueños de sí mismos y actuar con libertad.

Jesús da a sus discípulos poder sobre estos espíritus inmundos (Mc 3, 15), y es porque él dispone de ese poder superior¹⁹. Le basta una palabra

17. Cf. K. Stock, *Marco*, 169-170.

18. San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, 2, 22, 3-4.

19. Es interesante observar que este poder es expresado con el término ἐξουσία (poder en

para reducirlos al silencio y a la impotencia, permitiendo a los endemoniados recobrar su libertad y el dominio de sí²⁰. Expulsando a los demonios, Jesús hace patente que con él y en él llega el Reino de Dios al mundo de los hombres, es decir, que Dios ha decidido definitivamente hacer valer su señorío sobre todas las fuerzas del mal. Los espíritus inmundos son conscientes de ello. Saben que su reinado está llegando a su fin. Saben quién es Jesús y cuál es su misión. Lo saben y lo manifiestan de forma explícita en tres momentos concretos. En la sinagoga de Cafarnaún, al inicio mismo del ministerio público de Jesús, el endemoniado que allí se encontraba, se pone a gritar: «¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres: el santo de Dios» (Mc 1, 24). Poco después, cuando Jesús se desplaza hacia el lago de Tiberíades, el evangelista consigna en una especie de sumario la afluencia de la gente para estar junto a Jesús. Como razón de esta afluencia, señala las muchas curaciones realizadas con los enfermos, y añade: «Los espíritus inmundos, cuando le veían, se arrojaban a sus pies y gritaban: Tú eres el hijo de Dios» (Mc 3, 11). Finalmente, de manera similar se expresa el endemoniado de Gerasa, quien, al ver a Jesús desde lejos, corre hasta él, se postra ante él y le grita: «¿Qué tengo yo que ver contigo, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes» (Mc 5, 7). Baste unas breves observaciones sobre este último grito, que en realidad compendia los dos anteriores.

El grito resuena con fuerza en una de las narraciones más pintorescas de todo el evangelio. Después de una introducción que localiza los hechos (Mc 5, 1), se suceden la presentación del endemoniado (vv. 2-5), la acción del exorcista en diálogo con el endemoniado (vv. 6-13) y las reacciones que esa acción va desencadenando (vv. 14-20). La introducción nos hace saber que, acompañado de sus discípulos, Jesús se adentra en territorio pagano, donde va actuar como previamente lo había hecho en la sinagoga de Cafarnaún. La situación del endemoniado que allí se encuentra no puede ser más dramática. Desde todos los puntos de vista —físico, espiritual y social— es un desecho humano, una piltrafa. Con razón se le ha calificado como «un muerto viviente» (D. O. Via) o como «un monstruo en una película de terror» (J. Marcus). No tiene posibilidad alguna de llevar una vida humanamente digna. La muerte es su sello y su destino. En él se hace patente el poder caótico y destructor de las fuerzas del mal (y del paganismo).

el sentido de autoridad, derecho, libertad), no con el término κράτος (poder en sentido de fuerza) ni con el término δύνμις (poder en el sentido de aptitud). Cf. J.-M. Babut, *Pour lire Marc. Mots et thèmes*, Paris 2004, 80.

20. La expulsión de demonios está con frecuencia estrechamente unida a la curación de enfermos (cf. Mc 1, 32-33; 3, 10-11; 6, 13). Este dato invita a pensar que los dos males son aspectos de un mismo y único desorden: se hablará de posesión cuando son las funciones nerviosas o psíquicas las afectadas (1, 26; 5, 3-5; 9, 18.20.26).

