

El Evangelio de **MARCOS**

*Un comentario sobre el
texto griego*

por

R. T. FRANCE

*Traductor: Reynaldo Gastón Medina
Editor: Guillermo Powell*



FUNDACIÓN
HURTADO
FOUNDATION

Pulse aquí para adquirir un ejemplar de este comentario.

Copyright © 2020 por Arthur D. and Dianna L. Hurtado Foundation,
dba Hurtado Foundation, Fundación Hurtado

El Evangelio de Marcos

Título original en inglés:

The New International Greek Testament Commentary: The Gospel of Mark

Autor: R.T. France

Publicado por William. B. Eerdmans Publishing Co.

2140 Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505 © 2002

Y por Paternoster Press

P.O. Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, U.K.

Título: El Evangelio de Marcos, un comentario sobre el texto griego

Serie: El Nuevo Comentario Internacional al Testamento Griego

Traductor: Reynaldo Gastón Medina

Editor: Guillermo Powell

Diseño gráfico: Outboard Marketing

Tipografía y maquetación: Sonia Martínez

“La Fundación Hurtado se dedica a la traducción de trabajos teológicos en español, posibilitado gracias a las donaciones generosas de sus socios y la gracia de Dios.”

“Puede obtener una copia digital de esta obra en www.logos.com/es”

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, guardada en un sistema de recuperación, o transmitida en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopiado, grabado o de cualquier otra manera, sin el permiso de la editorial o una licencia que permita el copiado restringido.

Publicado por

FUNDACIÓN HURTADO

4536 Longfellow Drive, Plano, Texas 75093-3520

ISBN: 978-1-943840-16-8

Contenido

<i>Prólogo</i>	x
<i>Prefacio a la edición española</i>	xi
<i>Abreviaturas</i>	xii
<i>Bibliografía mencionada en este comentario</i>	xix

INTRODUCCIÓN

Acerca de este comentario	1
Acerca del Evangelio de Marcos	4
A. ¿Qué clase de libro es?	5
B. El Evangelio de Marcos como un “drama en tres actos”	12
C. Marcos el narrador	17
D. El mensaje de Marcos	23
E. El origen del libro	39
F. Marcos en relación con Mateo y Lucas	46

COMENTARIO

El encabezamiento (1:1)	55
El prólogo: preparación de la escena —el elenco del drama (1:2-13)	61
Primer acto: Galilea (1:14-8:21)	99
Introducción: el mensaje esencial de Jesús (1:14-15)	100
La formación del “círculo íntimo de Jesús” (1:16-20)	106
Predicación y sanidad: impresión general (un día en Capernaúm) (1:21-39)	111
Aspectos controvertidos del ministerio de Jesús (1:40-3:6)	128
Amplio reconocimiento de la autoridad de Jesús para sanar (3:7-12)	173

CONTENIDO

Respuestas diferentes a Jesús: seguidores y adversarios (3:13-35)	177
Discurso explicativo: la paradoja del reino de Dios (4:1-34)	205
Más revelaciones de la autoridad exclusiva de Jesús (4:35-5:43)	249
No todos se sienten impresionados por Jesús (6:1-6)	273
Extensión de la misión de Jesús por parte de los discípulos (6:7-30)	278
Una serie de milagros a orillas del lago: ¿Quién es Jesús? (6:31-56)	295
Un anticipo de confrontación en Jerusalén: el tema de la pureza (7:1-23)	313
La misión se extiende a las regiones vecinas (7:24-8:10)	334
Resumen hasta aquí: adversarios y seguidores tienen todavía mucho que aprender (8:11-21)	351
Segundo acto: de camino a Jerusalén (enseñanzas acerca de la cruz) (8:22-10:52)	363
Primera curación de un ciego (8:22-26)	364
Aprendiendo a reconocer a Jesús (8:27-9:13)	369
Éxito y fracaso en el exorcismo (9:14-29)	408
Más lecciones acerca del camino de la cruz (9:30-50)	420
Los valores revolucionarios del reino de Dios (10:1-31)	437
Siguiendo a Jesús en el camino de la cruz (10:32-45)	464
Segunda curación de un ciego (10:45-52)	478
Tercer acto: Jerusalén (11:1-16:8)	483
Desafío abierto (11:1-25)	485
Confrontación con la clase dirigente en Jerusalén (11:27-13:2)	511
Discurso explicativo: El fin del antiguo orden (13:3-35)	564
Preparación del camino a la pasión (14:1-11)	620
Últimas horas con los discípulos (14:12-42)	633
El arresto y los juicios de Jesús (14:43-15:15)	670
La crucifixión, la muerte y la sepultura de Jesús (15:16-47)	721
La tumba vacía (16:1-8)	761
Nota adjunta: Las pruebas textuales para el final de Marcos	779

CONTENIDO

Índices

<i>Índice de autores contemporáneos</i>	783
<i>Índice de palabras y frases griegas</i>	789
<i>Índice de fuentes bíblicas y otras fuentes antiguas</i>	792

PRÓLOGO

En los últimos años, se han escrito muchas series de comentarios acerca del texto en inglés del Nuevo Testamento; sin embargo, poco se ha hecho con el fin de atender a las necesidades de los estudiantes del texto griego. Este primer paso orientado a subsanar esa deficiencia por medio de la publicación del “Nuevo comentario internacional al Testamento griego” se debe en gran medida a la visión de W. Ward Gasque, uno de los editores originales de esta serie. En este tiempo en el que el estudio del griego ha decaído en muchas instituciones teológicas, cabe esperar que este comentario demuestre la importancia que tiene estudiar el Nuevo Testamento en su lengua original y contribuya al resurgimiento de este estudio.

El propósito de la serie es satisfacer las necesidades de los estudiantes que quieren algo que sea menos técnico que un comentario crítico exhaustivo. Al mismo tiempo, los comentarios tienen por objeto relacionarse con la erudición contemporánea y hacer su propia contribución académica al estudio del Nuevo Testamento. El gran caudal de estudios detallados del Nuevo Testamento en artículos y monografías sigue adelante sin interrupción, y la finalidad de esta serie es cosechar los resultados de esa investigación de modo que sea más fácilmente accesible. Por tanto, los comentarios incluyen amplias bibliografías y procuran abordar todos los problemas importantes de historia, exégesis e interpretación que puedan surgir.

Uno de los beneficios de los últimos logros académicos ha sido el reconocimiento del carácter eminentemente teológico de los libros del Nuevo Testamento. Por ese motivo, esta serie intentará proporcionar una comprensión teológica del texto, basada en una exégesis histórica, crítica y lingüística. Sin embargo, su meta principal no es la de aplicar ni de exponer el texto para los lectores modernos, aunque sí se espera que la exégesis ofrezca algún indicio del modo en que el texto debe ser expuesto.

Dentro de los límites establecidos por el uso del idioma inglés, la serie aspira a tener un carácter internacional, aunque los colaboradores no fueron escogidos con el objetivo principal de lograr una difusión entre los distintos países, sino atendiendo, ante todo, a las calificaciones especializadas que cada uno posee para realizar su tarea particular.

La meta suprema de la serie es servir a los que están comprometidos en el ministerio de la Palabra y glorificar así el nombre de Dios. Nuestra oración es que estos comentarios puedan resultar de utilidad en esta tarea.

I. HOWARD MARSHALL
DONALD A. HAGNER

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

La traducción de palabras y frases griegas y hebreas al inglés resulta en una variedad de palabras o frases traducidas de la misma palabra original. Por consiguiente, a través de los años, se han producido una gran cantidad de ediciones en inglés de las Escrituras hebreas y griegas. Lo mismo ha sucedido en español donde gozamos de muchas versiones de la Biblia.

En este comentario, como en otros, el autor considera varias traducciones de los pasajes bíblicos tratados. El propósito es mostrar como una frase o palabra ha sido interpretada por diferentes expertos del texto.

Debido a que existen una buena cantidad de traducciones del texto bíblico en español así como en inglés, en ciertos momentos se ha tomado la libertad de usar varias traducciones españolas en lugar de las que el autor utiliza en inglés, respetando de igual manera la intención del pensamiento del autor.

De igual manera, animamos al lector a que consulte varias versiones de la Biblia en español y compare como estas han traducido esos términos del idioma original. La comparación de textos en las diferentes versiones de la Biblia, es un ejercicio de gran valor para el estudiante serio de las Escrituras.

PLANO, TEXAS
ENERO, 2021

ARTURO HURTADO
FUNDACIÓN HURTADO

EL ENCABEZAMIENTO (1:1)

NOTA TEXTUAL

1. La frase $\nu\iota\omicron\upsilon$ ($\tau\omicron\upsilon$) $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ no aparece en la versión original de κ , sino que fue añadida por el primer corrector (i.e., tal vez antes que el manuscrito (MS) saliera del scriptorium). Sí aparece en todos los demás unciales excepto Θ , pero está ausente en algunas citas patrísticas, particularmente en las cinco citas de Orígenes. Es poco probable que un copista cristiano hubiera omitido deliberadamente ese título tan importante, y no resultaría descabellado pensar que fue añadido para completar un encabezamiento aparentemente demasiado escueto con un título cristológico más explícito. Por esta razón, algunos editores no aceptan que la frase sea original. Pero la omisión en los dos MSS unciales podría atribuirse con toda razón a un error mecánico (sobre todo por cuanto fue inmediatamente corregido en uno de ellos), a la luz de la sucesión de seis palabras terminadas en —ov, y en especial si se copiaron de un MS en el que los títulos aparecían convencionalmente abreviados, de la siguiente manera:

APXHTOYEYAITTAIOYIYXYYY(TOY)ΘY

La omisión por parte de Orígenes de la frase “el Hijo de Dios” podría indicar que el texto más corto era el más difundido en Cesarea en el siglo III, sobre todo porque Marcos en Θ refleja, en general, un texto (“cesareo”) similar al que usó Orígenes. Sin embargo, las citas patrísticas podrían ser selectivas, como lo demuestra el hecho de que Ireneo cita el texto completo en dos lugares, pero en un caso el más corto. (C. H. Turner, *JTS* 28 [1927] 150, señala que la omisión de Ireneo de las palabras en este caso, y la de Victorino en un contexto similar, se debieron al interés de ambos por identificar a Marcos, en ese momento, con el león, con el que la frase $\nu\iota\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ no guarda ninguna relación). La relevancia del título “Hijo de Dios” en el Evangelio de Marcos, que volverá a ponerse de relieve en 1:11, y alcanza su punto culminante en 15:39, hace que su presencia en el título resulte intrínsecamente probable. (J. Slomp, *BT* 28 [1977] 143-50 ofrece una visión general clara del tema, y se inclina con cierta reserva a apoyar el texto más corto).

Este título aparentemente superficial está formado, en realidad, por diversos términos muy significativos. Identifica el sujeto como Ἰησοῦς , uno de los nombres judíos más comunes en el siglo I,¹ y de ahí que cuando Jesús aparece

1. Ἰησοῦς es la forma griega del nombre veterotestamentario Josué. De los personajes cuyos nombres aparecen mencionados en la narración de “*Life*” de Josefo (admitiendo que en algunos

en la narración se especifique que es *de Nazaret* (1:9), pero aquí, en cambio, para describirlo se emplean términos que indican el papel que desempeña y no el lugar que ocupa en la sociedad. Χριστός no se leerá con frecuencia en este Evangelio (en contraste con el corpus paulino), pero cada vez que aparece (8:29; 9:41; 12:35; 13:21; 14:61; 15:32) conlleva un sentido claramente titular y hace hincapié en el papel que se le atribuye o se le otorga a Jesús como el Mesías. Aquí, se le da más peso por medio de la solemne introducción del testimonio escriturario en los vv. 2-3; el tiempo del cumplimiento mesiánico ha llegado. La adición de υἱὸς θεοῦ (si en realidad es una parte original del texto de Marcos; véase la Nota textual), al parecer, extiende el título de Marcos más allá de la esfera de la función mesiánica de Jesús y centra la atención en su identidad en un plano más fundamental. En la situación narrativa del Evangelio, es posible considerar que Χριστός y υἱὸς θεοῦ son prácticamente sinónimos a la luz de 2 Samuel 7:14 y Salmos 2:7 junto con el testimonio de Qumrán de que, al menos, algunos judíos del siglo I interpretaron estos textos en forma mesiánica,² pero en un título editorial la frase tiene que reflejar la interpretación más desarrollada de la filiación divina de Jesús que era común en la iglesia de Marcos. Es con este sentido más completo que el término ocupará el lugar central de la cristología de Marcos, porque la voz del propio Dios lo ratificó en dos ocasiones (1:11; 9:7), fue reconocido por la percepción espiritual de los demonios (3:11; 5:7; cf. 1:24), y fue, al menos, la expresión mesurada que usó Jesús al referirse a su función y su estatus (12:6-8; 13:32; cf. 12:35-37?) antes de convertirse en la base de su declaración culminante en presencia del tribunal supremo de Israel (14:61-62), y por último, se puso de relieve en la deslumbrante paradoja de la “confesión” del centurión (15:39). En su título, por tanto, Marcos ha puesto de manifiesto su mano y ha sentado las bases sobre las que debe interpretarse la historia que sigue, por extraña que pueda resultarnos la manera en que se comporta el Mesías/Hijo de Dios y es recibido en Israel.

