

Vivir por fuera... sin olvidarse de vivir por dentro

Sal Terrae 98 (2010) 937-947.

Enrique Sanz Giménez-Rico, SJ

Director de *Sal Terrae*

Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

esanz@teo.upcomillas.es

Resumen

El libro sapiencial del Eclesiastés (Qohelet) invita con convicción a disfrutar de la vida, pues esta es don de Dios. En su progresiva reflexión, y, en especial, en la que más aborda el tema de la ética, el Qohelet parece invitar a «vivir por dentro», porque solo así se puede también «vivir por fuera».

El comienzo del evangelio de Marcos parece mostrar que Jesús vive en equilibrio y con integración la «vida por fuera» y la «vida por dentro». Un Jesús que, tras su muerte en Jerusalén, manda a sus seguidores que lo busquen en Galilea, donde «vive por fuera».

Abstract

Si uno rastrea los siempre ricos y novedosos libros que conforman la mejor de las bibliotecas que todavía poseemos (la Biblia), no es fácil encontrar en ellos los términos que articulan este último número de *Sal Terrae* del año 2010: «vivir por dentro y vivir por fuera». Pero sí son numerosos los pasajes o libros que tocan muy de cerca ambas referencias y que ofrecen un modo concreto de comprenderlas. A dos de ellos nos aproximamos en esta colaboración, convencidos de que en ambos no se agota lo que sobre ellos se podría decir.

Se ha dicho del libro del Qohelet, que «en una época en la que la vida aparece con frecuencia caótica y falta de sentido, Qohelet presenta un mensaje especial para nosotros, pues enseña a los hombres a amar la vida, aceptar sus limitaciones y a disfrutar de sus bendiciones»¹. Nos vamos a acercar a uno de sus temas transversales (ética) para explorar el subrayado que en él presenta el temor de Dios («vivir por dentro»), que, al mismo tiempo, parece ir de la mano del «vivir por fuera» (comer, beber, disfrutar del bienestar).

Del evangelio de Marcos se ha afirmado que «es un proyecto existencial...; un evangelio sumamente ordenado y profundo...; un auténtico manual del cristiano para su proceso vital»². Lo vamos a abrir por sus primeras y últimas páginas para tratar de entender la centralidad que en él parece tener el vivir de Jesús en Galilea, el escenario principal de su actuación terrena, donde ciertamente ora y donde sobre todo «vive por fuera»: cura, consuela, acompaña y se reúne con los desheredados.

«El libro del Qohelet, una revisión de vida»

¹ R. GORDIS, *Kohelet. The Man and his World*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1968³, x.

² S. CASTRO SÁNCHEZ, *El sorprendente Jesús de Marcos. El evangelio de Marcos por dentro*, Universidad Pontificia Comillas – Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 17.

Así definía recientemente el libro del Qohelet (Eclesiastés) el profesor de la universidad de Viena L. Schwienhorst-Schönberger en una colaboración sobre antropología bíblica, en la que también afirmaba: «El libro del Qohelet pertenece a una antigua y bíblica tradición, que puede denominarse “descubrimiento del hombre interior”... La antropología del libro intenta ofrecer un balance entre el hombre exterior y el hombre interior. No se desprecian formas de sentido como el disfrutar de la vida, comer, beber... Poseen un sentido el beber, comer, etc., si en su transparencia conectan con Dios»³.

El Qohelet es el libro de los escépticos, han afirmado algunos (A. Schoors). Nada de eso, han respondido otros (N. Lohfink, R. N. Whybray): los doce capítulos del Eclesiastés rezuman ante todo optimismo. Decisivo es para los primeros la insistencia en que «todo es vanidad» en la vida de los seres humanos, en que en ella se manifiestan con claridad muchos de los límites que estos tienen: su incapacidad para conocer y comprender a Dios, la imposibilidad de acercarse y anticipar el futuro, la muerte. Para los de corte optimista, en cambio, central es que lo bueno para el ser humano es comer, beber, disfrutar de la vida, dones de Dios por antonomasia. De estos últimos nos sentimos más próximos en el acercamiento que hacemos a continuación a un libro de «tan asombrosa actualidad intemporal»⁴.