Permitiendo la intervención del exorcista, el endemoniado corre hacia Jesús en cuanto lo ve (v. 6). Parece como si en su interior se hubiera despertado una especie de atracción fatal. Esa atracción le lleva incluso a postrarse ante Jesús. Actúa como más tarde actuarán en son de burla los soldados romanos, una vez que Pilato ha emitido su sentencia de muerte (15, 19). En ambos casos —que son los únicos en los que se utiliza el verbo προσκυνέω en el Evangelio de Marcos— se deja entrever una sutil ironía. Sin pretenderlo, están reconociendo la majestad divina de Jesús. Los soldados lo saludan con el título de «Rey de los judíos». El endemoniado se dirige a él con el título de «Hijo del Dios Altísimo», pero en forma de grito y entre fórmulas de conjuro. El grito es el último recurso del débil para pedir ayuda²¹. La debilidad del endemoniado se hace patente en las fórmulas de conjuro. La primera («qué hay de común entre nosotros y tú») pretende delimitar los ámbitos de competencia, de derecho o de poder para evitar intrusiones. «No te metas en mis asuntos; ocúpate de lo tuyo», se podría traducir en lenguaje vulgar²². La segunda fórmula («Te conjuro por Dios que no me atormentes») es una fórmula corriente, atestiguada desde tiempos muy remotos, que, aunque extraña en este contexto²³, revela con toda nitidez la superioridad del adversario. Éste es mencionado en el centro con su propio nombre —Jesús— y con el título más insigne: Hijo del Dios Altísimo. En las fórmulas de conjuro no podían faltar los nombres y títulos personales. Era el modo de arrebatarse, casi como por encantamiento, la fuerza y hostilidad del enemigo. El título Hijo del Dios Altísimo se ha de considerar como la versión pagana del título Hijo de Dios. En el Nuevo Testamento sólo aparece aquí y en el texto paralelo de Lucas (Lc 8, 28). Pero el Antiguo Testamento conoce ampliamente la designación de Dios como «el Dios Altísimo». Es significativo, sin embargo, que, en la versión de los LXX, sólo se encuentre esta designación en boca de paganos²⁴. El título, pues, se acomoda al contexto. El endemoniado de Gerasa es un pagano que conoce al Dios Altísimo y reconoce a Jesús como el Hijo del Dios Altísimo.

No pocos autores se niegan a ver en este título algo más que un simple título honorífico, quizá con cierto sabor adulatorio. Se resisten con razón a introducir a los demonios en el elenco de santos confesores y mártires. Pero, si se tiene en cuenta que para el evangelista gozan de un saber sobrehumano y si se presta suficiente atención a la estrategia del conjuro

21. Se utiliza aquí el verbo κρίζω, estrechamente emparentado con otros dos verbos: καλέω y βοάω. Con todos se exterioriza algo, pero cada uno tiene su peculiaridad específica: mientras que el primero remite a los instintos, los otros dos remiten, respectivamente, a la inteligencia y a los sentimientos.

22. Cf. Jc 11, 12; 2 S 16, 10; 19, 23; 1 R 17, 18; 2 R 3, 13; 2 Cro 35, 21.

23. Una frase así se esperaría en el exorcista, más que en el endemoniado. Por otra parte, no tiene mucho sentido recurrir a Dios pidiendo su ayuda en contra del que es calificado «Hijo del Dios Altísimo».

24. Cf. Gn 14, 18-20; Ex 15, 1; 2 S 22, 14; Nm 24, 16; Is 14, 14.

y a la ironía que respiran las fórmulas utilizadas, no parece aventurado afirmar que estamos ante una reverberación de lo que el mismo Dios ha revelado sobre Jesús. Hacia ello apunta la habitual orden de silencio que acompaña a estas manifestaciones demoníacas (Mc 1, 25; 3, 12). Jesús les manda callar no porque sea falso lo que dicen, sino porque, siendo cierto, no quiere que éste sea el medio de llegar a conocer su identidad. Como subraya K. Stock, «a él se le puede conocer no a través de conceptos, por muy exactos que sean, sino sólo recorriendo con él todo su camino»²⁵.