Hasta aquí he dado por sentado que la intención prevista para el v. 1 era que se desempeñara como título del libro completo. Sin embargo, se ha tomado solamente como el título del prólogo, ya sea que este se interprete como 1:1-13 (según Cranfield, Lane) o como 1:1-15 (según Guelich), o del relato de Juan el Bautista (según Hooker) o incluso simplemente del material escriturario en los vv. 2-3. En cada uno de estos puntos de vista existe, sin duda, un elemento de verdad. El adverbio καθώς al inicio del v. 2 indica que el v. 1 no debe considerarse sintácticamente independiente porque καθώς no suele introducir una nueva oración, sino relacionar lo que sigue con lo anterior (salvo

casos resulta un tanto dudoso si el autor se refiere a la misma persona o a otra diferente) los nombres más comunes son Jesús (4-6), Simón (3-5), Leví (4), Jonatán (3) y Herodes (3). Cuatro de los doce varones que ejercieron el oficio de sumo sacerdote en el siglo II se llamaron Jesús. Para otros personajes llamados Jesús en el NT, véanse Mt. 27:16-17 (donde se lee, con Θ etc., Ἰησοῦν Βαραββᾶν); Lc. 3:29; Hch. 7:45; 13:6; Col. 4:11.

2. Véase más adelante, pág. 609 y n. 31 allí.

en las ocasiones en las que va seguido de οὕτως), y esto es lo que normalmente ocurre con καθὼς γέγραπται.³ Desde un punto de vista formal, pues, los vv. 2-3 constituyen un comentario escriturario sobre el v. 1 y no el comienzo de una nueva sección que presenta a Juan el Bautista, cuya historia aparece inmediatamente en los vv. 4-8. Esta historia, a su vez, introduce el relato del bautismo de Jesús, y en ese relato el título υἱὸς θεοῦ que se lee en el primer versículo del libro reaparece en forma relevante. Otro término clave del primer versículo, εὐαγγέλιον, ocupa un lugar destacado en los vv. 14-15. Por todas estas vías, pues, el v. 1 nos introduce en el prólogo. Formalmente hablando, no se trata simplemente de un “título” para el libro.

Sin embargo, en cuanto a su contenido, el v. 1 señala mucho más allá de la primera parte del capítulo 1 porque expone temas que van a analizarse en todo el libro. El εὐαγγέλιον que Marcos va a proclamar no está confinado al prólogo. El prólogo, tal como afirma Marcos, no es más que su principio (ἀρχή). Desde el punto de vista teológico, el Evangelio “comienza” en el contexto del bautismo de Juan (vv. 4-8); el verdadero contenido de las buenas nuevas “comienza” a revelarse en los acontecimientos que tienen lugar en el bautismo de Jesús y después (vv. 9-13) y la proclamación abierta del εὐαγγέλιον “comienza” cuando Jesús emprende su ministerio en Galilea en los vv. 14-15. Todo esto es el ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου, y el resto del libro rellenará su contenido.⁴ Mi intención al separar el v. 1 como “el título”, por tanto, no es sugerir que no exista algún tipo de relación con el prólogo que sigue, sino descartar deliberadamente su vínculo sintáctico formal con el v. 2. Su función es más amplia que su estatus sintáctico inmediato. Con estas palabras Marcos alerta al lector sobre la importancia de todo lo que viene a continuación, pero es típico de su urgencia y de su falta de interés formal que en lugar de elaborar un “título” claro e independiente, no pueda esperar a “comenzar” con lo que ha indicado de manera tan eficaz en las primeras palabras apuradas del v. 1.

El uso de ἀρχή (sin artículo y sin verbo) podría parecer una manera bastante extraña para comenzar un libro. Sin embargo, es propio del estilo bíblico.⁵ De forma similar, títulos sin artículo, y también sin verbo principal, les dan inicio al Evangelio de Mateo (Βίβλος γενέσεως ...) y al libro del Apocalipsis (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ...), y son frecuentes en el AT (véanse Pr. 1:1; Ec. 1:1; Cnt. 1:1); la mayoría de los libros proféticos también tienen títulos sin verbo (Isaías, Jeremías, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Nahum, Habacuc, Sofonías,

3. Así, p. ej. J. Marcus, *Way*, 17-18, en consonancia con R. A. Guelich. Cf. R. E. Watts, *Exodus*, 55-56.

4. Suele sugerirse (Pesch, Stock; cf. A. Feuillet, *NTS* 24 [1978] 163-74) que *todo* el libro de Marcos debe considerarse solamente el ἀρχή, puesto que el crecimiento y la predicación de la iglesia después de la resurrección serán la continuación del εὐαγγέλιον. (Cf. también más adelante, pág. 670 n. 2.). Aunque esto es teológicamente cierto (cf. ἤρξατο, Hch 1:1; Feuillet discierne la misma idea en Heb. 2:3-4), sería demasiado pretencioso atribuirle al término ἀρχή aquí un gran peso teológico, en lugar de interpretar que su única función era introducir el libro, “Aquí comienza”.

5. Para otras obras (no bíblicas) con Ἀρχή véase BAGD 111b.

Zacarías, Malaquías), y todos los títulos en la LXX excepto los de Jeremías y Habacuc caracterizan la obra que contienen por medio de un sustantivo sin artículo. (Cf. también los títulos de los salmos). El uso de ἀρχή por parte de Marcos, sin embargo, no guarda una semejanza directa con ninguno de estos títulos. El paralelismo bíblico más cercano se encuentra en Oseas 1:2, donde, *después* del título, la frase ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὡσηε introduce el contenido de la profecía.

Se sugiere a veces que, así como las palabras inaugurales de Mateo, Βίβλος γενέσεως, tienen por objeto recordarle al lector el principio del AT, la elección de ἀρχή como palabra inicial de Marcos persigue ese mismo fin, al igual que la expresión Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος de Juan debe interpretarse como un eco de Génesis 1:1 (según, p. ej., Anderson, Myers que sigue a D. Via). La función de ἀρχή en Marcos, sin embargo, es muy diferente de la que desempeña en Génesis y en Juan porque no se refiere al principio de todas las cosas, sino que está modificada por la frase que sigue: τοῦ εὐαγγελίου. El paralelismo con Oseas 1:2 explica de manera muy satisfactoria que su función es más literaria que teológica.

La NTV refleja eficazmente la función del v. 1, y su relación sintáctica por medio del adverbio καθὼς con las citas bíblicas que siguen, cuando lo traduce de la siguiente manera:

Esta es la Buena Noticia acerca de Jesús el Mesías, el Hijo de Dios.
Comenzó tal como el profeta Isaías había escrito: ...

En la introducción ya señalamos que εὐαγγέλιον no era un título reconocido para un género literario en la época en que Marcos escribió, y que a Marcos por lo general se le atribuye el inicio de ese uso, no a propósito, sino porque su empleo del término en el título de su obra les ofreció una etiqueta obvia a los que con el paso del tiempo consideraron necesario referirse en términos genéricos a esta categoría literaria aparentemente nueva. Su significado original en el griego clásico (en el que el término era normalmente plural, como nuestras “buenas nuevas”) era la recompensa que se le daba al portador de buenas nuevas, pero más tarde, pasó a referirse a las buenas nuevas en sí. En el período helenístico hay ejemplos de su uso en un contexto más específicamente religioso, particularmente en relación con el culto del emperador, cuya fecha de nacimiento, ascensión al poder y otros acontecimientos similares, incluso una próxima “visita real”, eran celebrados como εὐαγγέλιον. En la LXX, sin embargo, el sustantivo aparece claramente solo en 2 Samuel 4:10,⁶ donde el término es plural y hace referencia a la

6. La forma femenina εὐαγγελία se usa en 2Re. 18:20, 22, 25, 27; 4Re. 7:9 para referirse a las buenas noticias en sí, y no a la recompensa que proporciona. En 2Re. 18:22, 25 la sintaxis permite la lectura del sustantivo como sustantivo femenino o neutro plural, pero el uso invariable de la misma forma a lo largo del pasajes parece preferible.

recompensa de un mensajero (sin ningún significado religioso particular). El verbo εὐαγγελίζομαι (a veces εὐαγγελίζω) es un poco más común, y se emplea normalmente para traducir el verbo hebreo *biššar*, “traer buenas nuevas”. Aparece en los salmos (p. ej. 40:9; 96:2) y en los profetas (especialmente en los textos clásicos del Deutero-Isaías, Is. 40:9; 52:7; 61:1) con una connotación religiosa más clara; aquí, las nuevas son las del establecimiento del reino de Dios, las buenas nuevas de salvación.⁷ El uso casi técnico del término en singular εὐαγγέλιον para referirse al mensaje cristiano parece, sin embargo, haber sido un nuevo desarrollo (¿atribuible quizás a la influencia de Pablo, basándose en el uso religioso helenístico?), firmemente establecido ya en las cartas de Pablo (donde se encuentra el 80% de las apariciones neotestamentarias de εὐαγγέλιον), y por ende, un uso presumiblemente ya vigente en la época en que Marcos escribió su Evangelio.

El libro de Marcos, pues, tiene por objeto transmitir las buenas nuevas acerca de Jesús. Estas nuevas habían sido hasta entonces el tema de la declaración sobre todo oral (es por eso que Mann traduce con mucho acierto el término εὐαγγέλιον aquí como “proclamación”), pero el libro de Marcos constituye un esfuerzo por comunicarlas en forma escrita (aunque tal vez con miras a que se leyera oralmente en la congregación). La palabra εὐαγγέλιον denota, pues, el contenido del libro y no su forma.

En teoría, el genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ podría interpretarse como subjetivo (“las buenas nuevas proclamadas por Jesucristo”) o como objetivo (“las buenas nuevas acerca de Jesucristo”). Algunos comentaristas adoptan una de esas dos posiciones, pero la mayoría prefiere tomarlo en ambos sentidos. Guelich, sin embargo, no está de acuerdo porque “uno de los dos enfoques tiene que predominar”. Desde el punto de vista sintáctico, esto sin duda es cierto, pero si la intención de Marcos era aprovecharse deliberadamente de la ambigüedad de la construcción genitiva, no fue el primero en hacerlo, y cada uno de los dos sentidos resulta totalmente adecuado; además, “el evangelio de Dios” en 1:14 admite la misma sugerente ambigüedad. No hay ningún otro lugar en Marcos en el que vuelva a emplearse el genitivo después de εὐαγγέλιον. Hay tres casos en los que el uso del sustantivo en forma independiente hace referencia a un mensaje que es preciso creer (1:15) o proclamar (13:10; 14:9) y no al acto de la proclamación, aunque en las dos apariciones restantes (8:35; 10:29) ambos sentidos son posibles. Por tanto, sería tal vez más natural interpretar el genitivo después de εὐαγγέλιον aquí como objetivo (el evangelio *acerca* de Jesucristo), y este es el uso más normal que se le da en el resto del NT (aunque indican lo contrario Ro. 2:16; 16:25, etc., y, con referencia a los *destinatarios* del Evangelio, Gá. 2:7). Pero en los vv. 14-15 se pondrá claramente de relieve que el εὐαγγέλιον, de hecho, también es *predicado* por Jesús. Más allá de lo

7. J. Marcus, *Way*, 18-21, alega, pues, que con el uso de esta frase Marcos “sugiere de manera más general que toda su historia del ‘principio del Evangelio’ debe interpretarse en el contexto de los temas de Isaías”. La tesis completa de R. E. Watts, *Exodus*, apoya esta opinión.

MARCOS 1:1

que imponga la pedantería sintáctica, yo pienso que es probable que Marcos hubiera aprobado, e incluso aprovechara, el *dobble sentido* que permite la construcción genitiva.

