

SANACIÓN PSICOSOMÁTICA:  
LA CURACIÓN DE UN PARALÍTICO EN CAFARNAÚM (Mc 2, 1-12)

JHON JAIRO VÁSQUEZ SARRAZOLA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA  
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA  
MEDELLÍN  
2006

SANACIÓN PSICOSOMÁTICA:  
LA CURACIÓN DE UN PARALÍTICO EN CAFARNAUM (Mc 2, 1-12)

JHON JAIRO VÁSQUEZ SARRAZOLA

Trabajo de grado para optar al título de Magíster en teología

Director  
Dr. HÉRNAN CARDONA RAMIREZ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA  
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA  
MEDELLÍN  
2006

Nota de aceptación

---

---

---

---

---

Presidente del jurado

---

Jurado

---

Jurado

Medellín, Junio del 2006

A Corporación La Comunidad

## **AGRADECIMIENTOS**

El autor desea expresar sus agradecimientos al departamento de trabajo social de Corporación La Comunidad por apoyar financieramente sus estudios de postgrado, y a todo el liderazgo de la Corporación por liberarlo de grandes cargas de servicio en las tareas de la evangelización para poder separar el tiempo que ha requerido el cumplimiento con sus deberes académicos.

## CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	11
1. DELIMITACIÓN DE LA PERÍCOPA	15
1.1 ANÁLISIS CRÍTICO-TEXTUAL	17
1.1.1 La puntuación del texto griego	17
1.1.2 Palabras y frases que ameritan comentario	18
1.1.3 El presente histórico	20
1.2 ANÁLISIS DE LOS DATOS TOPOGRÁFICOS Y CRONOLÓGICOS DE LA PERÍCOPA	22
1.2.1 Datos topográficos	23
1.2.2 Datos cronológicos	24
1.3 HISTORIA DE LA COMPOSICIÓN DE LA PERÍCOPA	25
1.3.1 Pre-historia	26
1.3.2 Estado actual de la perícopa	28
1.4 HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN	31
1.4.1 Generalidades	33
1.4.2 Tres propuestas de interpretación	35
2. EXÉGESIS DE LA PERÍCOPA (primera parte): EL RELATO DE CURACIÓN (2, 1-5)	39
2.1 INTRODUCCIÓN DEL RELATO (vv. 1-2)	39
2.1.1 Texto griego y versión castellana	40
2.1.2 Comentario	40
2.2 EL RELATO DE CURACIÓN (vv. 3-5)	55
2.2.1 Texto griego y versión castellana	56
2.2.2 Breve comentario a los aspectos generales del relato de curación	56
2.2.3 Comentario	61

3. EXÉGESIS DE LA PERÍCOPA (segunda parte): EL RELATO DE CONTROVERSIAS Y LA CONCLUSIÓN DE LA CURACIÓN (2, 6-12)	71
3.1 DISPUTA SOBRE LA AUTORIDAD DE JESÚS (vv. 6-10)	71
3.1.1 Los enemigos de Jesús se oponen y presentan su argumento (vv. 6-7)	71
3.1.2 Texto griego y versión castellana	72
3.1.3 Comentario	72
3.2 JESÚS RESPONDE Y PRESENTA SU ARGUMENTO (vv. 8-10a)	77
3.2.1 Texto griego y versión castellana	78
3.2.2 Comentario	78
3.3 CONCLUSIÓN Y COMPROBACIÓN DE LA CURACIÓN (vv. 10b-12a)	87
3.3.1 Texto griego y versión castellana	87
3.3.2 Comentario	87
3.4 REACCIÓN ANTE LA CURACIÓN Y EL PERDÓN (v. 12b)	88
3.4.1 Texto griego y versión castellana	89
3.4.2 Comentario	89
4. ANÁLISIS SEMÁNTICO	91
4.1 PERSONAJES DEL RELATO Y SUS CARACTERIZACIONES	94
4.1.1 El escenario	94
4.1.2 “Muchos”, la “muchedumbre”, “todos” ( <i>poloi\, olxlon, pa&amp;nton</i> )	95
4.1.3 El parálítico ( <i>o( paralutiko/j</i> )	97
4.1.4 Los “cuatro” (que traían al parálítico)	99
4.2 ACTANTES DEL CONFLICTO	99
4.2.1 Los escribas ( <i>tou/j grammateu/j</i> )	100
4.2.2 El enigmático “Hijo del hombre” ( <i>o9 ui9o/j tou= a)nqrw&amp;pou</i> )	101
5. CONCLUSIONES	111
BIBLIOGRAFÍA	119

## ABREVIATURAS

### 1. Papiros neotestamentarios

Número	Contenido*	Localización y nombre	Fecha	Número	Contenido	Localización y nombre	Fecha
<b>P<sup>45</sup></b>	ea	Dublín: <i>Chester Beatty</i>	III	<b>f<sup>1</sup></b>	e	<i>Familia Ferrer</i>	XII-XIV
<b>P<sup>88</sup></b>	e	_____	IV	<b>f<sup>13</sup></b>	e	<i>Familia Ferrer</i>	XI-XIII
<b>), S, 01</b>	eapcr	Londres: <i>Sinaíticus</i>	IV	<b>6</b>	eapc	_____	XIII
<b>A, 02</b>	eapcr	Londres: <i>Alexandrinus</i>	V	<b>22</b>	e	_____	XII
<b>B, 03</b>	eapc	Roma: <i>Vaticanus</i>	IV	<b>28</b>	e	_____	XI
<b>C, 04</b>	eapcr	París: <i>Ephraem rescriptus</i>	V	<b>33</b>	eapcr	_____	ix-x
<b>K, 017</b>	e	París: <i>Cyprius</i>	IX	<b>157</b>	e	_____	XII
<b>L, 019</b>	e	París: <i>Regius</i>	VIII	<b>330</b>	eapc	_____	XII
<b>P, 024</b>	e	<i>Wolfenbüttel</i>	VI	<b>543</b>	e	_____	XII
<b>V, 031</b>	e	Moscú: <i>Mosquensis</i>	IX				
<b>W, 032</b>	e	Washington: <i>Freer</i>	V	<b>565</b>	e	_____	IX-X
<b>G, 036</b>	e	Leningrado y Oxford: <i>Tischendorfianus IV</i>	X	<b>579</b>	e	_____	XIII
<b>D, 037</b>	e	<i>Sangallensis</i>	IX	<b>872</b>	e	_____	XII
<b>Q, 038</b>	e	Tiflis: <i>Korirethi</i>	IX	<b>892</b>	e	_____	X
<b>P, 041</b>	e	Leningrado: <i>Petropolitanus II</i>	IX	<b>1071</b>	e	_____	XII
<b>S, 042</b>	e	<i>Rossanensis</i>	VI	<b>1342</b>	e	_____	XIII
<b>F, 043</b>	e	<i>Beratinus</i>	VI	<b>1424</b>	eapc	_____	IX
<b>090</b>	e	_____	VI				