III. UNA FILIACIÓN CONFIRMADA POR EL PROPIO JESÚS

Además de ser el protagonista constante de todo el Evangelio, Jesús es para san Marcos el que, de manera insuperable, «piensa según Dios»²⁶. Todo lo ve como lo ve Dios: lo bueno y lo malo, lo acertado y lo equivocado, lo verdadero y lo falso. Es de esperar que así sea también cuando se trata de su identidad. Efectivamente, a la revelación de Dios sobre Jesús como su Hijo amado corresponde el modo en que Jesús habla de Dios como «su Padre» y el modo en que habla de sí mismo como Hijo de Dios.

1. *Jesús habla de Dios como «su» Padre*

En dos contextos diversos habla Jesús de Dios como Padre suyo, suyo de modo particular: en el contexto de la venida del Hijo del hombre, instruyendo a sus discípulos después del primer anuncio de su destino (Mc 8, 38; cf. 13, 32), y en el contexto de la oración en Getsemaní (Mc 14, 36).

A raíz de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, Jesús había anunciado a sus discípulos el camino que, según el plan establecido por Dios, él debía recorrer (8, 31). Ante la resistencia de Pedro, Jesús no se limita a reprenderlo con duras palabras (8, 32-33); después de ponerlo en el sitio que compete al discípulo («¡Ponte detrás de mí!»), desvela a todos y con toda claridad el camino que han de recorrer los que quieran ser discípulos suyos: es un camino de renuncia a toda clase de egolatría y un camino de lealtad sin condiciones; pero es a la vez el único camino que lleva a la verdadera vida (Mc 8, 34-37). La instrucción queda ratificada con una afirmación tajante: «Y si uno se avergüenza de mí y de mis palabras ante esta generación infiel y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de *su Padre* con los santos ángeles» (Mc 8, 38).

Al anunciar su destino, Jesús había hecho saber ya que el Hijo del hombre rechazado, humillado y llevado a la muerte por los hombres, vencería la muerte resucitando al tercer día. Ahora dice que este Hijo

25. Stock, *Marco*, 67.

26. J. D. Kingsbury, *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, Córdoba 1991, 20.

del hombre (= él mismo) vendrá de nuevo en la gloria de su Padre; de nuevo se acercará a los hombres, pero revestido de poder y de gloria. Es la primera vez que en el Evangelio de Marcos habla Jesús de esa segunda venida (cf. Mc 13, 26; 14, 62) y es también la primera vez que habla de Dios como «su» Padre. La relación Padre-Hijo es de tal profundidad, es tan íntima y singular, que desde ella se esclarece todo: es la que explica que él resucitará y vendrá de nuevo; es también la que explica su poder para conducir más allá de la vida terrena, dando la plenitud de la vida a cuantos le sigan fielmente en su camino.

De esta intimidad singular habla todavía con más fuerza el modo en que Jesús se dirige a Dios en la oración de Getsemaní (Mc 14, 36). No es la primera vez que el evangelista presenta a Jesús en oración (cf. Mc 1, 35; 6, 46; cf. 6, 41; 8, 6.7), pero sí es la primera vez que nos revela el contenido de la misma²⁷. También es la primera vez que nos lo presenta profundamente abatido ante la muerte que le espera. La serenidad con la que hasta ahora había hablado de ella a sus discípulos ha dado paso a la más profunda turbación. Jesús no disimula su estado de ánimo. Lo da a conocer expresamente a los tres que toma consigo, destinándoles a ser testigos privilegiados de lo que va a suceder. El hecho de que los elegidos sean los mismos que presenciaron el poder y la gloria de Jesús a la hora de resucitar a la hija de Jairo (Mc 5, 37) o en su transfiguración sobre el monte (Mc 9, 2) está indicando que aquellas revelaciones no eran todavía suficientes para llegar a un conocimiento pleno de su persona; han de contemplarlo también en el momento de su mayor conmoción y abatimiento. Lo primero que los discípulos contemplan y constatan es que Jesús, lejos de abandonarse a sus propios sentimientos, se dirige a Dios en oración, invocándole como *Abbà, Padre*. Reconociéndole como el Dios omnipotente, le confía abiertamente sus deseos humanos y le expresa su disponibilidad plena a cumplir fielmente su voluntad, por encima de sus propios deseos²⁸.