EL PRÓLOGO (1:2-13)

Si bien es cierto que los escritores más modernos (y algunos de los antiguos; p. ej., Lc. 1:1-4) introducen un libro con un prefacio independiente en el que establecen su naturaleza y propósito, Marcos, al parecer, después del título en 1:1, inicia directamente la historia sin darle al lector otra indicación sobre el tema que el libro va a abordar. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas recientes coinciden en que la primera parte de esa historia constituye, en cierto modo, una unidad separada que funciona como un prefacio y no como la primera escena del drama.

Se ha sugerido a veces que el prólogo de Marcos sigue un patrón conceptual similar al de Juan, en el que los primeros dieciocho versículos preparan el terreno para lo que viene a continuación, no solo en cuanto a que presentan a Juan el Bautista y a Jesús como los personajes principales en torno a los cuales girará la narración, sino también porque ofrece un marco teológico que permitirá entenderla mejor. Un elemento crucial en la introducción de Juan es la función creativa de Jesús como el Λόγος, aunque en el resto del cuarto Evangelio no vuelve a mencionarse esa idea (compárese también el término χάρις, de capital importancia en Jn. 1:14, 16 y 17, pero no se usa en el resto del Evangelio). Lo que aparece ahí, pues, es tal vez una reflexión de Juan sobre la importancia de la historia de Jesús —una reflexión que escribió después de haber terminado el resto del Evangelio y en la que usó un lenguaje nuevo que representaba las conclusiones teológicas que Juan quería que sus lectores compartieran con él.

El lenguaje del prólogo de Marcos no es quizás tan obviamente diferente del de todo el libro (aunque véase más adelante el comentario sobre πνεῦμα y ἔρημος), pero en la actualidad se admite que prepara el terreno en forma similar, mediante la presentación de las principales dramatis personæ en un contexto separado del de la narración que sigue. El desacuerdo más relevante tiene que ver con la extensión de este “prólogo”, si termina con el v. 13 o con el v. 15,⁸ pero ese tema será analizado más adelante; por ahora, voy a considerar que el prólogo termina con el v. 13.

R. H. Lightfoot fue el primero que presentó este punto de vista a los eruditos británicos.⁹ En una conferencia en 1949 se pronunció en contra de la

8. W. Feneberg, *Markusprolog*, inusualmente define el prólogo como los vv. 1-11.

9. Anticipado por N. B. Stonehouse, *Witness*, 5, donde la función de 1:1-13 como prólogo

decisión de Westcoot y de Hort de interrumpir drásticamente el texto griego después de Marcos 1:8,¹⁰ y propuso que los vv. 1-13 debían interpretarse como el “prólogo o la introducción” de Marcos, y que “al igual que en Juan, la verdadera narración comienza con el relato de la actividad del Señor en los vv. 14 y 15, cuando entra en Galilea con el anuncio de que el tiempo había llegado y las promesas de Dios estaban cumpliéndose”.¹¹ Lightfoot defendió este caso basándose en el contenido del pasaje en lugar de señalar indicadores lingüísticos más específicos. Pero algunos estudios posteriores han llamado la atención sobre el hecho de que, así como en Juan 1:1-18 se usan términos claves que no aparecen en el resto del Evangelio, lo mismo ocurre en Marcos 1:2-13. Los términos que suelen señalarse son πνεῦμα y ἔρημος.

Πνεῦμα. En todo el Evangelio después de 1:13 no hay más que tres referencias al Espíritu (Santo) (3:29; 12:36; 13:11), y solo una de ellas (3:29) se relaciona (indirectamente) con el papel que desempeña el Espíritu en el ministerio de Jesús. Sin embargo, en estos primeros versículos se menciona al Espíritu Santo en tres ocasiones (1:8, 10, 12) y aparece como la figura central en la inauguración del ministerio de Jesús. Esta diferencia tan obvia sugiere que Marcos tiene algo importante sobre lo que desea llamar la atención de sus lectores desde el primer momento.

El derramamiento escatológico del Espíritu de Dios era un elemento relevante en la esperanza veterotestamentaria, como puede verse en Isaías 32:15; 44:3; Ezequiel 36:26-27; 39:29; Joel 3:1-5 (EVV 2:29-32), y la cita del último pasaje en el sermón de Pedro en Pentecostés (Hch 2:17-21) pone de relieve la importancia que revestía esta expectativa para la interpretación cristiana del significado del ministerio de Jesús. Esta expectativa subyace tras la predicción de Juan el Bautista sobre la venida de uno que es ἰσχυρότερος, el cual βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ (v. 8). Pero las referencias al Espíritu en 1:10, 12 no aluden a un derramamiento general, sino a su participación concreta en el ministerio del propio Jesús; y en esto también puede observarse un sugerente trasfondo veterotestamentario con la profecía de la venida de “una vara del tronco de Isaí”, sobre quien reposaría el Espíritu de Yahvé (Is. 11:1-2), y el Siervo sobre el que Yahvé ha puesto su Espíritu (Is. 42:1), el heraldo ungido

simplemente se presupone, no se analiza.

10. Algunos comentaristas ahora aceptan esta división; las excepciones son Haenchen y Gundry (que llama a 1:1-8 la “primera perícopa”). Véase R. E. Watts, *Exodus*, 94-95, para una respuesta a Gundry sobre este punto. C. Bryan, *Preface*, 85-88, interpreta 1:1-8 como un “prólogo” alegando que las tres perícopas que conforman los vv. 9-15, aunque están relacionadas con los vv. 1-8, juegan un papel de “transición, funcionando como una especie de bisagra, o una serie de bisagras”. Myers, al parecer, se refiere a 1:1-15 como “el prólogo” (121-22), aunque en realidad trata 1:1-20 como el primer “acto” (llamado el “prólogo”, 112), y lo subdivide en dos escenas, 1:1-8 y 1:9-20.

11. R. H. Lightfoot, *Message*, 19; el argumento a favor de tomar 1:1-13 como prólogo se retoma en las págs. 15-20. Un importante estudio posterior que refuerza la teoría de Lightfoot en varios puntos es U. Mauser, *Christ*, 77-102.

de las buenas nuevas sobre el que ha venido el Espíritu (Is. 61:1).

Al hacer hincapié en 1:2-13 en el papel que desempeña el Espíritu, Marcos alerta al lector desde el principio del Evangelio, con una claridad con la que no volverá a hacerlo en la narración después de 1:14, sobre la importancia mesiánica de Jesús, como aquel a quien el Espíritu capacita y dirige para que cumpla su rol escatológico, y también, de un modo sorprendente, como el que “dispensa” el Espíritu, una función que en los pasajes veterotestamentarios que se mencionaron con anterioridad solo Yahvé podía desempeñar. Las implicaciones cristológicas de este segundo punto se analizarán en el comentario sobre 1:2-8. Por el momento observemos que la función del prólogo es llevar a los lectores de Marcos a un trasfondo para que puedan vislumbrar algo de las dimensiones teológicas de la historia que sigue. En la narración posterior oiremos poco del Espíritu, pero el lector que escuchó bien el prólogo podrá interpretar las escenas en Galilea y en Jerusalén a la luz de esta perspectiva más decisiva del desierto.

Ἐρημος. La “voz” de Isaías 40:3 clama ἐν τῇ ἐρήμῳ (1:3). Es, pues, ἐν τῇ ἐρήμῳ que Juan el Bautista como la encarnación de esa voz, va a predicar (1:4), y de este modo, el ἔρημος constituye el escenario del bautismo de Jesús. Inmediatamente después es εἰς τὴν ἔρημον que el πνεῦμα lleva a Jesús (1:12), y Marcos repite lo mismo en 1:13 al recordarnos que Jesús estaba allí, ἐν τῇ ἐρήμῳ, con Satanás y las fieras. Dado que el sustantivo ἡ ἔρημος no vuelve a aparecer en el resto del Evangelio de Marcos, podría decirse que Marcos se está esforzando en asegurar que el lector de su prólogo se dé cuenta de la ubicación particular del acontecimiento y saque las conclusiones apropiadas.

Pero, ¿cuáles son las conclusiones apropiadas? ¿Tiene algún significado especial el hecho de que ocurra en un desierto?

Como mínimo, constituye una ubicación específica. El resto de la historia de Marcos estará enmarcada en el contexto de la vida normal, estando Jesús rodeado por personas comunes. De vez en cuando, buscará un lugar tranquilo para alejarse de todo (1:35; 6:31-32), pero las multitudes normalmente se las arreglarán para encontrarlo incluso allí (1:45; 6:33-34). En una ocasión inolvidable llevará a tres de sus discípulos a la cima de un monte aislado (9:2-13), y solo en ese pasaje del Evangelio tendrá lugar una revelación análoga a la que se manifestó en el desierto en 1:10-11. Pero eso no será más que un interludio temporal. Sin embargo, aquí en el prólogo, la actividad pública de Jesús todavía no ha comenzado, y el desierto representa una separación de la vida ordinaria. Con el v. 14 la escena cambiará, y Jesús emprenderá una ronda incesante de actividades entre las aldeas de Galilea; pero por el momento, en este lugar remoto, podemos contemplar a Jesús solo, mientras se enfrenta a la tarea que tiene por delante.

Pero el significado que tiene ἡ ἔρημος es mucho más positivo que el simple hecho de aislarse de la vida ordinaria. Aunque la profecía de Isaías de la voz ἐν τῇ ἐρήμῳ es la que le da paso al hincapié que hace Marcos en esta ubicación, él no fue el primero en reparar en estas palabras de Isaías. Ese

texto también le ofreció a la comunidad esenia de Qumrán la base para su establecimiento en ese mismo desierto de Judea: “Se apartarán de la morada de los hombres impíos y se irán al desierto para prepararle a él el camino; como está escrito, ‘Preparad en el desierto el camino de..., enderezad en el desierto una senda para nuestro Dios’”.¹² Por consiguiente, era específicamente ἐν τῇ ἐρήμῳ que los varones de Qumrán esperaban que Dios apareciera y vindicara su posición en contra de la apostasía del sacerdocio oficial en Jerusalén. Esa era la ubicación teológicamente correcta.

El desierto era, pues, un lugar de esperanza, de un nuevo comienzo.¹³ Fue en el desierto que Yahvé se encontró con Israel y lo hizo su pueblo cuando salieron de Egipto —el período de su luna de miel, antes que la relación se deteriorara. “De ti recuerdo el cariño de tu juventud, el amor de tu desposorio, de cuando me seguías en el desierto, por tierra no sembrada. Santo era Israel estaba para el SEÑOR, primicias de su cosecha” (Je. 2:2-3, LBLA). En el desierto Israel experimentó privaciones y peligros, pero este período de prueba le enseñó a confiar en la provisión y la protección de su Dios; este es el mensaje de la gran exhortación de Moisés a Israel en los primeros capítulos de Deuteronomio, que aparece resumido en el capítulo 8 (y se usó de modelo en el relato Q sobre la tentación para la experiencia de Jesús en el desierto). Por tanto, la contemplación retrospectiva por parte de los profetas de la relativa pureza de los comienzos de Israel en el desierto, acrecentaba la esperanza de que el pueblo de Dios volviera a encontrar en el desierto su verdadero destino. “He aquí, la seduciré, la llevaré al desierto, y le hablaré al corazón... Y allí, responderá como en los días de su juventud, como en el día en que subió de la tierra de Egipto” (Os. 2:14-15; cf. Ez. 20:35-38). La voz en el desierto (Is. 40:3-5) que le da paso a la visión grandiosa del Deutero-Isaías acerca de la restauración, va seguida por el tema recurrente de un nuevo éxodo, un nuevo comienzo en un desierto transformado por el poder renovador del Dios de Israel (Is. 41:18-

12. 1QS 8:13-14; cf. 9:19-21. Cf. Josefo, *Life*, 11-12 para el ermitaño asceta Banus con quien vivió Josefo durante tres años κατὰ τὴν ἐρημίαν en el período poco después de la narración del Evangelio.