### 2. Revistas científicas de publicación periódica

<b>BETL</b>	<i>Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium</i> , Bélgica.
<b>CBQ</b>	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i> , Washington D.C.
<b>CFC</b>	<i>Cuadernos de Filología Clásica</i> , Madrid.
<b>EstAg</b>	<i>Estudio Agustiniano</i> , Valladolid.
<b>FilNeo</b>	<i>Filología Neotestamentaria</i> , Córdoba.
<b>JBL</b>	<i>Journal of Biblical Literature</i> , Boston.
<b>JTS</b>	<i>Journal of Theological Studies</i> , Londres.
<b>RSR</b>	<i>Recherches de Science Religieuse</i> , París.
<b>SBFLA</b>	<i>Studii Biblici Franciscani Liber Annuus</i> , Jerusalén.
<b>ThR</b>	<i>Theologische Rundschau</i> , Tubinga.
<b>ZNW</b>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i> , Berlín.

\* e = evangelios; a = Actos (Hechos) de los Apóstoles; p = epístolas de Pablo; c = epístolas católicas; r = revelación (Apocalipsis).

## RESUMEN

En esta investigación se presenta un cuadro de conjunto del estado actual de los estudios exegéticos en torno a Mc 2, 1-12. También se ofrece un análisis del texto, así como una exposición en la que se desentraña el sentido de la perícopa (presentados en el *primer capítulo* de este trabajo). Con tal estudio se llega a entender tanto la formación como el sentido de la perícopa dentro del evangelio de san Marcos (esta labor exegética es expuesta en los *capítulos segundo y tercero*). Los estudios de crítica literaria, historia de las formas y la historia de la redacción coinciden en afirmar la fractura de la perícopa en dos relatos: el relato de curación (vv. 1-5. 11-12) y el relato de controversia (vv. 6-10). El estudio de los intereses teológicos del evangelio de san Marcos permite señalar el sentido de la perícopa: presentar la obra de salvación del hombre a través, particularmente, del ministerio taumatúrgico de Jesús (estudio presente en el análisis del *capítulo quinto*). Además, la perícopa presenta un valor cristológico en el evangelio de san Marcos al verse ésta conectada con el relato de la Pasión y con el kerygma que emana del sentido de títulos como el “Hijo del hombre” y de importantes frases en las cuales se expresa la doctrina de la justificación *sola fide*, a saber, “hijo, tus pecados te son perdonados.”

## INTRODUCCIÓN

En esta investigación se busca indagar el sentido profundo, así como los antecedentes históricos y teológicos, de un pasaje evangélico particular: “La curación del paralítico”, tal como es relatado por el evangelista Marcos (Mc 2, 1-12). Este relato, además de su atractivo literario, ha llamado el interés del autor de esta investigación por su belleza teológica, especialmente por su riqueza para la teología pastoral. En Mc 2, 1-12 se puede observar cómo la palabra de Jesús cura al paralítico, no sólo físicamente (cf. vv. 11-12), sino psicológica y espiritualmente (cf. v. 5). Esto ha permitido constatar que el mensaje evangélico trae salud integral al hombre: en su cuerpo (salvación orgánica, salud física) y en su interior (salvación espiritual y salud mental). Sin embargo, y de ello es consciente el autor de la presente investigación, un estudio de este maravilloso relato debe empezar por donde él en realidad comienza: por la investigación del relato *en cuanto tal* (análisis narrativo). Ella aborda la estructura del dispositivo literario, cuya primera impresión es sencillamente estética. El objetivo principal de esta investigación consistirá en indagar por el *sentido* que posee el relato como *estructura literaria*. En él, evidentemente, aflora la riqueza teológica del texto (se habla de riqueza *teológica*, y no de otra, en cuanto se entiende el espíritu eminentemente religioso del texto estudiado). Por esto, el autor sabe, como creyente y como ser religiosa y filosóficamente sensible a la realidad del hombre, que la riqueza de un primer acercamiento a Mc 2, 1-12 no debe contentarse con el goce *estético*, éste debe trascender hasta llegar al tesoro que esconde, consignado en afirmaciones teológicas.

En especial, la afirmación teológica que llama la atención es aquella en la cual se afirma el poder restaurador de la escucha del mensaje de salvación realizada en

quien, con fe, cree en ella. En Mc 2, 5 se dice: “Hijo, tus pecados te son perdonados”. Resulta sorprendente que sólo con una orden el parálítico sea restaurado tanto espiritual como físicamente (cf. Mc 2, 11). Así, esta importante y poderosa afirmación teológica es la que ha llamado la atención de esta investigación; ella es el origen de esta investigación.