Marcos es el único evangelista que pone en labios de Jesús la invocación aramea *Abbà* (acompañada en el texto de su equivalente griego —ó πατήρ—, igual que en Rm 8, 11 y Ga 4, 6). Estamos con toda probabilidad ante un diminutivo afectuoso, utilizado sobre todo por los niños para dirigirse a sus padres de manera familiar y cariñosa²⁹. El hecho de que Jesús lo emplee para dirigirse a Dios, sin sentir necesidad de intro-

27. Procederá de la misma manera al consignar la última oración de Jesús, la oración desde la cruz (15, 34), resonando aquí las primeras palabras del Salmo 22. Toda la pasión queda así enmarcada entre dos oraciones explícitas de Jesús.

28. Para una explicación detallada de estas cuatro partes de la oración de Jesús (invocación, reconocimiento, petición y sumisión) véase F. Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús según san Marcos. Del texto a la vida*, Burgos 2001, 142-146.

29. Sobre otras interpretaciones posibles (como forma enfática de *Ab*: el Padre; como equivalente al vocativo *Abí*: Padre mío) véase J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Paris 1987, 179-209.

ducir precisiones o matices para salvaguardar la trascendencia divina, no deja de ser elocuente. Refleja su conciencia de estar en una proximidad única respecto a Dios en el plano existencial, proximidad que es amor y confianza filial, a la vez que respeto y prontitud a la obediencia. Está seguro del amor y la bondad de su Padre. Confía en él y a él se abandona sin reservas. Sabe que, suceda lo que suceda, está en manos seguras. Su comunión con él no fallará. La invocación *Abbà* hace que el poder de Dios se convierta en amor, posibilitando la petición más atrevida, pero también la sumisión más firme y leal.

2. *Jesús habla de sí mismo como Hijo de Dios*

Consciente de que su misión era proclamar el evangelio de Dios (Mc 1, 14), Jesús adopta siempre una actitud reservada en lo que atañe a su identidad personal. Habla de Dios, pero no le gusta demasiado hablar de sí mismo. Quiere que se le llegue a conocer por lo que él dice de Dios, por lo que él hace con el poder de Dios, por su forma de vivir y de morir en unión íntima con Dios. No confía en declaraciones fulgurantes, susceptibles siempre de ser incomprendidas o tergiversadas. A pesar de todo, según el texto evangélico, hay tres ocasiones al final de su vida en que él deja entrever el misterio de su ser personal presentándose como Hijo de Dios. Enseñando en la explanada del templo, Jesús recurre al lenguaje parábólico para hablar de su misión y su destino bajo la figura del único hijo que tiene el dueño de una viña en manos de arrendatarios malvados (Mc 12, 6). Desde el monte de los Olivos, enfrente del templo, pronuncia su discurso escatológico y afirma sin ambages que sobre el día y la hora del final de esta historia nadie sabe nada: ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre (Mc 13, 32). Frente al sanedrín, callado ante los muchos cargos que le imputaban falsos testigos, no duda en asentir a la pregunta del sumo sacerdote sobre su condición de Mesías, Hijo del Bendito (Mc 14, 61-62).

La declaración del *discurso escatológico* marca una neta distinción entre el Padre y el Hijo, como también entre el Hijo y los ángeles³⁰. Superior a los ángeles, el Hijo no lo conoce todo, y esto lo dice quien acaba de afirmar que sus palabras no pasarán, es decir, quien acaba de hablar como sólo Dios lo hace cuando pone por encima del cielo y la tierra su salvación, su justicia y su gracia (cf. Is 51, 6; 54, 10). La condición de Hijo no le exime a Jesús de todas las limitaciones humanas. Además de sentir miedo y pavor ante la muerte, desconoce el día y la hora de su venida en gloria. Esto es algo reservado al Padre. Más elocuentes son todavía los otros dos textos, estrechamente relacionados, en que Jesús se presenta como hijo.