13. Un simbolismo alternativo, y contrario, que a veces se sugiere es que el desierto es un lugar hostil, morada de espíritus malignos. Es, por supuesto, en el desierto que Jesús tiene un encuentro con Satanás y los animales salvajes (1:13), pero el texto sugiere que esto ocurrió así porque era allí donde estaba Jesús y no porque ese fuera el lugar adecuado para encontrar a Satanás. Fue la tradición cristiana posterior, basándose sin duda en las narraciones sinópticas de la tentación, la que estableció esta relación cuando algunos ascetas como San Antonio de Egipto se retiraron al desierto para luchar con los demonios. Sin embargo, los testimonios de esta relación en el pensamiento judío no resultan impactantes. Por lo general, se hace referencia a Str-B 4.515-16, pero la realidad es que en ese punto Billerbeck simplemente menciona “el desierto y las ruinas” como un elemento (sin importancia) en una lista de ubicaciones atribuidas a los demonios, y ofrece como prueba solamente tres pasajes en el Targum de Jerusalén y un pasaje talmúdico (*b. Ber.* 3a) que no alude al desierto sino a las ruinas de Jerusalén. La breve y enigmática pericopa Q de Mt. 12:43-45 sugiere que al demonio expulsado no le agradaba vivir en ἄνυδροι τόποι.

19; 43:19-21; 44:3-4, etc.).¹⁴ Esta esperanza del desierto motivó no solo a los varones de Qumrán a irse al desierto para esperar la venida de Dios con poder, sino también a varios presuntos líderes menos místicos de Israel en los días turbulentos de la ocupación romana. Teudas, que aparece en Hechos 5:36, llevó a sus seguidores al Jordán (o sea, a esa misma área “desértica” en la que Juan había bautizado), donde fueron atacados y derrotados por el procurador Fado (Josefo, *Ant.* 20.97-98). Más tarde, bajo el gobierno de Félix, un “profeta” reunió en torno a sí una banda de revolucionarios en el desierto y los lideró en una malograda agresión contra Jerusalén (Josefo, *Guerras* 2.261-63; *Ant.* 20.169-72; Hch 21:38). En su presentación de esta historia Josefo hace una referencia más general a los “impostores y engañadores” en este período que “persuadían a las multitudes a seguirlos al desierto” prometiéndoles milagros divinos como señal de la liberación futura (*Guerras* 2.258-60; *Ant.* 20.167-68).¹⁵ No cabe duda de que las consideraciones estratégicas contribuyeron a la elección de un lugar remoto para esos movimientos, pero, al menos la misma importancia tal vez tuvo la convicción de que el ἔρημος era, desde el punto de vista teológico, el lugar correcto para esperar un nuevo comienzo para el pueblo de Dios.

Por consiguiente, el hincapié que hace Marcos en la ubicación del desierto en 1:2-13, no solo tiene por objeto señalar que esta parte del Evangelio se desarrolla en un plano diferente del de la historia de la vida real que seguirá, sino también que el desierto en sí constituye un símbolo de esperanza y de realización. Marxsen indica con toda claridad que la frase “ἐν τῇ ἐρήμῳ identifica al Bautista como el realizador de la predicción profética del AT. Para expresarlo de una manera exagerada, el Bautista seguiría siendo el que aparece ‘en el desierto’ aun cuando nunca en su vida hubiera estado allí”.¹⁶ ¿En qué otro lugar que no fuera ἐν τῇ ἐρήμῳ cabría esperar ver el comienzo del drama de la salvación escatológica de Dios?

El uso destacado de los términos πνεῦμα y ἔρημος en 1:2-13, por tanto, actúa como un indicador (no necesariamente previsto así en forma deliberada por el autor) de la función de estos versículos, porque le ofrecen al lector un indicio del trasfondo del drama antes que este comience. Estos versículos poseen una dimensión singular, con su sonora cita (sin paralelo en el resto del Evangelio de Marcos) de textos proféticos importantes, la presencia y la actividad del Espíritu de Dios, la apertura de los cielos y la voz divina y el retablo del conflicto cósmico que se pone de relieve en los vv. 12-13. Y todo esto se desarrolla en un escenario separado del drama principal, en el desierto, el lugar de la esperanza escatológica. Si el v. 1 ya había reivindicado una audaz

14. Para un análisis más completo del significado del desierto en el AT y en el pensamiento judío posterior, véase U. Mauser, *Christ*, 15-61. Véase también J. Marcus, *Way*, 22-29, que hace especial hincapié en el tema de Isaías sobre un nuevo éxodo.

15. Usa un lenguaje similar en *Guerras* 7.438 con respecto a un líder judío, Jonatán el tejedor, en Cirene poco después de la guerra.

16. W. Marxsen, *Mark*, 37-38.

afirmación teológica con los títulos Χριστός y υἱὸς θεοῦ, estos versículos elevan la esperanza a un nivel superior.

Pero a pesar de la dimensión pública que tienen los “acontecimientos” mencionados en los vv. 2-13, (Juan el Bautista y las multitudes están también allí ἐν τῇ ἐρήμῳ), no se hace referencia a ellos como una revelación pública de Jesús. No hay indicios de que alguien fuera de él viera u oyera lo que ocurrió durante su bautismo (1:10-11), o que la multitud tuviera alguna razón para identificarlo con el ἰσχυρότερος de la profecía de Juan. Nadie más fue testigo de su enfrentamiento con Satanás y los animales salvajes, ni de la intervención angélica. Lo único que vio la gente fue un hombre desconocido procedente de un pueblo irrelevante que se sumó a muchos otros que respondieron a la invitación de Juan a recibir el bautismo. Solamente los lectores de Marcos, como resultado de su prólogo, están en condiciones de entender con mayor claridad quién es Jesús y cómo las palabras proféticas de los vv. 2-3 están cumpliéndose ahora.

Estos primeros versículos constituyen una especie de comentario teológico sobre el resto de la narración. En el v. 14 regresamos de golpe a la realidad, y los personajes en la historia se convierten en los habitantes normales y habituales de Galilea. Es como si en los vv. 1-13, Marcos nos hubiera permitido ver a Jesús desde el ángulo de Dios, y ahora cae el telón y nos encontramos entre hombres y mujeres que andan deambulando y preguntándose qué está sucediendo. Pero a pesar del desconcierto que manifiestan los personajes de la historia, Marcos no quiere que nosotros nos olvidemos de la verdad que ha revelado en estos versículos iniciales.¹⁷

El prólogo de Marcos, por tanto, funciona de manera semejante a los primeros dos capítulos de Job (según Anderson, 63), porque le da al lector una perspectiva celestial que se les niega a los actores en la historia. (La única perícopa que aparece más adelante en el Evangelio y ofrece una perspectiva similar, también con una declaración explícita de la voz de Dios acerca de la identidad de Jesús, se encuentra en 9:2-13, y también se le asigna una ubicación geográfica claramente “remota”, “aparte, solos, a un monte alto” [v. 2]).

Sugerí con anterioridad una interrupción drástica entre los vv. 13 y 14. A partir del v. 14 el Espíritu y el desierto no vuelven a mencionarse, y la escena cambia del desierto de Judea a las ciudades y aldeas habitadas de Galilea. Juan el Bautista, una figura central en el prólogo, ha sido eliminado del escenario. Las visiones celestiales y los actores sobrenaturales de los vv. 10-13 son remplazados por entornos propios de la vida cotidiana de los galileos comunes. Los versículos 14-15 introducen el ministerio de predicación de Jesús que habrá de ocupar el centro del primer acto del drama. La historia ha comenzado.

17. M. D. Hooker, *Message*, 16. El primer capítulo completo proporciona una guía popular útil para interpretar Mr. 1:1-13 como el prólogo.

Sin embargo, algunos comentaristas recientes (Anderson, Pesch, Gnilka, Mann, Guelich) afirman que el prólogo no termina con el v. 13, sino con el v. 15, incluyendo en él lo que, según mi descripción, son los versículos inaugurales del primer acto, después del cambio de escena. Este punto de vista alternativo, que comenzó a cuestionar el de Lightfoot a mediados de los años setenta y cuenta ahora probablemente con un apoyo tan amplio como entonces, se deriva de un artículo en el que su autor, L. E. Keck,¹⁸ alega que la palabra clave de la introducción de Marcos es εὐαγγέλιον, y que esa es la “rúbrica bajo la que Marcos quiere incluir su material” (359). La aparición del término εὐαγγέλιον en 1:1 y 1:14-15 conforma, pues, la estructura de la introducción de Marcos. Señala asimismo que la mención de Juan el Bautista en el v. 14 completa la relación entre Juan y Jesús que se puso de relieve en los vv. 7-9. De este modo, Keck llega a la conclusión de que los vv. vv. 1-15 constituyen un párrafo introductorio completo, y que la historia propiamente dicha comienza con el llamamiento de los primeros discípulos en 1:16-20.

Esta conclusión, entonces, guarda relación con el análisis de Keck de la primera parte del Evangelio en tres secciones principales, cada una de las cuales comienza con un “material relativo al discipulado” (1:16-20; 3:13-19; 6:7b-13).

J. R. Michaels¹⁹ va más allá y sugiere la siguiente estructura deliberadamente quiástica en los vv. 1-15:

- “a. el *evangelio* de Jesucristo (v. 1);
 - b. Juan el Bautista *en el desierto*, como cumplimiento de la Escritura (vv. 2-4);
 - c. Juan *bautizando en el Jordán* (vv. 5-8);
 - c. Jesús *es bautizado en el Jordán* (vv. 9-11);
 - b. Jesús *en el desierto* (vv. 12-13);
- a. el *evangelio* de Dios (vv. 14-15).”

Este esquema, sin duda, hace hincapié en temas que se repiten en estos versículos iniciales, pero las propuestas que se hacen para esos patrones deliberados del texto son sobradamente subjetivas, y la búsqueda entusiasta de esas “estructuras quiásticas” por parte de algunos comentaristas modernos no ha logrado un gran consenso en cuanto a que Marcos sí pretendía que su obra se interpretara de esta manera. De manera similar, aunque Keck tiene razón al señalar la recurrencia del “material relativo al discipulado”, no por ello puede deducirse que las tres secciones que él distingue (¡hay otras secciones que también tratan acerca del discipulado!) tengan por objeto indicar el inicio de las “secciones” deliberadamente compuestas. En nuestro análisis de la estructura de Marcos de hecho hemos sugerido que, al igual que ocurre con

18. L. E. Keck, *NTS* 12 (1965/6) 352-70.

19. J. Ramsey Michaels, *Servant*, 44.

la mayoría de los buenos narradores, su principal interés es lograr que el flujo y el desarrollo de su trama sean eficaces y no incentivar un análisis estructural detallado de este tipo.

El hecho de que los vv. 14-15 deban considerarse o no una parte del prólogo de Marcos, por tanto, tal vez no sea, en definitiva, un asunto de capital importancia;²⁰ pero yo sugeriría que esta tendencia actual a proponer 1:1-15 como el prólogo le reporta muchas más pérdidas que ganancias a nuestro análisis de la introducción de Marcos. Dicha tendencia no solo enmascara el claro cambio de escena del desierto a Galilea, y lo que es más importante aún, el cambio de enfoque de lo que ese cambio de escena simboliza, del relato “de trasfondo” de la significancia de Jesús al contexto de la vida real de su ministerio.

Sin embargo, el argumento de Keck sí llama nuestra atención sobre la manera tan cuidadosa en la que al comienzo de la narración en Galilea en 1:14-15 se hace referencia a temas que ya se presentaron (εὐαγγέλιον, la relación de Juan el Bautista con Jesús, κηρύσσω, μετάνοια), y de este modo, sitúa claramente la historia del ministerio de Jesús dentro del marco teológico ya establecido. Con ello, los vv. 14-15 funcionan como una “segunda introducción”,²¹ que nos ubica ahora no en el desierto de Juan sino en las aldeas de Galilea en las que las buenas nuevas deben producir su impacto en la vida real, y el Hijo de Dios tendrá que enfrentarse y derrotar al reino de Satanás.

El precursor (1:2-8)

NOTAS TEXTUALES

2. En vez de la expresión ἐν (τῷ) Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ, que aparece en todos los unciales más antiguos exceptuando A y W y en casi todos los testimonios de las principales versiones MSS bizantinos coinciden con A W en la lectura ἐν τοῖς προφήταις, una “corrección” obvia en vista de que la cita compuesta que sigue comienza con palabras tomadas de Malaquías.

4. Las variantes en torno a las palabras ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ (B) se derivan del título Ἰωάννης ὁ βαπτίζων que Marcos usa aquí, y también en 6:14, 24, y no del título más común Ἰωάννης ὁ βαπτιστής (como regularmente se lee en Mateo y Lucas, y también en Mr. 6:25; 8:28). Los copistas familiarizados con la forma más usual Ἰωάννης ὁ βαπτιστής no reconocieron el título, y por tanto, trataron de interpretar la oración con βαπτίζων como un participio paralelo a κηρύσσω para describir la actividad de Juan. Esto provocó la inclusión de καί después de ἐρήμῳ para coordinar los participios supuestamente paralelos (todos los MSS excepto B 33 892 2427 y los MSS sahídicos

20. La decisión de Van Iersel de incluir estos versículos tanto en la primera sección principal, “Estableciendo la escena” (31) como en la segunda, “Un hombre de autoridad” (43), ilustra muy bien la función de transición que desempeñan.