En 1984 la catedral de Burgos recibió el título de patrimonio de la humanidad. Nada que objetar al respecto sino el hecho –y aquí expreso sin vergüenza el carácter que en mí ha impreso el ser burgalés de adopción- de que dicho reconocimiento llegara quizás demasiado tarde. Una catedral ante la que han pasado y desfilado miles y miles de personas llegadas de todos los lugares del universo, quienes ante su belleza y esplendor han expresado su admiración ante la –parafraseando a El Tudense- «fuerte y hermosa yglesia de Burgos». Un pasar de tantas generaciones ante la obra impulsada por el rey Fernando III y el obispo D. Mauricio que recuerda al bello comienzo del Qohelet, al primero de sus capítulos: «una generación pasa, otra generación viene, y la tierra permanece siempre» (Qo 1,4). Así es, parece afirmar el sabio predicador, el cosmos, la naturaleza, la vida son eternas, estables, permanecen; la vida del ser humano, en cambio, es pasajera y no estable. Expresado e ilustrado con el ejemplo anteriormente utilizado, mientras que los numerosos visitantes de la catedral de Burgos nacen, crecen, viven y mueren, el bello monumento de la ciudad del Cid ha permanecido de pie desde el siglo XIII hasta nuestros días y –así lo esperamos- permanecerá todavía durante muchos siglos más con toda su belleza y esplendor.

Duro y desanimante parece ser el inicio del Qohelet. Duro y desanimante parece ser también su segundo capítulo, porque, después de intentar buscar y explorar el sentido de diversas dimensiones de la existencia humana, «parece que no cabe otra solución que la “resignación ante lo inevitable”»⁵, parece que hay que empezar de nuevo, ya que es vanidad y empeño vano buscar la alegría y los placeres, el trabajo y la riqueza, las construcciones y las grandes obras, la sabiduría (Qo 2,25-26).

Un cambio y giro importantes parecen darse en Qo 3, en cuyos primeros ocho versículos podemos encontrar el famoso y conocido poema sobre el tiempo: «todo tiene su momento y cada cosa su tiempo bajo el cielo...». Un poema y un capítulo en el que

³ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Zwischen Agonie und Glück. Kulturanthropologische Impulse und alttestamentliche Anthropologie am Beispiel Kohelets», en C. FREVEL (ed.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, Herder, Freiburg im Breisgau 2010, 169, 184.

⁴ Así define el Qohelet A. SCHMITT, «Zwischen Anfechtung, Kritik und Lebensbewältigung. Zur theologischen Thematik des Buches Kohelet»: *Trierer Theologische Zeitschrift* 88 (1979), 129.

⁵ J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastés o Qohelet*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994, 221-222.

encontramos diversas conexiones con Qo 1-2⁶, y que expresan, en particular Qo 3,1-8, que el hombre posee un conocimiento limitado de los tiempos y momentos oportunos para actuar por no poder disponer de ellos: «el ser humano querría dominar y cambiar el curso del tiempo, pero ello se le escapa continuamente de las manos»⁷. Ahora bien, junto a ello Qohelet sostiene que Dios «todo lo hizo bello en su sazón y puso la eternidad en el corazón de los hombres sin que pueda el hombre descubrir la obra que Ha Elohim realiza del principio al fin» (Qo 3,11). Y continúa sus reflexiones centrando su atención en un doble aspecto de Dios: su cercanía y su distancia (trascendencia). Así, en primer lugar, solo el Dios trascendente (y no el ser humano) conoce la globalidad del tiempo y su sentido; al mismo tiempo, y en segundo lugar, el Dios cercano concede al ser humano la posibilidad de gozar de las realidades cotidianas y sencillas de la vida: «pues nada hay bueno para los hombres que alegrarse y procurar el bienestar en su vida. Y también he reconocido que es un don de Dios que cualquier hombre coma y beba y disfrute bienestar por todo su esfuerzo» (Qo 3,12-14). El Qohelet apunta de este modo que el comer, el beber, el alegrarse y el disfrutar del bienestar poseen sentido. Ello lo recoge y repite Qo 5,17-19, uno de los pasajes clave –así lo sostiene N. Lohfink– para comprender el libro del Eclesiastés, en el que ocupa un lugar central el término *Ha Elohim* (Dios)⁸. En él se invita y se anima a vivir y a disfrutar de las alegrías cotidianas de la vida, es decir, y en la terminología de nuestra colaboración, a «vivir por fuera», porque a través de ellas se puede entrar en contacto con el sentido de las cosas que normalmente solo Dios ve y conoce, es decir, se puede conectar con Dios («vivir por dentro»).