El presente estudio también es consciente del afán *estético* las investigaciones precedentes sobre esta perícopa, es decir, de su enfoque del problema exclusivamente desde un punto de vista literario<sup>1</sup>, tanto como desde el punto de vista de los métodos histórico-críticos<sup>2</sup>. Tal investigación estuvo enmarcada en la discusión de naturaleza filosófica (luego, y hasta nuestros días, pasaría a arrojarse con los instrumentos epistemológicos científicos) sobre los milagros relatados en los evangelios. Propio de esta discusión era su marcado escepticismo hacia el concepto “milagro” tal y como se venía entendiendo hasta ese momento: una acción *contra-natura potestas*; es decir, una acción que va en contra de las leyes de la naturaleza<sup>3</sup>. Sin embargo, y gracias a los trabajos de críticos como Karl Popper<sup>4</sup> sobre lo que se ha venido a llamar la “dogmática” de las ciencias (o el conocimiento científico), hoy se sabe que el estado actual del conocimiento científico sobre la cosmología, por ejemplo, es tan precario, que apenas si se puede decir qué es y cómo actúa la naturaleza y, por ende, se conoce poco sobre las tan nombradas, aceptadas y “dogmáticas” leyes naturales. Así, la definición moderna de “milagro” tiene poco material sólido en el cual

---

<sup>1</sup> RHOADS, David; DEWEY, Joanna y MICHIE, Donald. Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio. Salamanca : Sígueme, 2002. p. 9-26.

<sup>2</sup> STRECKER, Georg y SCHNELLE, Udo. Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento. Salamanca : Sígueme, 1997. p. 55-128; KÖSTER, Helmut. Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo. Salamanca : Sígueme, 1988. p. 545-574.

<sup>3</sup> Esta es la definición, del concepto “milagro” con la cual se trabaja, en general, en las ciencias humanas. Cf. MEIER, John P. Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Estella : Verbo Divino, 2000. Vol 2/2, p. 598-602.

<sup>4</sup> POPPER, Karl. Conjetures and Refutations of the Growth of Scientific Knowledge. New York : Harper & Row, 1950. (Conjeturas y refutaciones del crecimiento del conocimiento científico (interpretación y traducción de Juan S. Hernández Valencia). El libro es una recopilación de conferencias dadas por Popper sobre su ingeniosa crítica al dogmatismo del conocimiento científico del siglo XX.

basarse. En el fondo, como lo ha hecho notar Meier<sup>5</sup>, la discusión se basa sobre prejuicios filosóficos: como el milagro es algo sobre-natural por definición, entonces, es obra exclusiva de Dios, pero, como Dios no existe (prejuicio escéptico), entonces (conclusión viciada) los milagros no existen y, por ende, debe existir alguna ley natural que allí se cumple y que puede explicar científicamente tal suceso considerado “milagroso”. Aquí se ha planteado el asunto negativamente, es decir, desde la perspectiva escéptica; pero el prejuicio negativo es tan inapropiado como el positivo. Por ello, también vale todo lo que se ha dicho para quienes creen que Dios, para mostrar su amor y actuar con el hombre, debe quebrantar las normas por las cuales se regula la creación que ha salido de sus manos.

Ahora bien, un problema, aún vivo, de Mc 2, 1-12, emana de lo dicho: puesto que aquí se relata cómo Jesús cura milagrosamente a un parálítico, entonces, el relato, a lo sumo, es entendido como “algo” con belleza y valor estético, literario. La curación del parálítico, así como los otros relatos evangélicos que tratan sobre milagros, han sido empobrecidos y menospreciados en la investigación científica de la Biblia. Los milagros, como componentes valiosos del desarrollo de la cristología, han sido hasta hoy subestimados<sup>6</sup>. Por esta razón, el autor de esta investigación ha deseado estudiar lo más minuciosamente que le ha sido posible los componentes históricos, filológicos, literarios, teológicos y narrativos que conforman el relato marcano de la curación del parálítico. Estos son los antecedentes teóricos y prácticos de esta investigación.

Presentar el estado actual de la investigación en torno a Mc 2, 1-12 ayudará a introducir el presente estudio en el análisis del sentido del relato marcano, que es el objetivo del presente trabajo; para ello será necesario, también, desarrollar un análisis exegético del texto, así como una exposición en la cual se tenga como

---

<sup>5</sup> MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 599-601. Para Meier, un juicio, sea negativo o positivo, sobre el acontecimiento de un milagro es “siempre un juicio filosófico o teológico”, nunca empíricamente “puro” o científicamente objetivo.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 607-610. Así lo anota, muy correctamente, Meier.

objetivo desentrañar el sentido y la función que tiene la perícopa como obra narrativa. Para ello ha sido necesario recurrir a la metodología con la cual tradicionalmente se analizan las sagradas Escrituras: el análisis histórico-crítico<sup>7</sup>. Como se sabe, tal análisis busca el sentido que el texto tiene, entendiendo tal texto como fruto de una confluencia de factores históricos, arqueológicos, papirológicos, teológicos y sociológicos (estos dos últimos mirados en cuanto magnitudes espacio-temporales); es decir, desde una perspectiva diacrónica. Esta metodología proporciona garantías de veracidad: el mensaje que se extrae es confiable. Ella permite que el investigador indague sobre la personalidad y la idiosincrasia teológica de la obra religiosa analizada; le permite “meterse” en la cabeza del autor, introducirse en el tiempo en el cual fue escrito el texto; le da la posibilidad de viajar en el tiempo para encontrar el sentido del texto. Su peligro consiste en la creación de falsas seguridades, en la formación de la dictadura del sentido exclusivista<sup>8</sup>. Para contrarrestar los vicios que se contraen en el ejercicio abusivo de la metodología histórico-crítica, en esta investigación se ha incluido la metodología proporcionada por el análisis narrativo, en el cual se tienen en cuenta las funciones del texto como estructura literaria, como tejido de lexemas, sentidos y contrasentidos, plurisentidos, megasentidos, etc.<sup>9</sup>.