21. Así J. M. Robinson, *Problem*, 23.

y algunos boáricos), y en la mayoría de los casos también la omisión de ó antes de βαπτίζων (otros MSS excepto \aleph L Δ y los restantes MSS boáricos). Véase el comentario con respecto a las razones para preferir el texto B. (Véase además J. K. Elliott, *TZ* 31 [1975] 14-15.)

6. La lectura δέριπν en D, que repite el término que se usa en Zacarías 13:4 con respecto a la vestidura de los profetas, no cuenta con el apoyo suficiente para aceptarla aquí, aun cuando τρίχας podría haber sido el resultado de un esfuerzo por asemejarlo con el texto de Mateo.

8. La inclusión de ἐν antes de ὕδατι (MSS bizantinos, con A W etc.) está menos apoyada que antes de πνεύματι, y tal vez se debe a un deseo del copista de producir una sintaxis análoga para las dos cláusulas. Esto defiende la presencia de ἐν antes de πνεύματι, que cuenta con un apoyo más sólido (ausente solo en B L; el testimonio de las versiones es necesariamente indecisivo en un asunto de sintaxis griega), aun cuando pudiera conjeturarse que se trata de un esfuerzo por lograr una armonización con Mateo 3:11; Lucas 3:16. Sin embargo, la armonización más obvia por medio de la adición de καὶ πυρί cuenta, en cambio, con un apoyo sorprendentemente pequeño.

Como dijimos anteriormente, las citas de los vv. 2-3 están sintácticamente relacionadas con el v. 1 mediante el adverbio καθώς; el cumplimiento de estos pasajes de la Escritura es lo que da origen a las buenas nuevas. Sin embargo, los pasajes citados no son profecías acerca de la venida del mesías, sino de alguien (un “mensajero”, una “voz”) que ha de preceder la venida de *Dios* para juzgar y salvar,²² y a ese precursor se le identifica acto seguido en el v. 4 como Juan el Bautista. Por tanto, el cumplimiento inmediato de estos modelos escriturarios no debemos buscarlo, al parecer, en Jesús sino en Juan.²³ La función de Juan es preparar el camino, pero, ¿para quién? En Malaquías 3:1 y en Isaías 40:3 se habla de preparar la venida de ó κύριος (que en el contexto del AT solo significa Dios), y Juan predica la llegada de ἰσχυρότερος, y que dispensará el

22. La identificación de los personajes que se mencionan en Mal. 3:1 (“Yo”, “mi mensajero”, “el Señor a quien vosotros buscáis”, “el mensajero del pacto”) es objeto de controversia. De acuerdo con mi argumento (*Jesus and the OT*, 91-92 n. 31) *mal'ākī*, *hā'ādōn* (un término inusual; “el Señor” en español *no* representa aquí a *YHWH*), y *mal'ak-habbrūt* son la misma persona. La mayoría supone que *hā'ādōn* debe ser un título divino, y dado que la estructura de la oración sugiere la identificación de *hā'ādōn* con *mal'akhabbrūt*, algunos afirman que este segundo término también se refiere a Dios, y por ende, difiere del *mal'āk* de la primera cláusula (así, p. ej., P. A. Verhoef, *Haggai and Malachi*, 287-90). Sin embargo, en ninguna de las dos interpretaciones se menciona una tercera persona.

23. M. A. Tolbert, *Sowing*, 239-48, alega, sin embargo, que el referente a lo largo de los vv. 2-3 es Jesús, el único personaje que se menciona hasta ese momento: Juan no entra en el cuadro de Marcos hasta el v. 4. La aplicación de estos textos a Juan y no a Jesús es, según Tolbert, el resultado de un replanteamiento deliberado por parte de Mateo y de Lucas. Si se separa a Marcos de la tradición exegética posterior de la iglesia, el argumento resulta atractivo en algunos aspectos, pero tiene sus problemas especialmente porque Tolbert se ve obligada a postular una interrupción drástica entre los vv. 3 y 4, a pesar de que la inmediata repetición de la ubicación del desierto sugiere una estrecha relación entre ambos versículos, y porque ella considera que el pronombre σου del v. 2, no se refiere a Jesús sino al lector (al que se dirige en singular como también ocurre en 13:14).

Espíritu tal como los profetas habían dicho que Yahvé haría en los postreros días. Por consiguiente, los vv. 2-8, al parecer, no dejan lugar para ninguna figura humana en el drama escatológico que no sea el propio Juan, el precursor que vino para preparar la venida escatológica de Dios (aunque véase más adelante el comentario sobre la importancia de la segunda persona en la versión de Marcos de Mal. 3:1). Cuando un noruego desconocido (Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρεθ τῆς Γαλιλαίας) entra en escena en el v. 9, no resulta inmediatamente obvia la relación que tiene con los papeles que desempeñan Juan el precursor y el esperado ἰσχυρότερος, pero los vv. 10-13 se encargarán de comenzar a explicar claramente dicha relación. El resto del libro ayudará al lector a hallar una respuesta a esta pregunta.

Juan el Bautista, pues, aparece en estos versículos como una figura de suprema importancia, como el tema de algunas de las profecías más emocionantes del AT, la primera encarnación de la era del cumplimiento escatológico, y a la vez, en el papel claramente subordinado de heraldo y lacayo, enviado con antelación para preparar la llegada del soberano. Marcos, sin embargo, no explica esta tirantez en la valoración de Juan, que a nosotros nos resulta familiar por la presentación explícita que hace de sí mismo en el pasaje Q (Mt. 11:7-15; Lc. 7:24-28), y por el enfoque joánico recurrente sobre el papel que desempeña (Jn. 1:6-8, 15, 19-34; 3:25-30; 5:33-36). Si bien es cierto que a Juan se le mencionará en otras ocasiones (2:18; 6:14-16; 8:28; 11:27-33), el único pasaje en el que volverá a ocupar el lugar central de la narración después de 1:2-8 será la extraña digresión en la que Marcos ofrece un relato dramático de las circunstancias de su muerte (6:17-29). Es únicamente en 1:2-8 que encontramos un relato claro de Marcos sobre la importancia de Juan.

Vamos a ver después que a Juan se le describe aquí como una figura profética, y más adelante en el Evangelio se repite esta misma valoración (6:14-16; 8:28; 11:32). De acuerdo con una de las vertientes de la creencia judía,²⁴ la profecía había cesado con Malaquías, cuyo libro terminaba con la predicción del regreso de Elías para anunciar el día del Señor. Para los que mantenían esta postura, pues, la presentación de Juan como un profeta constituía una declaración osada y de gran alcance, y resultaba muy llamativa por cuanto la perícopa comienza con una cita de la predicción escatológica de Malaquías, y mucho más aún por cuanto a Juan se le describía con los mismos términos que se usaban en el AT para identificar las características específicas de Elías (véase el comentario sobre el v. 6). Juan, por tanto, es incluso “más que un profeta” (Mt. 11:9). Su venida marca el principio del fin.

Se desprende claramente de Josefo, *Ant.* 18.116-19 que Juan era una figura destacada por méritos propios, un predicador del avivamiento religioso con una cantidad de seguidores suficiente para suscitar temores acerca de sus

24. D. E. Aune, *Prophecy*, ch. 5 (obsérvense especialmente las págs. 103-6), mostró de manera concluyente que esta no era, como a menudo se afirma, la opinión de todos los judíos al llegar al período del NT, sino de una escuela rabínica limitada.

intenciones políticas.²⁵ Marcos reconoce la importancia de su movimiento (v. 5), pero, en su opinión, no es más que el ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου. El contenido del enérgico testimonio con el que Marcos presenta a Juan (la única cita editorial de ese tipo en todo el Evangelio) centra la atención no en la propia persona de Juan sino en aquel que viene después de él.

2-3 La cita de estos versículos es esencialmente una combinación de Malaquías 3:1 (con algunos elementos tomados de Éx. 23:20) con Isaías 40:3, pero se le atribuye enteramente a Isaías porque, al parecer, el texto de Isaías, que aunque era el más conocido se menciona en segundo lugar, constituía la base de la idea central del anuncio que vincula a ambos pasajes.²⁶ Cuando los dos textos se unen, es lógico que Malaquías 3:1 ocupe el primer lugar de la cita combinada, no solo porque sería prácticamente imposible colocar el imperativo Ἰδοῦ en medio de la expresión, sino también porque el concepto del heraldo designado por Dios resulta más explícito en Malaquías, mientras que el lenguaje más alusivo de Isaías constituye un comentario muy apropiado acerca de dicho heraldo. No sabemos si estos pasajes ya se habían unido con anterioridad, pero la relación resulta natural, no solo en razón de la frase *pnh-derek* que aparece en ambos,²⁷ sino también porque comparten de un modo más general (con Mal. 3:23-24 [EVV 4:5-6]) la idea de un heraldo para la venida escatológica de Dios.²⁸ Mateo y Lucas incorporaron la cita de Malaquías 3:1 a su relato posterior sobre la importancia de Juan (Mt. 11:10; Lc. 7:27) y dejaron aquí solamente Isaías 40:3, pero con ello, debilitaron el efecto de esta masiva salva inicial de la Escritura.

25. Para estudios exhaustivos recientes acerca de Juan como una figura del judaísmo del siglo I (no solo en su función neotestamentaria como alternativa a Jesús), véanse R. L. Webb, *John*; J. E. Taylor, *John*. Taylor, *John*, 15-48, ofrece un argumento detallado en contra de la suposición generalizada de que Juan, por su ubicación en el desierto y la naturaleza de su mensaje, debe haber mantenido un vínculo significativo con la comunidad de Qumrán, y también sugiere que Juan estaba más estrechamente relacionado con los fariseos.

26. M. A. Beavis, *Audience*, 110 señala la importancia de Isaías para la obra de Marcos en general. R. E. Watts, *Exodus* presenta un estudio significativo en torno a este tema y sugiere (88-90) que el pasaje de 1:2-3 está deliberadamente estructurado conforme al patrón bien conocido de la técnica marcana de “sandwich”, y la cita de Malaquías y Éxodo fue insertada a propósito entre el texto que se le atribuye a Isaías y la cita de Isaías. De manera similar, Stock dice que la cita de Malaquías aparece enmarcada por el nombre de Isaías y las palabras de Isaías”.

27. Esta relación aparece en el texto hebreo/arameo pero no en la LXX. M. Marcus, *Way*, 16, sugiere, pues, que esa relación ya había sido hecha en la comunidad de Marcos y que no fue él quien la hizo específicamente para su Evangelio griego sino que ya había sido hecha en la comunidad a la que él pertenecía.

28. J. Marcus, *Way*, 29, considera necesario defender este sentido de “preparar el camino” contra lo que él sorprendentemente llama “la [interpretación] usual”, a saber, que “el camino del Señor” en Mr. 1:3 casi siempre se interpreta en un sentido ‘ético’ para referirse a la manera en que el Señor quiere que se conduzca su pueblo”. No recuerdo haber escuchado ese punto de vista con respecto a Mr. 1:3, y me resulta difícil creer que sea “usual”. El análisis exhaustivo de Marcus sobre “el camino del Señor” en Marcos (*Way*, 29-47) pone de relieve eficazmente su carácter escatológico como el propio camino del Señor (por el cual, con un “énfasis secundario”, se les pide también a las personas que anden).

Cuando se combina Éxodo23:20 con Malaquías 3:1 (véase más adelante) también existe una relación de cada pasaje con el “desierto”, que en este contexto sería importante para Marcos. De hecho, Myers sugiere que al omitir esa parte de Malaquías, que prevé la aparición del Señor en *el templo*, y relacionar el pasaje con el desierto, Marcos ya está sugiriendo el cese de la vida institucional de Israel, lo cual será un tema recurrente de su Evangelio.