Ahora bien, son Qo 7-8, y especialmente Qo 7,15-18 y Qo 8,11-14, los capítulos y pasajes que nos ofrecen una última y decisiva referencia para comprender de qué manera podemos entender la relación entre el «vivir por dentro» y el «vivir por fuera».

Conviene señalar en primer lugar que no se puede entender la pequeña unidad textual Qo 7,15-18 desgajándola de los versículos a ella cercanos, los cuales, a su vez, están también en conexión con el resto del libro del Qohelet⁹. En dicha unidad Qohelet expone con lucidez que el único fundamento de la ética es el temor de Dios. No lo es, en cambio, la ley o la Torah, como sucede en los libros proféticos. De ese modo, se separa de la tradición de Israel, que conectaba el temor de Dios con un comportamiento justo mediante la observancia de preceptos o mandamientos (por ejemplo, de la Torah) y con una retribución a dicho comportamiento por parte de Dios, pues para el Eclesiastés el temor de Dios no pende de ningún esquema retributivo.

Ahora bien, ello no significa que la propuesta ética de Qohelet sea anomista, pues la ley que propone seguir es acoger la alegría que Dios da al ser humano en la vida (comer, beber, disfrutar del bienestar) y conectar dicha alegría con el temor de Dios. Con ello el predicador critica no tanto la doctrina de la retribución (premio a los buenos, castigo a los malos), sino el que esta pueda servir de fundamento para la ética. De ahí que la relación entre temor de Dios y la ética aporte una especial novedad a la hora de entender un principio sapiencial tan estable, decisivo y determinante como es el de la retribución. Para el Qohelet, temer a Dios significa escucharlo, permanecer en silencio delante de él, reconocer y aceptar el misterio de su actividad: «es esa especial sensación reverencial

⁶ L. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, “Nicht im Menschen gründet das Glück” (Koh 2,24). *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1994, 87-88.

⁷ L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho espolorato. Studio sul Qohelet*, Dehoniane, Bologna 2001, 209.

⁸ N. LOHFINK, «Qoheleth 5:17-19. Revelation by Joy»: *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990) 625-635.

⁹ B. PINÇON, «“Au jour de bonheur, accueille le bonheur” (Qo 7,14). Réhabilitation d’une parole de bonheur méconnue du livre de Qohélet»: *Rivista Biblica* 57 (2009) 311-325.

que experimenta el hombre creyente y, por tanto, religioso, ante la Majestad divina, percibida en una experiencia religiosa»¹⁰. Temer a Dios es comportarse con respeto delante del misterio de Dios, de un Dios que no podrá ser nunca comprendido con la sabiduría humana; es aceptar que Dios actúa de manera soberanamente libre. Para el Qohelet el temor de Dios posee valor en sí mismo; ¡y un valor absoluto!

En consecuencia, a la pregunta, en estos y otros pasajes del libro, por el hombre y su felicidad, el sabio predicador responde no desde claves del pensamiento griego (el hombre puede alcanzar la felicidad con sus propias fuerzas), sino afirmando que el hombre puede ser feliz «viviendo por dentro», es decir, temiendo a Dios. Y en ese «vivir por dentro» puede, sin embargo, descubrir y reconocer que la alegría es un don de Dios, que las pequeñas y concretas alegrías de la vida son signos reales de ese don que Dios concede al hombre. En definitiva, en el «vivir por dentro» puede el hombre acoger como dones de Dios todo lo que expresa y caracteriza al «vivir por fuera»; en el temor de Dios se puede recibir la invitación a vivir y gozar de la vida, a «comer, beber y disfrutar del bienestar» (Qo 3,13; 5,17-19; 8,15). Por eso, un temor de Dios, es decir, una vida por dentro que solo respetara la trascendencia de Dios sería un temor incompleto; a él le faltaría la invitación que Dios dirige a quien le teme a vivir por fuera, a disfrutar de esa alegría y felicidad que solo los dones que de Dios proceden le pueden proporcionar. En definitiva, y en terminología que podría resultar cercana a la tradición ignaciana, el ser humano puede alcanzar el «más» si vive la vida en contacto con el dador de esos dones visibles y externos que puede disfrutar en plenitud¹¹.

Jesús en el evangelio de Marcos

No parece ser una pura y mera casualidad el que, hace pocos años, un buen conocedor del evangelio de Marcos publicase un estudio con el título «El sorprendente Jesús de Marcos». Al fin y al cabo, «cuando nos introducimos en el relato del evangelio de Marcos, entramos en un mundo de conflicto y suspense... en el que el protagonista, Jesús, es lo más sorprendente de todo»¹².