30. Cf. S. Villota Herrero, *Palabras sin caso. Función interpretativa de Mc 13, 28-37 en el discurso escatológico de Marcos*, Estella 2006, 88-89.

Con la *parábola sobre la misión del hijo* (Mc 12, 1-12), Jesús quiere responder a la pregunta que le han hecho las autoridades judías a raíz de la purificación del templo: «¿Con qué autoridad haces estas cosas? ¿Quién te ha dado esa autoridad para actuar así?» (Mc 11, 28). En lenguaje parabólico y evocando el célebre canto a la viña en el profeta Isaías (Is 5, 1-7), Jesús presenta toda la historia de Israel: historia de un amor indefectible por parte de Dios e historia también de constantes infidelidades por parte del pueblo. Bajo la imagen de los siervos enviados se esconde una referencia inequívoca a los profetas (cf. Jr 25, 4; 2 Cro 36, 15-16). En estrecha conexión y continuidad con el envío de los siervos, los profetas, aparece el envío del hijo: «Todavía le quedaba uno: su hijo querido» (Mc 12, 6). Es una clara referencia a sí mismo (cf. Mc 1, 11; 9, 7), que comparte con los profetas el mismo mandatario, la misma misión y el mismo destino. Totalmente diversa es, sin embargo, la relación personal con el mandatario, es decir, con Dios: los otros son siervos, sólo él es su hijo querido. Después de los muchos, él es el único y el último, como lo subraya el inicio de la carta a los Hebreos (Hb 1, 1-2). De aquí que el mandatario y dueño de la viña espere una acogida distinta para él: «Respetarán a mi hijo» (Mc 12, 6). De aquí también que sólo de él digan los renteros: «Éste es el heredero» (Mc 12, 7). La esperanza del dueño de la viña se ve defraudada, pero entonces entra en acción, y ésta origina una última diferencia: el destino del hijo no acabará en la muerte, sino en la resurrección y exaltación: «La piedra que desecharon los constructores se ha convertido en piedra angular» (Mc 12, 10; cf. Sal 118, 22-23; 1 P 2, 4-5; Ef 2, 20-22). Los interlocutores de Jesús entienden perfectamente la respuesta. Jesús reivindica la autoridad no de un profeta, sino la autoridad del mismo hijo de Dios. Más aún, desvela sus intenciones asesinas y les advierte que nada conseguirán con eliminarlo. El poder de Dios vence la muerte, y él es quien tiene la última palabra.

Una vez arrestado, Jesús es conducido a la *casa del sumo sacerdote* y tendrá que vérselas de nuevo con los mismos interlocutores. La primera parte del interrogatorio no conduce a ningún resultado. Los testimonios contra él no concuerdan y él guarda silencio. Romperá su silencio sólo cuando el sumo sacerdote le pregunte directamente por su identidad: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» (Mc 14, 61). Resuena en esta pregunta lo que Jesús ha reivindicado con su modo de entrar en la ciudad y en el templo (Mc 11, 1-11), con su modo de actuar después en el templo (Mc 11, 15-19), con su modo de hablar sobre la filiación del Mesías (Mc 12, 35-37), pero resuena sobre todo lo que Jesús ha reivindicado con la parábola de la misión del hijo (Mc 12, 1-12). A esta pregunta Jesús no duda en responder. Lo hace con un solemne «Yo soy», explicitado y confirmado de inmediato con una predicción que sus mismos jueces podrán constatar.