El pasaje de Isaías²⁹ que se cita está tomado de la LXX, y aparece modificado solamente por la sustitución de τοῦ θεοῦ ἡμῶν por αὐτοῦ al final. Aunque el remplazo del sustantivo por el pronombre, que no produce ninguna diferencia en la interpretación del texto, podría tener por único objeto simplificar el pasaje original, el hecho de evitar el uso directo de θεός, le permite al lector cristiano considerar que el κύριος del renglón anterior se refiere a Jesús. Sin embargo, Malaquías 3:1 sí ha sufrido una drástica alteración, en gran medida, por su fusión con el texto de Éxodo 20:23, un pasaje en el que se usa un lenguaje similar con respecto al envío con antelación por parte de Dios de un *mal'āk* (ἄγγελος) para preparar el camino. Las palabras ἀποστέλλω (en Mal. 3:1 LXX aparece ἐξαποστέλλω) y πρὸ προσώπου σου (en Mal. 3:1 LXX aparece πρὸ προσώπου μου en la *segunda cláusula*) se corresponden con el texto de Exodo 23:20 en la LXX, y aunque κατασκευάσει τὴν ὁδὸν se acerca más al texto hebreo de Malaquías 3:1, ὑπinnà derek lḥānāy (en la LXX se lee ἐπιβλέπεται, que depende de la interpretación del verbo como Qal y no Piel), el pronombre de segunda persona σου constituye también un reflejo de Éxodo 23:20.

Éxodo 23:20 no es una profecía de la venida escatológica de Dios sino de su favor para con Israel en el desierto, pero la semejanza de la redacción incentivó la relación de ambos pasajes también en la exégesis judía,³⁰ y su conexión con el desierto (a la que vuelve a hacerse referencia en la cita que sigue tomada de Is. 40:3) hizo que la combinación le resultara especialmente sugerente a Marcos en este contexto. El cambio fundamental resultante es que una profecía que en Malaquías aludía al *mal'āk* de Yahvé que habría de preparar el camino delante de *mí* (es decir, de Yahvé) se aplica ahora a una tercera persona un tanto indefinida, “(de) ti”. En Éxodo 23:20, la variante pronominal “ti” se refería a Israel; aquí se nos deja a nosotros suponer, con nuestra perspectiva cristiana, que se trata de Jesús. Bajo esta luz, podría decirse que es muy probable que la sustitución de τοῦ θεοῦ ἡμῶν por αὐτοῦ tenga un propósito cristológico. Por consiguiente, un elemento que no apareció ni en Malaquías 3:1 ni en Isaías 40:3, a saber, la presencia de una tercera persona además de Yahvé y de su precursor, se insinúa aquí por medio de una combinación muy original de

29. En cuanto a la importancia de Is. 40:3 en el pensamiento judío contemporáneo, véanse J. E. Taylor, *John*, 25-29 (con especial referencia a su uso en Qumrán); R. E. Watts, *Exodus*, 82-84 (y cf. el análisis de Watts sobre el texto en su propio contexto canónico en *Exodus*, 76-82).

30. J. Mann, *Bible*, 479-80; cf. K. Stendahl, *School*, 50. Véase especialmente *Ex. Rab.* 23:20.

textos bíblicos y de un cambio aparentemente insignificante de un sustantivo por un pronombre.³¹

4 El verbo ἐγένετο aquí, cuya función es semejante a la del verbo hebreo *wayhi*, se usa para presentar una nueva escena y a un nuevo actor. No se ofrece ninguna información preliminar, ni tampoco es necesaria, para presentar a Juan. Su título y la breve reseña de su actividad en los vv. 4-6 nos dicen todo lo que debemos saber con respecto a él para los propósitos de Marcos. La confusión textual (véase la nota textual) puede explicarse mejor en función del uso que hace Marcos (y solo él) de la expresión Ἰωάννης ὁ βαπτίζων y no del título más familiar Ἰωάννης ὁ βαπτιστής que emplean Mateo y Lucas. Este uso de Marcos hizo que los copistas trataran de interpretar el verbo βαπτίζων como un participio paralelo a κηρύσσων. Si Marcos en realidad hubiera escrito ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας, no resultaría fácil entender por qué habrían surgido las lecturas alternativas. Habría sido, no obstante, una forma más torpe de expresarlo por cuanto menciona el bautismo en dos cláusulas paralelas, pero si la frase ὁ βαπτίζων forma parte del título de Juan, la oración se lee con más naturalidad. No existe ninguna razón obvia para que Marcos haya elegido el título que le da a Juan en las otras cuatro veces que aparecen en el Evangelio (6:14, 24, 25; 8:28), especialmente cuando ὁ βαπτίζων y ὁ βαπτιστής se encuentran en versículos adyacentes en 6:24, 25. Pero es posible que él usara aquí la forma participial como la más explicativa, una presentación de Juan muy práctica para un lector que tal vez nunca había oído hablar de él, y a quien el término sustantivado más formal βαπτιστής (que se emplea para referirse a Juan, tanto en el NT como en Josefo, *Ant.* 18.116, y que no aparece en ningún otro lugar) podría resultarle poco conocido.³²

Para las connotaciones de la frase ἐν τῇ ἐρήμῳ (que refleja la cita de Is. 40:3), véase la introducción general a 1:2-13. Desde el punto de vista geográfico, el término se aplica a un área inhabitada y sin cultivar, y la referencia concreta al Jordán en el v. 5 limita las posibilidades a la zona comprendida entre el lago de Galilea y el mar Muerto.³³ Resulta difícil ser más específicos, porque había pocos poblados en toda esa región aparte de Jericó, pero la mención de grandes multitudes procedentes de Judea y de Jerusalén en el v. 5 sugiere que se trata de la parte meridional del valle, no lejos de la entrada al mar Muerto,

31. Véase J. Marcus, *Way*, 37-41, con respecto a la ambigüedad creativa del uso por parte de Marcos del término κύριος, que “combina sutilmente un reconocimiento de la independencia de las dos figuras con un reconocimiento de su inseparabilidad”, de modo que “donde Jesús actúa, allí está actuando Dios.”

32. J. K. Elliott, *TZ* 31 (1975) 14-15, alega que Marcos usó constantemente la frase ὁ βαπτίζων, y que cada vez que aparece ὁ βαπτιστής en los MSS de Marcos se trata de una corrección posterior.

33. J. E. Taylor, *John*, 42-48, analiza provechosamente la ubicación de Juan, subrayando que el área del valle del Jordán era “desértica” (no estaba cultivada) pero no era un “desierto” como el desierto de Judea al oeste del mar Muerto. (La preocupación principal de Taylor en este contexto es distanciar a Juan de Qumrán.)

y por ende, distante de Galilea. El conflicto de Juan con Antipas (6:14-18) y su muerte que, según Josefo, ocurrió en el palacio de Maqueronte al este del mar Muerto, sugiere que una parte al menos de su ministerio tuvo lugar en la ribera oriental del Jordán, en el territorio de Antipas llamado Perea. Pero no contamos con ninguna información que nos permita conocer la ubicación exacta,³⁴ y a Marcos le interesaba más la importancia simbólica del ἔρημος que su definición geográfica.

Marcos resume toda la actividad de la misión de Juan en la expresión condensada κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Esta condensación podría sugerir que el tema de su predicación era el propio βάπτισμα, pero a partir de las narraciones que tenemos acerca de Juan en el NT y en Josefo, es posible deducir que su proclamación se centraba más bien en el arrepentimiento ante la amenaza del juicio divino, y su objetivo no era simplemente lograr que la gente se bautizara, sino reunir a todos los miembros arrepentidos y restaurados del pueblo de Dios en vista de la crisis escatológica inminente.³⁵ El bautismo era un símbolo de arrepentimiento y pertenencia al verdadero remanente del pueblo de Dios. Pero Marcos hace hincapié especial en él como el eje de esta descripción condensada, por cuanto ese era el elemento más distintivo del ministerio de Juan, y el que le habría granjeado su popularidad.

La palabra βάπτισμα es exclusivamente cristiana y aparece por primera vez en el NT.³⁶ Su presencia en Romanos 6:4 demuestra que ya se usaba en los círculos cristianos antes que Marcos escribiera su Evangelio (y de hecho, no existe ninguna prueba de que jamás se haya empleado algún término alternativo para referirse a este importante aspecto del ritual cristiano), por tanto, no tenía necesidad de explicárselo a sus lectores cristianos. Desde el punto de vista histórico, el rito peculiar de Juan era un fenómeno nuevo. Los lavamientos rituales eran bastante comunes en el AT y también lo fueron cada vez más en el judaísmo posterior (véase el comentario sobre 7:3-4). Constituían un elemento prominente en la vida religiosa de Qumrán, y su importancia en el judaísmo convencional se pone de relieve por el aumento en el número de *miqwā' ot* (baños rituales de inmersión) que los descubrimientos arqueológicos están revelando en Jerusalén y en otros lugares de Palestina, y también por medio de un tratado completo de la Mishná titulado *Miqwā' ot*.³⁷

34. R. Riesner en un estudio detallado basado en Jn. 1:28, *TynB* 38 (1987) 29-63, trata de ubicar el ministerio de Juan en la región septentrional de Transjordania (Betania).

35. Para una excelente y breve evaluación histórica de la misión de Juan, véase B. F. Meyer, *Aims*, 115-28.

36. El sustantivo βαπτισμός se lee en algunos textos médicos del siglo II d.C. y después. En el NT solo aparece en plural y se refiere (con la posible excepción de Heb. 6:2) únicamente a los lavatorios rituales fuera del bautismo. El término βάπτισμα aparece solo en singular.

37. Véase J. E. Taylor, *John*, 58-64, para un análisis interesante del concepto de “impureza”, en el que la autora subraya que “no hay nada moralmente pecaminoso en cuanto al hecho de estar impuro. Nadie puede evitarlo. Contraer impurezas es algo que ocurre con bastante naturalidad en todo momento”.

Todos estos, sin embargo, eran lavamientos regulares y repetidos mientras que lo que Juan proclamaba era un bautismo de iniciación único que indicara el comienzo de un nuevo compromiso.³⁸ Es por eso que muchos opinan que el precedente judío más probable es la purificación ritual por inmersión que recibía un gentil para convertirse en prosélito.³⁹ Pero el bautismo de Juan era para los judíos; pedirles que se sometieran el mismo rito de iniciación que se les exigía a los convertidos gentiles era una declaración de gran alcance en la teología de Juan sobre el pueblo de Dios, que hace recordar la teología del “remanente” de los profetas. El hecho de nacer judío no era suficiente; la única vía por la que un individuo podía contarse como un miembro del pueblo de Dios era la *μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*.⁴⁰ El término *μετάνοια* no es frecuente en Marcos. Aparece únicamente aquí, y el verbo correspondiente solo dos veces, para expresar el contenido de la predicación de Jesús y de sus discípulos (1:15; 6:12). Pero aunque el término técnico tal vez no se emplee en ningún otro lugar, el tema central de una gran parte del Evangelio, especialmente en la enseñanza sobre el discipulado en 8:27–10:45, tiene que ver con la necesidad de una reorientación de los valores paradójicos del reino de Dios. De hecho, a los que ya son discípulos es a los que se les pide con mayor frecuencia esa reorientación: la “mentalidad nueva” a la que llama Jesús no se adquiere instantáneamente en el momento inicial de la conversión, sino que exige una *μετάνοια* de por vida. Pero es a esa revolución de actitudes y valores que Jesús invitará a la gente cuando anuncie la venida del reino de Dios, y la *μετάνοια* expresa acertadamente esa idea. Cabe, pues, destacar la continuidad en este respecto entre los ministerios de Juan y Jesús (y sus discípulos).

Josefo está de acuerdo en que el bautismo de Juan estaba relacionado con *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, pero ofrece un comentario interesante e instructivo sobre la naturaleza de dicha relación.⁴¹ Juan presentó el bautismo, según Josefo, *Ant.* 18.117, como algo importante, pero no por sí mismo, sino solamente si iba precedido por un compromiso con la *ἀρετή*, expresada en *δικαιοσύνη* hacia los demás y en *εὐσέβεια* hacia Dios. El bautismo, pues, *no* debía usarse “para

38. Se ha sugerido que la comunidad de Qumrán practicaba un lavamiento iniciático cuando se incorporaban nuevos miembros a la comunidad. En IQS 3:4 se hace referencia a una “purificación por medio de las aguas purificadoras”, y en IQS 3:9 a la “carne que es purificada por medio del rociamiento con las aguas purificadoras” en relación con alguien que entraba en la “comunidad de la verdad”. No obstante, J. E. Taylor, *John*, 76-81, alega que este lavamiento inicial no era realmente iniciático “por cuanto no constituía el paso decisivo para ser incluido en la comunidad, sino solamente el resultado de una práctica de justicia que se consideraba aceptable para Dios”.