Es por esto que esta investigación, para llevar a término el estudio del relato marcano desde las diferentes metodologías apuntadas, abordará en un primer capítulo la delimitación de la perícopa. Luego pasará a desarrollar en los dos siguientes capítulos, la exégesis de la perícopa. En un cuarto capítulo se analizará la perícopa desde la perspectiva que proporciona el análisis narrativo. Por último, serán presentadas las conclusiones.

---

<sup>7</sup> STRECKER y SCHNELLE, Op. Cit. p. 213-217; EGGER, Wilhem. Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística, histórico-crítica. Salamanca : Sígueme, 1990. p. 21-23.

<sup>8</sup> Cf. EGGER, Op. Cit. p. 24-26.

<sup>9</sup> GIROUD, Jean-Claude y CADIR-LYON, Louis P. Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos. 3 ed. Estella : Verbo Divino, 1995. p. 7-10.

## 1. DELIMITACIÓN DE LA PERÍCOPA

Para determinar cuál es la extensión de la perícopa marcada es necesario emplear varios análisis con los cuales se avanzará desde un estudio externo (preliminar) hacia un estudio minucioso de los diversos elementos sintácticos, históricos y teológicos presentes en el texto. El primer análisis se refiere al acercamiento que se hace al texto con el fin de juzgar su magnitud material, esto es, delimitarlo. Tal juicio se efectúa a través de una segmentación de todo el material, identificando su comienzo y su final. El principal criterio adoptado para tal identificación es aquel proporcionado por los editores del texto neotestamentario, tanto en las diversas lenguas modernas como del texto griego<sup>10</sup>. Se realiza el análisis sobre tan diverso tipo de materiales por cuanto ello facilita un acercamiento crítico al texto. A esto se ha querido agregar el criterio del análisis sintáctico del texto<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Se hace referencia a los criterios con los cuales se ha segmentado en capítulos y versículos el cuerpo del texto griego, así como a las subsecciones encabezadas con títulos, escogidas a criterio de los traductores modernos de la Biblia. El texto griego que se usará en esta investigación, amén de las referencias al aparato crítico que le acompaña, es aquel preparado por ALAND, Kurt *et alii* (Eds.). *The Greek New Testament*. New York : Sociedades Bíblicas Unidas, 1975; BOVER, J. M. y O'CALLAGHAN, J. *Nuevo Testamento Trilingüe*. Madrid : Biblioteca de Autores Bíblicos, 1999.

<sup>11</sup> En este análisis se estudia el elemento sintáctico fundamental: el párrafo. Se diferencia entre el párrafo de un texto *argumentativo* (su objeto es presentar una proposición) y el párrafo de un texto de *prosa* (cuyo interés es relatar una historia), es decir, la literatura evangélica. En la antigüedad y aún hoy, el párrafo constituye la unidad básica de la organización de los materiales en un texto (esticometría). Sobre esto, véase a O'CALLAGHAN, Josep. *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*. Estella : Verbo Divino, 1999. p. 22-24.

El resultado de la aplicación del análisis sintáctico y los criterios editoriales ya mencionados es el siguiente: el texto<sup>12</sup>, entendido como unidad literaria, comienza en el v. 1 con la frase *kai\ ei0selqw\_n pa&lin*, terminando en el v. 12 con la frase *o3ti ou3twj ou0de/pote eiildomen*. Éste resultado se verá sustentado por los análisis de detalle se presentan en este capítulo; se ofrece, en dos columnas, el texto griego y castellano de la perícopa delimitada.

### Texto griego y versión castellana: Mc 2, 1-12<sup>13</sup>

- |            |   |   |
|------------|---|---|
| <b>v.1</b> | <i>Kai\ ei0selqw_n pa&amp;lin ei0j<br/>Kafarnaou\m di' h9merw~n<br/>h0kou/sqh o3ti e0n oilkw <br/>e0sti/n.</i>  | <i>Al cabo de unos días entró de nuevo en<br/>Cafarnaum, y se oyó que estaba en casa.</i>   |
| <b>v.2</b> | <i>Kai\ sunh/xqhsan polloi/<br/>w#ste mhke/ti xwrei=n mhde\<br/>ta_ pro\j th\n qu/ran, kai\<br/>e0la&amp;lei au0toi=j to\n lo/gon.</i>  | <i>Se aglomeraron muchos, al punto que ni<br/>siquiera se podía hacer lugar en la puerta, y les<br/>habló de la Palabra.</i>  |
| <b>v.3</b> | <i>Kai\ elrxontai fe/rontej<br/>pro\j au0to_n paralutiko_n<br/>ai0ro/menon u9po_ tessa&amp;rwn.</i>   | <i>Vinieron, llevándole<br/>un paralítico cargado entre cuatro.</i>   |
| <b>v.4</b> | <i>Kai\ mh\ duna&amp;menoi<br/>prosene/gkai au0tw~  dia_<br/>to\n olxlon a0peste/gasan<br/>th\n ste/ghn o3puo h]n, kai\<br/>e0coru/cantej xalw~si to\n<br/>kra&amp;batton o3pou o9<br/>paralutiko\j kate/keito.</i> | <i>Pero, no pudiendo acercársele<br/>por culpa de la multitud, destecharon el techo<br/>del sitio donde estaba; y por el boquete<br/>escarbado bajaron el camastro donde el<br/>paralítico yacía tendido.</i> |
| <b>v.5</b> | <i>Kai\ i0dw_n o9 0Ihsou=j th\n<br/>pi/stin au0tw~n le/gei tw~ <br/>paralutikw~ , Te/knon,<br/>a0fi/entai sou ai9<br/>a(marti/ai.</i>   | <i>Viendo Jesús la fe de ellos,<br/>dice al paralítico: “Hijo, tus pecados te son<br/>perdonados”.</i>  |
| <b>v.6</b> | <i>h]san de/ tinej tw~n<br/>grammate/wn e0kei= kaqh/menoi<br/>kai\ dialogizo/menoi e0n<br/>tai=j kardi/aij au0tw~n,</i>   | <i>Pero estaban sentados allí algunos<br/>escribas, reflexionando en<br/>sus corazones:</i>   |

<sup>12</sup> El texto griego es tomado de las ediciones críticas de ALAND, Op. Cit.; BOVER y O'CALLAGHAN, Op. Cit.