Los dos títulos que aparecen en la pregunta no son extraños para el lector del Evangelio, aunque —salvo en la primera frase— siempre los ha

encontrado disociados³¹. La sucesión de los mismos, sin ninguna conjunción copulativa entre ambos, obliga a no separarlos para dar origen a dos preguntas diversas. Pero el uso diferenciado de estos títulos a lo largo de todo el Evangelio impide verlos como sinónimos, reduciendo el segundo a una simple reformulación del primero³². Todo invita a ver el segundo título como «aposición» del primero y, más concretamente, como «aposición restrictiva»: lo cualifica, ofreciendo a la vez una información esencial para su correcta comprensión. La frase «el Mesías, el Hijo del Bendito» distingue este Mesías de cualquier otro Mesías en que puedan estar pensando los personajes del relato de Marcos o sus lectores. El segundo título, «el Hijo del Bendito», lejos de ser un sinónimo de «Mesías», indica qué clase de expectación mesiánica se tiene en perspectiva: no el Mesías-Hijo de David, no el Mesías en cuanto hijo de cualquier otro ser humano, sino el Mesías-Hijo de Dios³³. El acento recae sobre este segundo título, que —como se pondrá de manifiesto en la reacción del sumo sacerdote y de todo el sanedrín— expresa su relación específica con Dios: no una relación de predilección y protección singular, sino una relación que afecta a su origen y que, consiguientemente, explica su identidad en el nivel más profundo de su ser.

Con su «Yo soy», Jesús se reafirma en sus reivindicaciones precedentes. Pero no se conforma. Ofrece una ratificación de su condición de Mesías-Hijo de Dios aludiendo a un futuro del que serán testigos sus propios jueces. Procede de modo similar a como lo había hecho con la parábola de la misión del hijo. Les ofrece así lo que han de tener en cuenta para un conocimiento completo de su persona: su participación plena en el señorío de Dios y su función de juez universal (cf. Mc 8, 38; 13, 26-27). El que ahora se encuentra bajo su poder, gozará del poder mismo de Dios; el que ahora es juzgado por ellos, será un día su propio juez³⁴.

31. Sobre la equivalencia de «Hijo del Bendito» e «Hijo de Dios» véase R. E. Brown, *The Death of Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narrative in the four Gospels*, I, New York 1994, 470. Aunque no hay en el judaísmo testimonio alguno de que a Dios se le designara como «el Bendito» (adjetivo sustantivado), aquí refleja sin duda la costumbre judía de usar perífrasis para evitar la pronunciación del nombre divino. La pregunta del sumo sacerdote adquiere así un tono de realismo y de plausibilidad lingüística.

32. Es la interpretación más frecuente, queriendo ver una confirmación de la misma en el modo en que 4QFlorilegio 1, 10-11 explicita el texto de 2 S 7, 14 hablando del Mesías: «Yo seré su padre y él será mi hijo». Conviene observar, sin embargo, que en 4QFlor no aparece explícitamente el título «Hijo de Dios» como sinónimo de Mesías.

33. Cf. J. Marcus, «Mark 14, 61: Are You the Messiah-Son-of-God?»: NT 31 (1989) 125-141; aquí 130. Como confirmación de esta propuesta se puede aducir el texto de Mc 12, 35-37 (¿de quién es hijo el Mesías?).

34. Sobre el modo y el momento en que tendrá lugar la «visión» anunciada véase Pérez Herrero, *Pasión*, 196-199.

IV. UNA FILIACIÓN CONFESADA POR EL CREYENTE

La revelación de Dios sobre Jesús como su Hijo amado, el reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios por parte de los demonios y la confirmación del propio Jesús sobre su condición de Hijo de Dios no caen en el vacío. En estrecha conexión con su muerte sobre la cruz, cuando no hay ya riesgo alguno de mitificación, un ser humano, un pagano, el centurión romano, lo reconoce y confiesa como Hijo de Dios: «Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 39).