39. Véase lo que dice H. H. Rowley en *From Moses to Qumran*, 211-35 y J. Jeremias, *Baptism*, 24-29. Sin embargo, continúa analizándose si la práctica ya estaba establecida a principios del siglo I. Para un resumen reciente de los argumentos, véase R. L. Webb, *John*, 122-30; el punto de vista de Webb es que la práctica se introdujo probablemente con posterioridad al año 70. J. E. Taylor, *John*, 64-69, considera posible su uso a principios del siglo I aunque no está demostrado.

40. J. E. Taylor, *John*, 84-88, ubica el origen de la teología de Juan especialmente en el libro de Isaías.

41. J. E. Taylor, *John*, 94-100, analiza la relación entre el relato de Josefo y la versión del NT.

obtener el perdón de los pecados”, sino que era simplemente una señal física de pureza, “que indicaba que el alma ya había sido purificada por medio de la justicia”. Esto pudiera parecer una afirmación casi protestante destinada a impedir que se le atribuya al bautismo una eficacia salvadora *ex opere operato*. Las palabras de Marcos son mucho menos cautas, y podría pensarse que presentan el ἄφεσις ἁμαρτιῶν como un resultado automático de la recepción del bautismo de Juan. Sin embargo, la palabra intermedia, μετανοίας, hace que esta deducción resulte menos convincente, y la sintaxis no permite llegar a ninguna conclusión definitiva en cuanto a la relación precisa que pudiera existir entre βάπτισμα, μετανοία y ἄφεσις ἁμαρτιῶν en la interpretación de Marcos sobre el bautismo de Juan,⁴² y mucho menos en el contexto del bautismo cristiano. De todas formas, lo que a Marcos le interesaba principalmente no era la teología sacramental de Juan, sino el papel que desempeñaba en el drama escatológico.

Es tal vez por esta razón que Marcos no se muestra doctrinalmente desconcertado en cuanto al hecho de que Jesús, el Hijo de Dios, al que repetidamente se le describe en los escritos del NT y en la ortodoxia cristiana posterior como exento de pecado, se presente para recibir un βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Esto sin duda sí constituía un problema para Mateo, que no solo incluye un diálogo específico entre Juan y Jesús en torno al tema (Mt. 3:14-15) sino que también, con la omisión de esta expresión, esquiva una descripción explícita de la importancia del bautismo de Juan.

5 La descripción que hace Marcos del llamamiento general de la predicación de Juan (a pesar incluso del elemento de exageración que pudiera existir en los adjetivos πᾶσα y πάντες) concuerda con el relato de Josefo acerca de los “otros que se unieron a la multitud fuertemente conmovidos por su predicación”, lo cual provocó un ataque preventivo de Antipas para impedir una revuelta popular. El hecho de que no se mencione a Galilea (ni de hecho a Perea) podría indicar que Marcos opinaba que Juan estaba bautizando hacia el extremo sur del valle del Jordán. Eso hace que la aparición de Jesús ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας en el v. 9 resulte más llamativa; Jesús no formaba parte de la multitud de Judea, sino un extraño que había venido del extremo norte.

En vista de la actitud claramente negativa hacia Jerusalén en el resto del Evangelio, es importante señalar que aquí y en 3:7-8 Marcos reconoce una respuesta popular a la predicación de Juan y de Jesús entre los que habían venido de Judea. Los adversarios de Jesús en Jerusalén serán principalmente los escribas (3:22; 7:1), y el grupo tan pomposamente mencionado de οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς (8:31; 10:33; 11:27) que conformaban el sanedrín, mientras que ὁ ὄχλος seguía convencida de que Juan había sido un profeta (11:32), y por tanto, se mantenía potencialmente receptiva a las exigencias de Jesús como su sucesor (12:12, 37).

42. J. E. Taylor, *John*, 98, llega a la conclusión de que “el NT no describe la práctica de Juan como una inmersión para remisión de pecados (con miras al arrepentimiento), sino como una inmersión de arrepentimiento (para la remisión de los pecados)”.

Sin embargo, Myers (125-26) sugiere además que con la descripción de las multitudes que venían *de* Jerusalén *al* ἔρημο el planteamiento de Marcos resulta “subversivo”. “De acuerdo con la ideología nacionalista de la historia de la salvación predominante entonces, Jerusalén se consideraba el centro del mundo en el que todas las naciones habrían de reunirse un día... Marcos volteo por completo esta “idea tan difundida”: lejos de emprender una peregrinación triunfal a Sion, las multitudes huyen a las márgenes del río con el propósito de arrepentirse”. (Cf. en 1:2 sobre una similar nota “subversiva” al vincular Mal. 3:1 no con el templo sino con el desierto).

La forma en que se administraba el bautismo ἐν τῇ Ἰορδάνῃ ποταμῷ sigue siendo objeto de estudio. El uso de un río permanente sugiere que se necesitaba más que una cantidad simbólica de agua. La propia palabra βαπτίζω (BAGD la traduce como “bañar, sumergir”, y presenta como aseveraciones no cristianas “zambullir, hundir, empapar, inundar”) y las frases ἐν τῷ ποταμῷ aquí y ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος (v. 10) sugieren probablemente que se trata de una inmersión.⁴³ A la luz de la aparente simbología de la inmersión del bautismo cristiano (Ro. 6:3-5), parece probable que su precursor también practicara la inmersión, aun cuando el arte cristiano tradicionalmente represente a Juan derramando agua sobre la cabeza de Jesús para bautizarlo.⁴⁴ Sin embargo, no tenemos ningún testimonio sólido que indique cuál era el método que empleaba Juan, pero tampoco es necesariamente cierto que el modo en que lo hacía fuera siempre el mismo.

De igual forma, no podemos reconstruir una práctica litúrgica basándonos únicamente en la expresión ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν; no hay nada que indique si la confesión era en silencio o en voz alta, y en el segundo caso, a quién iba dirigida; a partir del uso del participio presente resulta arriesgado concluir siquiera que la confesión formaba parte del acto del bautismo. La expresión solo repite lo que el v. 4 ya nos había informado acerca de la importancia del bautismo de Juan.

El lavamiento ritual judío (incluyendo el bautismo de los prosélitos) era administrado normalmente por el propio individuo,⁴⁵ por tanto, el uso aquí de la voz pasiva de βαπτίζω, con un agente (ὑπ’ αὐτοῦ), sugiere una ruptura deliberada con lo establecido (que luego se adoptó en el bautismo cristiano;

43. Obsérvese, no obstante, el argumento de I. H. Marshall, *EQ* 45 (1973) 130-40, de que si se tiene en cuenta lo que se lee en el v. 8 acerca del “bautismo en el Espíritu Santo”, cabría al menos cuestionar si la inmersión es un aspecto necesario del significado de βαπτίζω.

44. Véanse, sin embargo, las pruebas arqueológicas que presenta H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, 156, 176, a favor de la afusión en lugar de la inmersión como la forma primitiva del bautismo cristiano, y L. Goppelt, *TDNT*, 8.332, con respecto a la afusión como el método normal del bautismo que emplearon tanto Juan como los primeros cristianos.

45. J. E. Taylor, *John*, 50, descubre “el único paralelismo conocido fuera del NT con alguien que sumergiera a otra persona” en el relato de Josefo acerca del asesinato por ahogamiento del sumo sacerdote Aristóbulo III (*Guerras* 1.437; *Ant.* 15.55), pero cabe suponer que Taylor se refiere solamente al uso del verbo griego βαπτίζω, porque en la página siguiente ella menciona una referencia que aparece en *m. Miqw.* 8:5 a una persona que sumergió a otra en el agua.

cf. Jn. 4:1-2, cf. también la formulación categóricamente activa en el v. 8, ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς). Esto refuerza aún más la importancia especial del bautismo de Juan, y el rol profético del propio Juan.⁴⁶

6 La descripción de las vestiduras y de la dieta de Juan reafirma aún más su imagen profética.⁴⁷ La oración ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ es una cita casi literal de 2 Reyes 1:8, donde se describe el atuendo característico de Elías, mientras que la expresión anterior, ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου, aunque no repite las palabras de LXX en ese versículo, sí constituye una traducción probable de la expresión hebrea 'iš ba'al šē'ār ("un hombre caracterizado por el pelo") como un individuo que usaba un manto hecho de pelos de animales.⁴⁸ A Juan, pues, se le presenta (¿y pretendía presentarse a sí mismo?), al menos, como un profeta (Zac. 13:4), y muy probablemente como el Elías que habría de regresar.⁴⁹ A la luz de 1:2, esto es con toda probabilidad a lo que Marcos deseaba referirse con su cita de Malaquías 3:1, porque ese texto solía leerse junto con Malaquías 3:23-24 (EJV 4:5-6), la profecía de la venida escatológica de Elías.⁵⁰ Solo en 9:13 Marcos se aventurará a hacer una identificación explícita de Juan con Elías (aunque cf. el nexa entre ambos 8:28), pero ya existía un indicio inconfundible de esta interpretación de su función.

La dieta de Juan, aunque sencilla y monótona, era nutritiva. Las ἀκρίδες eran los únicos insectos que la ley mosaica permitía que se usaran en la alimentación humana (Lv. 11:20-23; cf. CD 12:14-15 para su uso como alimento en Qumrán, asadas o hervidas); todavía se consumen con deleite en los países de donde son oriundas.⁵¹ No hay ninguna base en el idioma griego que justifique la noción tradicional (nacida sin duda de ciertos recelos occidentales) de que el término aquí no se refiere a las langostas sino al algarrobo o a las algarrobas (de ahí su nombre "el pan de San Juan"). Juan sin duda era un asceta, pero no era vegetariano. Su dieta representa un esfuerzo por vivir, al igual que hizo Banus

46. Véase R. L. Webb, *John*, 179-83, para un análisis completo sobre la forma del bautismo de Juan.

47. Stock, 49, ofrece comentarios interesantes sobre la importancia simbólica de las vestiduras en la narración de Marcos.

48. Muchos comentaristas han tomado el término šē'ār como una referencia a su atuendo, porque no es probable que un cinturón haya sido su único atuendo o la pieza más llamativa del mismo. El manto de Elías era un elemento importante de su equipaje (1Re. 19:13, 19; 2Re. 2:8-14), y un manto de pelo constituía la vestidura profética estándar (Zac. 13:4). Véase además M. Hengel, *Leader*, 36 n. 71. Sin embargo, la LXX toma 'iš ba'al šē'ār como una referencia a su aspecto personal, ἀνὴρ δασύς, un hombre velludo.

49. J. E. Taylor, *John*, 34-38, alega que el pelo de camello indicaba que Juan estaba vestido de cilicio como símbolo de arrepentimiento y no una relación con Elías. Pero véase la siguiente nota.

50. J. E. Taylor, *John*, 213-14, sugiere que la ubicación del ministerio de Juan simplemente al otro lado del Jordán en Jericó tenía un significado especial porque ese era el lugar desde donde Elías había ascendido al cielo (2Re. 2:4-12), y por ende, tal vez el lugar donde tal vez se esperaba que volviera a aparecer.

51. P. Bonnard, *Mathieu*, 34, ofrece orientaciones culinarias. Para su valor nutricional, véase G. S. Cansdale, *Animals*, 242-44.

en la misma área algunos años después, de “alimentos que crecen silvestres” (es decir, vivir de la tierra) (Josefo, Vida 11).⁵²

7 El tema de la predicación habitual de Juan ya se indicó en el v. 4, pero aquí Marcos añade un elemento más específico que nos lleva al centro de lo que, en su opinión, convierte el ministerio de Juan en el ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ y no, como dice Josefo, en un movimiento de interés por sí mismo. La expresión ὁ ἰσχυρότερός μου no resulta muy específica, aunque no cabe duda de que, en cierta forma, denota superioridad. El adjetivo ἰσχυρός es un término tan general como “poderoso” en español, por tanto, le corresponde al contexto determinar la naturaleza de su superioridad. El contexto ofrece dos pistas: la primera es la imagen del esclavo que desata la correa del calzado de su amo, una metáfora social que deja sin explicar de qué superioridad se trata;⁵³ y la segunda es el contraste entre dos niveles de bautismo (v. 8), que centra la cuestión en la naturaleza y la eficacia espiritual de la misión del recién llegado.