<sup>13</sup> Texto griego es tomado de ALAND, Op. Cit.; la versión castellana sigue la traducción de la *Biblia de Jerusalén* y la *Nácar-Colunga* (cuando se juzga necesario, se ofrece una traducción propia: es tal caso se hará constar, en los comentarios de los capítulos segundo y tercero, los argumentos que justifican dicho juicio).

- v.7** *Ti/ au[toj ou3twj lalei=;  
blasfhmei=:  
ti/j du/natai a0fie/nai  
a0marti/aj ei0 mh\ ei]j o9  
geo/j;* *“¿Cómo puede hablar éste así? Blasfema,  
¿quién puede perdonar los pecados, sino solo  
Dios?”.*
- v.8** *Kai\ eu0qu\j e0pignou\j o9  
0Ihsou=j tw~| pneu/nati  
au0tou= o3ti ou3twj  
dialogi/zontai e0n e9autoi=j  
le/gei au0toi=j, Ti/ tau=ta  
dialogi/zesqe e0n tai=j  
kardi/aij u9mw~n;* *En seguida, y conociendo Jesús en su  
espíritu que en su interior  
habían razonado así, les preguntó:  
“¿por qué reflexionáis así en vuestros  
corazones?”*
- v.9** *Ti\ e0stin eu0kopw&teron,  
ei0pei=n tw~| paralu/tikw~|,  
0Afi/netai/ sou ai9  
a0marti/ai, h2 ei0pei=n,  
1Egeire kai\ a}ron to\n  
kra/batto/n sou kai\  
peripa/tei;* *“¿Qué es más fácil, decir al  
paralítico: tus pecados te son perdonados  
o: levántate, toma tu  
camastro y anda?”.*
- v.10a** *i#na de\ ei0dh=te o3ti  
e0cousi/an elxei o9 ui9o\j  
tou= a)nqrw&pou a)fie/nai* *“Para que sepáis que en la tierra el Hijo  
del hombre tiene poder para perdonar  
los pecados,*
- v.10b** *a)marti/aj e0pi\ th=j gh=j  
—le/gei tw~| paralutikw~|,* *—le dijo al paralítico”*
- v.11** *Soi\ le/gw, e2geire a}ron  
to\n kra/batto/n sou kai\  
u3page ei0j to\_n oi]ko\_n sou.* *“A ti te digo: levántate, toma tu camastro  
y vete a tu casa”*
- v.12a** *Kai\ h0ge/rqh kai\ eu0qu\j  
alraj to\n kra/batton* *Se levantó, y en seguida, tomando su  
camastro, salió en presencia de todos;*
- v.12b** *e0ch=lqen elmprosqen pa&ntwn,  
w#ste e0ci/stasqai pa&ntaj  
kai\ doca&zein to\n qeo\_n  
le/gontaj o3ti ou3twj  
ou0de/pote eildomen.* *de manera que todos quedaron atónitos  
y glorificaban a Dios diciendo: “jamás hemos  
visto algo así”.*

## 1.1 ANÁLISIS CRÍTICO-TEXTUAL

Para efectos del propósito de esta investigación, esto es, la delimitación del texto con miras a su interpretación, la crítica textual proporciona el marco básico de análisis: el texto mismo. El presente estudio no se interesa en profundizar los problemas especiales de la crítica textual, antes bien, presupone los resultados de

sus estudios<sup>14</sup>. Sí interesa analizar, por otro lado, aquellos elementos que ayuden tanto a delimitar el marco material del estudio, como aclarar el sentido del texto mismo.

**1.1.1 La puntuación del texto griego.** La puntuación es el primer elemento formal que se debe considerar. Éste no sólo ayuda a especificar la extensión, sino la intención del texto en general. Un primer problema consiste en que la puntuación del texto griego sólo está atestiguada en Mss tardíos: en los minúsculos. Los testigos más antiguos se presentan en escritura continua, sin puntuación, a no ser por una puntuación poco detallada, por ejemplo, el punto alto<sup>15</sup>. No obstante lo anterior, el texto griego ofrecido en la edición crítica de Aland y la de Bover-O'Callaghan es bastante confiable. En tales ediciones críticas el texto inicia en 2, 1, terminando en el v. 12<sup>16</sup>. A lo largo del texto, es decir, los vv. 1-12, la puntuación no ofrece problemas exegéticos importantes. Ahora se va a realizar una serie de breves comentarios, gramaticales y crítico-textuales, en ciertos lugares en el texto de Mc 2, 1-12 que, por su importancia, ameritan un estudio más atento.

**1.1.2 Palabras y frases que ameritan comentario.** La primera frase que amerita un comentario de tipo crítico-textual es la frase del v. 1, *e0n oi1kw|*. Para la lectura de esta frase las ediciones críticas del texto griego han preferido el dativo al acusativo<sup>17</sup>, a pesar que ésta última lectura cuenta con un gran

---

<sup>14</sup> Se está de acuerdo con el llamado método ecléctico de análisis y enjuiciamiento del material, en el cual se conjuntan los análisis tanto de crítica externa como crítica interna (verbal). En cuanto a la jerarquización de los testigos, se consideran a los Mss representantes del tipo hesiquiano (alejandrino) como de relevante importancia, así como a los del tipo cesariense. No obstante, no se desprecia la lectura de los Mss del tipo textual occidental (en especial D y W). Cf. O'CALLAGHAN, Op. Cit. p. 11-16 y 55-59.

<sup>15</sup> *Ibíd.* p. 24.