Las palabras del centurión no son para el evangelista el simple comentario de un testigo imparcial. Él es el representante de todos aquellos que, sin determinar previamente lo que quieren ver (cf. Mc 15, 32), reciben el don de ver y de creer. Sus palabras reflejan la fe de una comunidad —probablemente la comunidad de Roma, donde se escribe el Evangelio— cuyos miembros procedían en su gran mayoría del paganismo. Estamos, pues, ante una verdadera confesión de fe, en perfecta consonancia con lo que Dios ha revelado de Jesús y con el modo en que el mismo Jesús se ha revelado. En ella ofrece el evangelista la respuesta completa al interrogante fundamental que ha intentado suscitar a lo largo de toda su obra: ¿Quién es éste que así habla, así actúa, así vive y así muere? Ha esperado intencionadamente hasta este momento de la muerte, porque sólo en la muerte se desvela en plenitud el misterio de la persona de Jesús. Como acto supremo de entrega y de amor a Dios y al hombre, ella es la que ofrece todo lo que puede conducir a una verdadera comprensión de su identidad. Las numerosas epifanías secretas a lo largo del Evangelio encuentran aquí su gran eclosión: «Verdaderamente, este hombre Hijo de Dios era». Así suena en una traducción literal que mantiene el orden del original griego.

Presentándose como resultado conclusivo de una experiencia previa, la confesión del centurión comienza por asentar la verdadera humanidad de Jesús: *Este hombre*. La expresión sirve para calificar directamente al Crucificado, en quien se siguen divisando los rasgos netamente humanos que han caracterizado su existencia. Son rasgos por los que el evangelista ha manifestado siempre un profundo aprecio, hasta el punto de presentar a Jesús de manera menos reverente que los otros evangelistas.

De «este hombre» se afirma que era *Hijo de Dios*. Se hace relegando el verbo para el final, dejando al predicado sin artículo determinado y hablando en pasado. Son peculiaridades gramaticales y estilísticas que tienen su importancia. La posposición del verbo copulativo posibilita unir de manera inmediata dos términos aparentemente irreconciliables, subrayando con la mayor energía posible lo paradójico de la afirmación. Esta construcción estilística permite dejar al predicado en forma indeterminada aun cuando se piense en algo determinado, es decir, no en «un» hijo de Dios, sino en «el» Hijo de Dios. Como han señalado una y otra vez los especialistas en la sintaxis del griego neotestamentario, cuando

los sustantivos determinados que funcionan como predicados preceden al verbo, no requieren el artículo para ser considerados como determinados³⁵. La ausencia del artículo podría responder además al deseo de subrayar el aspecto cualitativo del título: Hijo de Dios, aplicado así a Jesús, no sería un simple título que hiciera referencia a una función determinada; diría relación a la condición más íntima del ser personal de Jesús³⁶. Finalmente, la formulación del verbo en pasado («era») viene exigida por la situación en que se encuentra el centurión dentro del relato: está ante uno que acaba de expirar y sus palabras reflejan una apreciación sobre el pasado; unidas a la muerte, iluminan y juzgan el pasado. Esto no significa que no valgan también para el presente. Pero al evangelista le interesa subrayar que todo lo dicho precedentemente sobre Jesús respondía a su condición de Hijo de Dios. Su vida terrena era la vida del Hijo de Dios³⁷. La muerte lo ha puesto de manifiesto, porque es en ella donde Jesús alcanza, en el amor de Hijo, a su Padre, que es amor. En palabras de F. X. Durwell: «Durante su vida, (Jesús) no pudo poner jamás el acto de caridad suprema. Solamente muriendo por el otro es como uno se entrega por entero [...] Al consentir en la muerte, acepta no existir ya para sí mismo, a fin de vivir solamente del Padre en cuyas manos se abandona [...] En la muerte, por fin, Jesús es plenamente filial»³⁸.