Un evangelio que se abre con el conocido «comienzo del Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios» y que, a partir de Mc 1,14, presenta diversos episodios de la vida de Jesús en Galilea¹³. Nosotros nos fijamos de modo especial en los de su primer capítulo, es decir, en Mc 1,16-45: llamamiento de los cuatro primeros discípulos, enseñanza y exorcismo en la sinagoga de Cafarnaún en sábado, curación de la suegra de Pedro y de muchos endemoniados, curación de un leproso, etc. En ellos Jesús aparece como el actor principal de todas las acciones narradas. Un Jesús que enseña y que derriba el poder de Satán, provocando con ello un gran asombro entre los que están cerca de él: «y estaban

¹⁰ J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *op. cit.* (nota 5), 448.

¹¹ L. MAZZINGHI, *op. cit.* (nota 7), 261-265; ID., «Il fondamento dell'etica del Qohelet» en E. I. RIMBALDI (a cura di), *Qohelet: letture e prospettive*, Angeli, Milano 2006, 159-176; ID., «Esegesi ed ermeneutica di un libro difficile. L'esempio di Qo 8,11-14», en J. N. ALETTI – J. L. SKA (eds.), *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2009, 173-207; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *art. cit.* (nota 3), 185; ID., *op. cit.* (nota 6), 320-324; ID., *Kohelet*, Herder, Freiburg im Breisgau 2004, 98-101.

¹² Véanse S. CASTRO SÁNCHEZ, *op. cit.* (nota 2); D. RHOADS – J. DEWEY – D. MICHIE, *Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio*, Sígueme, Salamanca 2002, 13.

¹³ No nos parece necesario ni decisivo presentar aquí si hay que situar el inicio de dichos acontecimientos en Mc 1,14 o Mc 1,15 o Mc 1,16. Remitimos a estos estudios: S. CASTRO SÁNCHEZ, *op. cit.* (nota 2), 61ss.; J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos I*, Sígueme, Salamanca 1996³, 45ss.; M. NAVARRO PUERTO, *Marcos*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 13ss.; L. SCHENKE, *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*, Kohlhammer, Stuttgart 2005, 59ss.

pasmados de su enseñanza, pues les enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas» (Mc 1,22); «todos quedaron espantados, hasta preguntarse unos a otros: ¿qué es esto? Una enseñanza nueva, con autoridad. Y manda a los espíritus impuros y le obedecen. Y su fama se divulgó en seguida por todas partes, por toda la región de Galilea» (Mc 1,27-28).

Un Jesús que también se dirige con Santiago y Juan a la casa de Simón y Andrés y cura a la suegra de Pedro (Mc 1,29-31). Una acción que evoca a la resurrección, ya que el término griego utilizado para referirse a la curación («acercándose a ella, la levantó») es el que frecuentemente se utiliza en el Nuevo Testamento para hablar de resurrección.

Los pasajes hasta ahora mencionados y recordados presentan a Jesús en lugares tan distintos como el mar de Galilea, Cafarnaún, la sinagoga de Cafarnaún y la casa de Simón Pedro. Inmediatamente después comienza otro, Mc 1,32ss., en donde Jesús se encuentra en medio de «toda la ciudad que estaba reunida junto a la puerta» (Mc 1,33). Allí también «curó a muchos que se encontraban mal, con diversas enfermedades, y expulsó muchos demonios» (Mc 1,34). Posteriormente, «de madrugada, muy oscuro, levantándose, salió y marchó a un sitio solitario, y allí rezaba» (Mc 1,35). Es necesario detenerse con atención y detenimiento en numerosos elementos de estos versículos y poder así deducir alguna consecuencia de interés en relación con el tema que nos ocupa. Sobre todo, en los diversos lugares por donde Jesús pasa, enseña y cura, pues confieren una unidad a distintos episodios. Igualmente en diversas referencias temporales que también ayudan a leer diversos pasajes y episodios de manera unitaria.