<sup>16</sup> ALAND, Op. Cit. *Ad locum*; BOVER y O'CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc.*

<sup>17</sup> ALAND, Op. Cit. *Ad loc.*

testimonio y es coherente con el estilo marcano<sup>18</sup>. En contra del acusativo y a favor del dativo está la antigüedad de grandes autoridades textuales<sup>19</sup>, además del hecho que la preposición *ei0j* suplantó con el tiempo a la preposición *e0n*<sup>20</sup>. Sea como fuere, los exégetas han supuesto que éste dato daba inicio al fragmento original del relato<sup>21</sup>. En segundo lugar se tiene el verbo *prosene/gkai* en el v. 4. La lectura de éste aoristo se ve respaldada por el P<sup>88</sup>, tanto como por el testimonio del tipo textual alejandrino ( ), B, L, Q. El minúsculo 33 lee el aoristo *prosenegkei=n*). Otros testigos (A, C, D, K, D, P, entre otros) leen el verbo *proseggi/sai* (acercarse). Metzger supone que se puede leer el aoristo del verbo *prosfe/rw* (llevar ante), argumentando que la ausencia de un objeto directo bien pudo llevar a sustituir la lectura de *prosfe/rw* por *proseggi/sai* o por *proselqei=n* (ir hacia, dirigirse)<sup>22</sup>. En tercer lugar aparece el verbo *a)fi/etai* en los vv. 5. 9 y 10. La lectura de éste presente en voz pasiva está bien soportada por el texto alejandrino (B, 28, 33, 565), así como por las versiones

---

<sup>18</sup> METZGER, Bruce M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. New York : United Bible Societies, 1971. p. 66. Se debe notar que *ei0j oi]kon* viene precedida de un verbo de movimiento (*ei)selqw\_n*), lo cual facilita su lectura, haciendo a su vez difícil la lectura del dativo (la lectura con la preposición *ei0j* acompaña, usualmente, verbos de movimiento, mientras que la preposición *e0n* tiene connotaciones estáticas).

<sup>19</sup> A favor del dativo está el tipo textual alejandrino y occidental ( ), B, D, L, W, Q, S, 33), además del P<sup>88</sup> vid. A favor del acusativo está el tipo textual *koine* (A, C, T, D, P, F, f<sup>1</sup>, f<sup>13</sup>, a). El testimonio suministrado por el P<sup>88</sup> es muy valioso, ya que él se remonta al siglo IV y contiene el texto de Mc 2, 1-26 (tal testimonio es muy valorado por O'Callaghan). Sobre dicho papiro, véase BOVER y O'CALLAGHAN. Op. Cit. p. xxxiv. Sobre la jerarquización, datación y asignación de los diferentes Mss griegos del Nuevo Testamento citados, en esta investigación se hace uso del elenco de papiros presentado por ALAND, Op. Cit. *Ad loc*; y BOVER y O'CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc*.

<sup>20</sup> Esta distinción entre las preposiciones es importante, ya que la lectura con dativo o con acusativo está orientada por la preposición empleada (*ei)j* con acusativo y *e)n* con dativo). Esto es significativo, pues la preposición, así como el valor local y temporal de los casos de la flexión nominal, señalan el movimiento o el reposo (*ei)j* = movimiento; *e)n* = reposo). No obstante, lo anterior no se aplica al lenguaje helenístico, ya que éste no respeta la distinción entre movimiento y reposo. Se debe notar que las preposiciones son adverbios cuya evolución se orientó a precisar el valor temporal o local de los casos; dicha evolución llegó a la simplificación de tales preposiciones, al punto de no diferenciar entre *ei)j* y *e)n*. Cf. ZERWICK, Max. El griego del Nuevo Testamento. 3 ed. Estella : Verbo Divino, 2002. § 99-101; GARCÍA SANTOS, Amador-Ángel. Introducción al griego bíblico. Estella : Verbo Divino, 2002. p. 191-192.

<sup>21</sup> BULTMANN, Rudolf. Historia de la tradición sinóptica. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 74.

<sup>22</sup> METZGER, Op. Cit. p. 66-67. *Proseggi/sai* tiene el respaldo del tipo textual *Koine* (A, C, D, K, D, P), en tanto que *proselqei=n* tiene el testimonio de W.

modernas<sup>23</sup>. El texto *koine* testimonia la lectura de un perfecto de voz pasiva, en tercera persona del plural (*a) fe/wntai*)<sup>24</sup>. No obstante, el presente se ve apoyado por la lectura del v. 9<sup>25</sup>, que es una repetición, en un contexto polémico, de la orden dada al paralítico en el v. 5. Metzger considera la lectura del perfecto como secundaria, tal vez introducida por un copista a la luz de Lc 5, 20, juzgando, así, la lectura en presente en voz pasiva como “muy aproximada”<sup>26</sup>. El verbo *a) fi/hmi* aparece otra vez en el v. 10, donde aparece en presente, cuya lectura esta sólidamente atestiguada. La diferencia entre el v. 5 y el v. 10 ha levantado sospechas sobre todo el conjunto de la perícopa<sup>27</sup>. Estas sospechas son comprensibles, pues la pasiva del v. 5 colorea muy diversamente todo el relato y así mismo el v. 10. En el v. 5 con la pasiva (pasiva teológica) Jesús afirma, implícitamente, que Dios es quien ha otorgado el perdón, y que él es un simple agente instrumental pasivo de su obrar. En contraposición, en el v. 10 Jesús

---

<sup>23</sup> La mayoría de las diferentes versiones modernas dan por buena la lectura del presente pasivo. Por ejemplo, *Bible de Jérusalem, Traduction Oecuménique de la Bible, Revised Standard Version y New Revised Standard Version*. Cf. BIBLE WORKS. 4. 0. (Software de computador).

<sup>24</sup> A, C, D, K, L, W, P. El *Sinaiticus* también respalda esta lectura.