El lector cristiano no tiene dificultad en reconocer en este ἰσχυρότερος una referencia a Jesús, y según hemos visto en las variaciones textuales introducidas en las citas de la escritura en los vv. 2-3, es probable que Marcos quisiera que sus lectores lo interpretaran de esa manera. Pero vale la pena repetir que no cabría esperar que ni los pasajes del AT citados en los vv. 2-3 como modelos de la función de Juan como precursor se refirieran a una figura *humana*, ni el papel específico que él le asigna al ἰσχυρότερος en el v. 8. En Malaquías 3:1 y en Isaías 40:3, es Yahvé quien sigue al precursor, y según el pensamiento veterotestamentario, es el propio Yahvé quien derramará su Espíritu en los postreros días (Is. 32:15; 44:3; Ez. 36:26-27; 39:29; Jl. 3:1-2 [EVV 2:28-29], etc.). Resulta muy revelador para la cristología fundamental del Evangelio de Marcos que él permita que las palabras del Bautista, que en sí mismas aluden directamente a la venida de Dios, se interpreten como una referencia al Jesús humano. Para Marcos, al parecer, la venida de Jesús es la venida escatológica de Dios. El título de υἱὸς θεοῦ que él incluye en su encabezamiento demuestra ya que es más que un simple sinónimo de Χριστός; los acontecimientos que siguen a la entrada en escena de Jesús en el v. 9 lo pondrán claramente de manifiesto.

Por el momento, sin embargo, el que ha de venir no se sabe quién es (y seguirá así para los actores en la narración, puesto que las revelaciones en los vv. 10-13 no están al alcance de todos, solo el entendimiento privilegiado del lector puede tener acceso a ellas). En el contexto narrativo, cabe suponer

52. J. E. Taylor, *John*, 34, 40-41, llama la atención sobre las similitudes que existen entre el ascetismo de Juan y el de Banus, y sugiere que es posible que Banus “tuviera conocimiento del ejemplo de Juan y lo imitara”.

53. Una de las funciones que realizaba el esclavo era la de desatar la correa del calzado de su amo. Sin embargo, para un esclavo hebreo se consideraba demasiado humillante (*Mek. Ex.* 21:2), y se excluía específicamente de los demás deberes penosos que tenía a su cargo el discípulo de un rabino (*b. Ket.* 96a). Juan se coloca por debajo de ambos (no es digno de hacer lo que para ellos sería demasiado degradante) en relación con el ἰσχυρότερος.

que las palabras enigmáticas de Juan se interpretarían como una profecía de la venida escatológica de Dios; solamente a los lectores de Marcos se les ha dado un indicio de que hay un ἰσχυρότερος humano esperando en el trasfondo. Sin embargo, existe una delicada ambigüedad con respecto a la frase ὀπίσω μου. Por lo general se interpreta en un sentido temporal, “después de mí”, y aunque este es un significado posible de ὀπίσω, no es la acepción que suele dársele, especialmente si se usa con el genitivo de una persona y sigue al verbo ἔρχομαι. Esta colocación es frecuente en el NT, y se convierte casi en un término técnico para el discipulado, análogo a ἀκολουθέω (Véanse, p. ej., 1:17, 20; 8:34; Mt. 10:38; Lc. 21:8; Jn. 12:19). Esta intrigante frase se usa para referirse a la relación de Jesús con Juan el Bautista no solo aquí y en el pasaje paralelo de Mateo (3:11), sino también en Juan 1:15, 27, 30. Sobre esta base parece probable que los escritores del NT, conscientes de la relación entre Juan y Jesús antes que Juan fuera encarcelado, estuvieron dispuestos a describir a Jesús como el “discípulo” de Juan⁵⁴ —con la intención, por supuesto, de aclarar inmediatamente que, en este caso, el discípulo era mayor que su maestro. Existiría entonces una notable ironía en el v. 7, “¡mi discípulo, a quien no soy digno de desatar la correa de su calzado!”. No ha habido nada, desde luego, en la narración de Marcos hasta aquí que indique ese tipo de relación entre Juan y Jesús, y Jesús entrará en escena en el v. 9 aparentemente como un extranjero procedente de una provincia lejana. Sin embargo, a la luz del relato del cuarto Evangelio acerca de los vínculos entre Juan y Jesús (¿y la mención de Lucas acerca del parentesco entre ambos?) que ese tipo de matiz sí podría percibirse en ὀπίσω μου. Un lector de Marcos que ignorase por completo esta tradición más amplia solo podría atribuirle a la frase una connotación temporal.

8 El aoristo ἐβάπτισα se explica a veces como un semitismo, teniendo en cuenta el uso hebreo del tiempo perfecto con un significado presente. Otros sugieren que refleja el reconocimiento por parte de Marcos (¿o de Juan?) de que con la venida de Jesús, el ministerio de Juan ha llegado ahora a su fin. Tal vez resulte más natural entenderlo, en el contexto de la narración, simplemente como el tiempo verbal correcto que Juan tenía que usar para dirigirse a los que acababa de bautizar.

El contraste entre el bautismo en agua que administraba Juan y el bautismo en el Espíritu que será la función del que habrá de venir es un tema recurrente en el NT (véanse Mt. 3:11; Lc. 3:16; Jn 1:33 [cf. 1:26-27, 31]; Hch. 1:5; 11:16; 19:1-6). La implicación en cada caso es que el bautismo en agua es un rito preliminar, de menor importancia; el bautismo en el Espíritu es el auténtico, para el cual el bautismo en agua de Juan solo prepara el camino, y sin el cual el

54. Así, p. ej., K. Grobel, *JBL* 60 (1941) 397-401; C. H. Dodd, *Historical Tradition*, 272-74; J. A. T. Robinson, *Priority*, 182-83. J. R. Michaels, *Servant*, 19-22, sugiere de una manera bastante melodramática que los evangelistas sinópticos consideraron que la posición de Jesús como discípulo de Juan era un bochorno (de ahí la omisión de toda referencia a la administración del bautismo por parte de ambos, Jn. 3:22-24; 4:1-2), pero Juan “rompió el pacto de silencio”; la presencia de la frase ὀπίσω μου en Marcos y en Mateo apenas concuerda con este punto de vista.

ministerio de Juan está incompleto. Aunque la distinción entre el bautismo de Juan y el bautismo cristiano en agua es muy clara (por lo que en Hch. 19:1-6 fue preciso complementar el primero con el segundo, y no solo con la recepción del Espíritu), el hincapié que hacen los escritores neotestamentarios en el contraste, expresándolo en términos de agua y Espíritu y no en términos del agente del bautismo, sugiere que su intención era dar a entender que incluso el bautismo cristiano en agua por sí mismo resulta inadecuado.

El “agua” y el “Espíritu Santo” no son, por naturaleza, contrarios. Uno es físico, el otro espiritual, para que al menos esa antítesis nos haga prestar atención al contraste entre el acto externo del lavamiento y un cambio que tiene lugar en un plano más “interno” (cf. el contraste entre la carne y el Espíritu en Jn. 3:1-8, donde la combinación del agua con el Espíritu en el v. 5 también le recuerda con una fuerza irresistible al lector la controversia entre el bautismo en agua y el bautismo en el Espíritu en 1:26-33). El bautismo en agua en forma aislada se mantiene en el plano de la “carne”. Pero no es probable que el lector cristiano se conforme con un simple contraste entre lo externo y lo interno; la referencia al πνεῦμα ἅγιον le añade inevitablemente otra dimensión a la predicción de Juan. Su origen, como ya se dijo con anterioridad, se remonta a la esperanza profética de que en los postreros días Yahvé “derramaría” su Espíritu sobre su pueblo. No se trata simplemente de una esperanza de renovación espiritual, sino de la presencia activa del propio Dios en medio de su pueblo. Decir que alguien que es capaz de transmitir de ese modo la presencia de Dios es ἰσχυρότερος que Juan es una descripción insuficiente.

Βαπτίζω es una palabra que lógicamente debe emplearse en relación con el agua: su origen como una forma intensiva de βάπτω, “mojar”, se refleja en el uso que normalmente se le da como “sumergir, inundar, empapar”, y según vimos ya, es probable que el bautismo de Juan implicara una inmersión literal, o al menos meterse, en el agua. Pero, al parecer, no resulta tan natural usar el término en una metáfora con πνεῦμα ἅγιον, porque no es fácil imaginar al Espíritu Santo como un estanque o como un río. El lenguaje veterotestamentario con respecto al “derramamiento” que lleva a cabo el Espíritu, sin embargo, indica que las metáforas de “líquidos” no se consideraban inadecuadas para el Espíritu, y un uso similar se encuentra en 1QS 4:20-22. Hay otros pasajes en el NT en los que también se emplea el agua para referirse al Espíritu, ya sea derramada o bebida (Jn. 7:37-39; Hch. 2:33; 10:45; 1Co. 12:13; Tit. 3:5-6). Esto indica que la metáfora es quizás menos sorprendente de lo que al principio podríamos pensar, pero ninguna de estas referencias al Espíritu Santo por medio de “líquidos” admiten fácilmente la idea de mojar o de sumergir.⁵⁵ Es posible, pues, que debamos recurrir al uso secular ocasional del verbo βαπτίζω con el sentido más amplio (metafórico) de “inundar”, sin dar a entender una

55. Véase, no obstante, el comentario de J. E. Taylor, *John*, 140, de que en 1QS 4:20-21 “intuimos que el “rociamiento” implica un empapamiento muy completo en el espíritu. No es una leve salpicadura”. Taylor sugiere que Juan está pensando aquí en un “aguacero torrencial del cielo”.

inmersión literal.⁵⁶ Sin embargo, es quizás más probable, que el uso de este verbo dependa más de la formulación de la antítesis que de cualquier sentido metafórico natural. En ese caso, sería peligroso sacar cualquier conclusión teológica con respecto a la naturaleza de la experiencia cristiana del Espíritu a partir del uso del verbo βαπτίζω.

De manera similar, no debemos forzar el alcance de la preposición para atribuirle la función de presentar una descripción casi gráfica de los seguidores de Jesús “inmersos en” el Espíritu Santo. La variedad de usos de ἐν es demasiado amplia para llegar a esas conclusiones exegéticas tan específicas. Si la nota textual anterior es correcta cuando lee ἐν antes de πνεύματι ἁγίῳ pero no antes de ὕδατι, y si este segundo dativo debe considerarse instrumental, entonces la preposición ἐν probablemente debería tomarse en un sentido similar (aunque lo que eso significa en el caso del Espíritu Santo no sea inmediatamente obvio). La antítesis no hace hincapié en el verbo βαπτίζω ni en sus nexos sintácticos, sino en el contraste entre el agua y el Espíritu Santo, y en los dos niveles diferentes de eficacia que ellos representan en los ministerios de Juan y de su sucesor.

No es conveniente, pues, buscar un momento específico en el que la predicción del v. 8b se haya cumplido. Aunque los acontecimientos de Hechos 2 manifiestan claramente el cumplimiento de la misma, la nueva relación con Dios predicha por Juan como el don de su sucesor se hizo realidad a lo largo de toda la experiencia del movimiento cristiano primitivo y no solo en los sucesos de aquel día.

Marcos 1:8 y los pasajes paralelos no esclarecen mucho el concepto pentecostal moderno de un “bautismo en el Espíritu” que experimentan algunos cristianos después de su conversión como una segunda etapa en el discipulado. Cabe destacar que los únicos pasajes en el NT en los que aparece la frase βαπτίζω ἐν πνεύματι ἁγίῳ⁵⁷ (el sustantivo βάπτισμα no se usa nunca a tal efecto) son los que contrastan este bautismo con el bautismo en agua que practicaba Juan (Mt. 3:11; Mr. 1:8; Lc. 3:16; Jn. 1:33; Hch. 1:5; 11:16). Por tanto, la referencia inmediata no es a una segunda etapa de la experiencia cristiana, sino a la auténtica experiencia cristiana en contraposición con la experiencia preliminar (precristiana) representada por el bautismo en agua de Juan. Esto sugiere que, más allá del valor que pueda tener este modelo pentecostal para la experiencia cristiana, no resulta adecuado usar el término “bautismo en el Espíritu” en este respecto, y Marcos 1:8 y los demás pasajes que aluden al hecho de bautizar en el Espíritu Santo no constituyen las razones correctas para tratar de fundamentar ese fenómeno en el NT.

56. Así I. H. Marshall, *EQ* 45 (1973) 137-40.

57. La inclusión de ἐν en Marcos 1:8 es probable pero no segura: véase la nota textual anterior. El lenguaje de 1Co. 12:13 es más complejo: si bien la frase ἐν ἐνὶ πνεύματι probablemente se refiere al Espíritu Santo (al igual que la expresión que sigue ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν), la frase εἰς ἐν σῶμα que aparece entre ἐν ἐνὶ πνεύματι y ἐβαπτίσθημεν le resta claridad a la referencia al “bautismo en el Espíritu Santo”.