En primer lugar, «llegado el atardecer» (Mc 1,32) es utilizado con frecuencia por Marcos para empalmar con el hilo de la narración, es decir, para poner en relación unos episodios con otros. Sin embargo, dicha expresión temporal aparece acompañada en ese mismo versículo por otra mención de tiempo: «cuando se puso el sol». Ambas no pueden separarse, ya que la segunda complementa y clarifica la primera. El énfasis que ellas poseen, produce y provoca en el lector un interés y atención especiales por lo que durante ese tiempo sucede. Este mismo fenómeno ocurre en Mc 1,35 («de madrugada, muy oscuro»), donde encontramos también dos expresiones de tiempo que se complementan entre sí y que presentan igualmente un énfasis particular.

De manera que parece que se puede afirmar que, por un lado, Marcos quiere poner en conexión la actuación sanadora de Jesús en Mc 1,32-34 con todas sus acciones y actuaciones anteriores y, por otro, resaltar la estrecha relación que parece existir entre este episodio y el siguiente (Mc 1,35-39), donde se dice que Jesús, «de madrugada, muy oscuro, levantándose, salió y marchó a un sitio solitario, y allí rezaba». Parece entonces –esta es la tesis que adelantamos y que vamos a tratar de justificar a continuación– que entre la acción de Jesús y su oración hay una fuerte vinculación, que la oración y la misión de Jesús constituyen una unidad indisoluble, que, en palabras queridas por este número de *Sal Terrae*, entre vivir por fuera y vivir por dentro hay una enorme correlación¹⁴.

Es importante comenzar repitiendo que el narrador quiere dar unidad a todo lo que le sucede a Jesús en el atardecer y durante la madrugada. Es importante, además, señalar la existencia de una interesante elipsis en la escueta narración de Mc 1,35: el narrador omite todo lo que ha podido sucederle a Jesús durante su oración nocturna, pues, inmediatamente después de la escasa información de dicho versículo, Mc 1,36 afirma que «Simón y los que estaban con él fueron en su busca y lo encontraron». Es importante en tercer lugar indicar que en Mc 1,35-38, en la pequeña unidad en que se menciona la oración de Jesús, se habla también de una curación, de una salvación que

¹⁴ J. GNILKA, *op. cit.* (nota 13), 103.

trae Jesús, y que aparece expresada no únicamente por medio de hechos concretos salvíficos o curativos, como en todos los pasajes anteriores, sino a través de un anuncio sapiencial poderoso (¡un evangelio!) de una salvación universal abierta a todos. Y es importante, en último lugar, recordar el tiempo verbal del verbo rezar en Mc 1,35: un tiempo imperfecto puede expresar una acción repetida o habitual y no tanto una acción o actuación concreta¹⁵.

No podemos *adivinar* con total exactitud cómo rezaba Jesús y sobre qué rezaba. Es posible, sin embargo, intuir que «en su oración Jesús ha confrontado los hechos con su misión. ¿Debe continuar en esa línea? ¿Es su predicación acorde con lo ocurrido, con sus gestos liberadores? ¿Cómo evitar la utilización de ese Reino para fines perversos?»¹⁶. Y sí podemos afirmar que la narración, y en particular la elipsis mencionada, posibilitan a quien lee el texto plantearse estas y otras preguntas en torno a la oración de Jesús: ¿cómo era?; ¿cómo se dirigía a Dios?; ¿de qué hablaba con él?; ¿de qué manera estaban en ella presentes sus discípulos, todos los que le buscaban, las personas a las que anunciaba la llegada de la salvación?

Si además de la citada elipsis recordamos de nuevo el lugar central que parece ocupar el verbo rezar y el aspecto que él expresa (de repetición o situación habitual)¹⁷, así como también otros aspectos mencionados precedentemente, podemos pensar que quizás la narración no necesita indicar muchas más referencias sobre la oración de Jesús que las que ya señala: la mutua relación entre el largo tiempo de oración de Jesús y la larga actividad que él realiza, tan duradera en el tiempo. ¿No podemos entonces deducir que son precisamente sus largas acciones (curar, predicar, etc.) las que ocupan todo el *espacio y tiempo* de la oración de Jesús, las que llenan totalmente su actividad orante? ¿No podemos entonces confirmar que esta última actividad, que dura y es habitual, está en estrecha conexión y relación con su actividad más activa y curativa?