<sup>25</sup> En éste versículo el *Sinaiticus* respalda la lectura de la voz pasiva, presente, al contrario de lo que ocurre en el v. 5, donde su testimonio favorece la lectura del perfecto.

<sup>26</sup> METZGER, Op. Cit. p. 66. También Fitzmyer considera que Lucas ha sustituido la forma verbal *a) fi/etai* por el perfecto pasiva de indicativo en su forma dialectal dórico-jónica: *a) fe/wntai*. El sentido de esta forma verbal es el de la llamada “pasiva teológica”; es decir, con dicho verbo en pasiva se trata de señalar, sin indicar directamente, a Dios como el autor de la acción. Si bien Fitzmyer señala que “las palabras de Jesús se interpretan como una verdadera declaración por parte de los fariseos y los doctores de la Ley” (p. 520). FITZMYER, J. A. El evangelio según Lucas. Madrid : Cristiandad, 1987. Vol. 2, p. 519-520. En cuanto al uso de la pasiva, ZERWICK, Op. Cit. §236, anota que tal costumbre es relativamente rara en arameo y que, antes bien, se acostumbra más a usar el plural indefinido en su lugar. Para sustentar ésta tendencia Zerwick argumenta que el arameo tenía la tendencia a evitar la voz pasiva. Sin embargo, JEREMIAS, Joachim. Teología del Nuevo Testamento. 7 ed. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 21ss, señala el empleo de la pasiva como una de las maneras preferidas de hablar de Jesús. La opinión de Jeremias tiene a favor el ser aceptada por la mayoría de los especialistas. Cf. MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 783.

<sup>27</sup> BULTMANN, Op. Cit. p. 74s; DIBELIUS, Martin. La historia de las formas evangélicas. Barcelona : Edicep, 1984. p. 70ss. Bultmann juzgó los vv. 5b-10 como una inserción secundaria de la comunidad palestinese, la cual, en contexto de polémica con los judíos, trataba de validar su actuar taumatúrgico. Por su parte, Dibelius pensaba que los vv. 6-10 son una interpolación del evangelista con la cual se buscaba afirmar la divina autoridad de Jesús para perdonar los pecados, esto es, una afirmación cristológica. Tanto Bultmann como Dibelius se basan en el problema que plantea el clímax de la narración (v. 12), donde la gente se asombra de la curación milagrosa más que de la afirmación cristológica del v. 10. Esta sospecha afecta profundamente la unidad de toda la perícopa.

afirma que el enigmático “Hijo del hombre” es quien tiene la autoridad para perdonar los pecados. Ahora bien, como a juicio de la mayoría de los exégetas Jesús se identificó a sí mismo como el “Hijo del hombre” (cf. Mc 14, 63), aquí Jesús, entonces, estaría declarando su autoridad para perdonar los pecados, asintiendo al cargo de blasfemia imputado por los escribas en el v.7 y, en general, declarándose explícitamente como instrumento activo del obrar de Dios.

**1.1.3 El presente histórico.** Esta particularidad del presente de indicativo<sup>28</sup>, que aparece numerosas veces en Marcos (¡151 veces!)<sup>29</sup>, juega un papel importante en nuestro texto. Él ha sido entendido, frecuentemente, como signo de la vivacidad narrativa del estilo marcano, o como un rastro del trasfondo semítico (esto es, del arameo) del lenguaje de Marcos<sup>30</sup>. Algunos incluso lo explican como un vulgarismo marcano, es decir, como un elemento sintáctico propio de la *Koine* vulgar, mas no de la *Koine* literaria<sup>31</sup>. En todos estos casos el uso del presente histórico es visto como un instrumento estilístico original del texto de Marcos, bien sea propio del evangelista o de sus fuentes. De este hecho Kilpatrick ha sacado una valiosa conclusión: “la *Koine* no-literaria empleaba el presente histórico libremente, mas no así la *Koine* literaria... En vista de esto, podemos asumir que

---

<sup>28</sup> Cuando el presente histórico es utilizado en prosa argumentativa su función es indicar un punto del argumento del autor. Cf. ZERWICK, Max. Op. Cit. § 240; HANNA, Roberto. Sintaxis exegética del Nuevo Testamento griego. El Paso, Texas : Mundo Hispano. 1997. p. 179-182.

<sup>29</sup> Por ejemplo: 2, 8 (*le/gei*); 4, 1 (*sun&getai*); 6, 1 (*elrxetai*); 6, 45 (*a)polu/ei*); 8, 6 (*paragge/lei*); 8, 20 (*le/gousin*); 11, 7 (*eOpiba&llousin*); 15, 24 (*staurou=sin*). En todos estos casos el testimonio de los testigos textuales es muy bueno ( ), B, C, L, 33, D); teniendo en contra la lectura de aoristos, atestiguados por A, D, G, Q, P. Sólo en 6, 45 y 8, 20 aparece en contra de la lectura del presente el testimonio de un Mss antiguo como P<sup>45</sup>. Cf. ALAND, Op. Cit. *Ad loc.*; y BOVER y O'CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc.* Véase, también, OSBURN, Carroll D. The Historical Present in Mark as a Text-Critical Criterion. *En* : *Biblica*, Vol. 64 (Roma, 1983), p. 487-488. Sobre la cifra dada arriba, cf. AGUIRRE MONASTERIO, R. y RODRÍGUEZ CARMONA, A. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles. 5 ed. Estella : Verbo Divino, 2001. p. 106.

<sup>30</sup> DELORME, Jean. Aspects doctrinaux du second Évangile. Études récentes de la rédaction de Marc. *En* : De Jésus aux Évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques, homenaje a Joseph Coppens (BETL 25; dirigida por Ignace de la Potterie), Gembloux : Duculot, 1967. p. 74-99; cf., también, AGUIRRE MONASTERIO, R. y RODRÍGUEZ CARMONA, A. Op. Cit. p. 106-107.