V. CONCLUSIÓN

Sería interesante proseguir el análisis del título Hijo de Dios en el Evangelio de Marcos intentando percibir la relación que mantiene con los demás títulos y designaciones de Jesús, especialmente con aquellos que entrañan también la idea de filiación. Pero nuestro recorrido ha sido ya suficientemente largo. De los datos que han ido apareciendo podríamos extraer algunas conclusiones:

1. El Evangelio de Marcos, sin asemejarse en nada a los tratados cristológicos que manejan en nuestros días los estudiantes de teología, es un escrito centrado todo él en la figura de Jesucristo e interesado muy particularmente en la cuestión concreta de su identidad personal. ¿Quién es éste que así actúa, así vive y así muere? El evangelista sabe que, para

35. Cf. E. C. Colwell, «The definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament»: JBL 52 (1933) 12-21.

36. Cf. M. Zerwick, *Graecitas Biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Roma 1966, 176.

37. Se podría discutir si en ese «era», igual que en los textos donde se habla del envío del Hijo, se ha de ver también la idea de preexistencia (cf. L. Schenke, «Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?»: ZNW 91 [2000] 45-71).

38. F. X. Durwell, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Salamanca 1990, 63. Sobre la fuerza reveladora de la cruz, tanto en lo que atañe a la filiación divina de Jesús como en lo que atañe a la paternidad de Dios, véase F. Pérez Herrero, «Luz desde la cruz (Mc 15, 33-39). La muerte de Jesús según san Marcos»: *Staurós* 44/45 (2005-2006) 5-23.

el creyente, éste es el punto crucial y decisivo. De él depende todo lo demás. El que quiera seguir a Cristo en su camino debe conocer antes, de manera correcta y adecuada, su verdadera identidad.

2. Esta identidad escapa a todo intento de encerrarla y expresarla en conceptos humanos. Tampoco los títulos son capaces de agotar el misterio que entraña. Pero entre los posibles títulos que nos permiten acercarnos de algún modo a la identidad misteriosa de Jesús, uno sobresale claramente sobre los demás. Es el título de «Hijo de Dios». Sólo Jesús recibe este título a lo largo de todo el Evangelio de Marcos y sólo con este título es presentado Jesús por el mismo Dios.

3. No es un título intercambiable con otros. No es equivalente a ningún otro. Tampoco se puede decir que tenga siempre un mismo y único sentido. Empleado en contextos muy diversos, adquiere también connotaciones diversas. Sin embargo, en esa diversidad subyace un denominador común: no es un título exclusivamente funcional; apunta siempre a una relación personal de Jesús con Dios, relación que es única y singular, marcada por una entrega sin reservas, por una confianza absoluta, por una obediencia incondicional, por un amor sin límites.

4. El evangelista no se ha visto en la necesidad de acuñar este título. Lo ha heredado de una tradición eclesial que comienza a utilizarlo con asombrosa rapidez y frecuencia, como ha demostrado Martin Hengel con su habitual meticulosidad³⁹. El contenido que desde el principio recibió es condensado por el autor mencionado en esta breve frase: «El Hijo de Dios expresaba tanto el origen de Jesús dentro de la naturaleza divina —es decir, su amor hacia todas las criaturas—, su vinculación sin igual con Dios, como también su verdadera humanidad»⁴⁰.

5. El evangelista asume este contenido del título y subraya con fuerza que ni la condición divina compromete la verdadera humanidad de Jesús, ni ésta compromete su verdadera divinidad. Podría decirse que su condición divina es la profundidad última de su condición humana, perteneciendo una y otra al único y mismo ser personal de Jesús. Desde aquí se puede entender lo que constituye probablemente la mayor novedad en el pensamiento cristológico de san Marcos: la conexión indisoluble entre muerte de Jesús y filiación divina de Jesús. Mostrando hasta dónde llega su amor por el Padre y por los hombres es como Jesús revela su filiación divina y lleva a cabo la salvación.

6. Avalado por el peso de una vida marcada por un amor sin límites ni condiciones, es imposible que el título Hijo de Dios abra en algún momento las puertas a la mitologización. En cada época de la historia será, por el contrario, el antídoto más eficaz para ese peligro siempre amenazante.

39. Cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Salamanca 1978.

40. Hengel, *El Hijo de Dios*, 126.