Un dato más parece confirmar que Mc 1 quiere resaltar la conexión estrecha en Jesús del «vivir por dentro» y el «vivir por fuera». Parece claro que en Mc 2,1 comienza una nueva secuencia que consta de diversos episodios que se narran posteriormente. Y parece también claro que Mc 1,45 es un versículo conclusivo de Mc 1,40-45, similar a Mc 1,39, conclusión a su vez de Mc 1,35-39. Pues bien, en Mc 1,40-45 se narra una acción muy especial de Jesús: es la única narración de curación de un leproso en el evangelio de Marcos. Y dicha acción de Jesús presenta, en su versículo conclusivo, una referencia (*en sitios solitarios*) que evoca precisamente a Mc 1,35: «de madrugada, muy oscuro, levantándose, salió y marchó a un sitio solitario, y allí rezaba Jesús». En este último versículo se resalta que Jesús se marchaba a un sitio solitario para rezar, es decir, cambiaba de lugar al entrar en contacto más personal con Dios. Pues bien, repetir esta última referencia en Mc 1,45, después de narrar una nueva acción de Jesús y no una acción cualquiera (la curación de un leproso, única en Marcos), permite pensar que, mediante dicha mención, la narración quiere recordar una vez más que la acción de Jesús y su oración son en él inseparables, es decir, y con terminología una vez más de la tradición ignaciana, que Jesús era contemplativo en la acción y activo en la contemplación.

¹⁵ Recuérdese que «la función originaria de los llamados temas temporales del verbo en las lenguas indoeuropeas no era la de expresar grados de tiempo (presente, pasado, futuro) sino las *Aktionsarten* (modalidad de la acción) o los aspectos (puntos de vista o prospectivas)». Véanse: F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del nuovo testamento*, Paideia Editrice, Brescia 1982, 401-411; L. SCHENKE, *op. cit.* (nota 13), 75; M. ZERWICK, *Biblical Greek*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1994⁶, 91-93.

¹⁶ M. NAVARRO PUERTO, *op. cit.*, (nota 13), 83-84.

¹⁷ De hecho, la mayor parte de los verbos de Mc 1,35-39 están en aoristo; solo está en imperfecto el verbo *rezar*.

También al final de su evangelio, cuando Marcos llega al núcleo central del mismo (la muerte y la resurrección de Jesús), el evangelista utiliza referencias temporales ya conocidas («llegado el atardecer; de madrugada»: Mc 15,42; 16,2), cuya importancia en Mc 1 ha sido ya destacada. Mucho se ha escrito sobre la primera conclusión del evangelio de Marcos: la llegada de las mujeres al sepulcro (Mc 16,1-8)¹⁸. Una perícopa que juega también, de un modo distinto al que nosotros hemos empleado, con los términos «dentro» y «fuera». María la Magdalena, María la de Santiago y Salomé, las mismas que habían estado al pie de la cruz (Mc 15,40), se dirigen al sepulcro a embalsamar a Jesús y al entrar en su interior ven que Jesús «está, pero ya no allí»¹⁹. Ellas quieren conservar el cadáver de Jesús y por eso buscan a Jesús «dentro», en la tumba. Pero no, allí no está: Jesús, el Nazareno, el crucificado, al que Dios ha resucitado, vive de manera definitiva en otro lugar, en Galilea («fuera»), donde ahora espera a los suyos («va delante de vosotros a Galilea»: Mc 16,7). Sí, no está «dentro», sino que vive «fuera», en Galilea, donde ahora hay únicamente que ir a buscarle; y no solo porque allí Jesús resucitado pasa, llama, cura, consuela y cuida a los desheredados, sino también, y muy especialmente, porque allí está ahora... el que «vive por dentro y por fuera» (Mc 1).

¹⁸ De este pasaje se ha afirmado, entre otras cosas, que quien lo entiende comprende el evangelio de Marcos. Véanse: S. CASTRO SÁNCHEZ, *op. cit.* (nota 2), 467-494; C. FOCANT, *Marc, un évangile étonnant*, Leuven University Press, Leuven 2006, 341-358; J. GNILKA, *op. cit.* (nota 13), 394-409; S. LEGASSE, *L'évangile de Marc II*, Cerf, Paris 1997, 995-1010; M. NAVARRO PUERTO, *op. cit.*, (nota 13), 575-589; R. PESCH, *Das Markusevangelium II*, Herder, Freiburg im Breisgau 1977, 519-543; L. SCHENKE, *op. cit.* (nota 13), 350-353.

¹⁹ PH. WARGNIES S.J., «Marc 16,1-8 – Les femmes et le jeune homme dans le tombeau»: *Nouvelle revue théologique* 132 (2010) 374.