<sup>31</sup> OSBURN, Art. Cit. p. 486-487, explica que “Moulton (*A Grammar of the New Testament*) concluye que el presente histórico no era usado regularmente en la conversación educada o en literatura como forma narrativa”.

allí donde nuestros manuscritos varían entre el presente histórico y un tiempo pasado... el presente, más probablemente, es el original y el tiempo pasado una corrección al *Koine* literario”<sup>32</sup>.

En un artículo aparecido en los años ochenta, Carroll Osburn llamó la atención sobre la importancia que la aplicación de esta deducción crítico-textual ofrece al análisis literario del texto marcano, tanto para la reconstrucción del texto original como para el análisis del texto en sí mismo. Según su análisis, el presente histórico funciona, sintácticamente, como un indicador que advierte al lector sobre un giro significativo en la estructura y sentido del relato. Tal indicador se presenta cuando una narración, relatada con verbos conjugados en presente, concluye con aoristos<sup>33</sup>. En tales casos el presente histórico, que actúa como un modelo literario y no como un simple vulgarismo, resalta la acción relatada al final del episodio por contraste con los aoristos empleados en dicho final. Esta es, precisamente, la función que desempeña el presente histórico en nuestra perícopa. Desde el v. 3 las principales acciones son relatadas en presente<sup>34</sup>, luego, en el v. 12, el clímax es narrado con aoristos: “se levantó (*h)ge/rqh*: aoristo) y, al instante, tomó (*a!raj*: aoristo) su camilla y salió (*e0ch=lqen*: aoristo) en presencia de todos, de suerte que todos se maravillaron y glorificaron a Dios diciendo: nunca vimos (*eildomen*: aoristo) cosa parecida”. En efecto, la ayuda que el presente histórico proporciona es más provechosa en el análisis gramatical (Osburn) que en el crítico-textual (Kilpatrick), donde su provecho es limitado.

---

<sup>32</sup> KILPATRICK, G. D. The Greek New Testament Text of Today and the Textus Receptus. En: The New Testament in Historical and Contemporary Perspective: Essays in Memory of G.H.C. Macgregor (eds. H. Anderson and W. Barclay). Oxford, 1965. p. 198. Citado en : OSBURN. Art. Cit. p. 487.

<sup>33</sup> Esta modalidad fue empleada en la literatura griega primitiva (por ejemplo, Jenofonte, *Anabasis*, I.i.3-8; II.ii.1-2), así como en los LXX (en Sm, *passim*; Re). Otra manera en la cual se presenta tal indicador es cuando en un relato se aísla el presente histórico en medio de verbos conjugados en pasado, como en un “sándwich”. Esta modalidad fue muy empleada en la literatura griega primitiva (por ejemplo, Platón, Jenofonte). Cf. OSBURN. Art. Cit. p. 496-498.

<sup>34</sup> 2, 3 (*e1rxontai*); 2, 4 (*xalw~si*); 2, 5 (*a)fi/entai*); 2, 8 (*dialogi/zontai*); 2, 10 (*e1xei*); 2, 11 (*e1geire*). OSBURN, Art. Cit.

## 1.2 ANÁLISIS DE LOS DATOS TOPOGRÁFICOS Y CRONOLÓGICOS DE LA PERÍCOPA

La clave para una correcta delimitación de la perícopa está en la identificación de su *comienzo—final*. Determinantes para reconocer el *comienzo—final* de un texto son las indicaciones espaciales y temporales, así como el cambio de tema<sup>35</sup>. En cuanto a las indicaciones espaciales del relato, ellas se concretan en tres términos de acento geográfico-artificial, es decir, emplazamientos construidos por el hombre: *Kafarnaou\m* y *oi]koj*. La referencia temporal que el relato proporciona se reducen a una sola palabra: *pa&lin*.

**1.2.1 Datos topográficos.** La primera referencia espacial que se halla en el texto está señalada por el adverbio *pa&lin*. Por su uso estereotipado<sup>36</sup>, este adverbio resalta, tanto estilística como teológicamente, la conexión topográfica de la escena con el contexto más amplio (Cafarnaum), así como con el contexto topográfico más inmediato (casa). Este adverbio, que aparece en el v. 1, debido a que se encuentra conectado con un verbo de desplazamiento (*ei)selqwn*), indica no tanto un aumento de la intensidad sino una duplicación de la acción, denotando, en éste caso, un regreso, es decir, un re-ingreso. Esta duplicación cualifica teológicamente la acción descrita con ella, esto es, el ingreso de Jesús a Cafarnaum, por lo que se resalta la conexión de 2, 1-12 con 1, 21-44: la enseñanza y curaciones obradas por Jesús en Cafarnaum. Estos dos motivos, enseñanza (cf. 2, 2) y curación (2, 3-5. 11-12), se repiten en 2, 1-12. Ahora bien, la necesidad de *re-actualizar* la actividad ministerial de Jesús en Cafarnaum se entiende por la obstrucción a tal actividad según se indica en 1, 45: a causa de la

---

<sup>35</sup> Cf. EGGER, Op. Cit. p. 68.

<sup>36</sup> Cf. Mc 2, 1. 13; 3, 1. 20; 4, 1; 5, 21; 7, 14. 31; 8, 1. 13. 25; 10, 1. 9. 32; 11, 3. 27; 12, 4; 14, 39. 40. 61. 69. 70a; 15, 12. 13. Bultmann observa que su uso como elemento agrupador y redaccional, en cuanto a la concatenación de los factores de tiempo y lugar, es limitado. Arguye que por ello no debe ser traducido como “por segunda vez”, sino por “otra vez, de nuevo”. Cf. BULTMANN, Op. Cit. p. 401.

abierta proclamación del leproso, quien omitiendo abruptamente la orden de guardar silencio, impide a Jesús entrar en la ciudad (*mhke/ti au0to\_n du/nasqai fanerw~j ei0j po/lin ei0selqei=n*). El adverbio *pa/lin* ayuda al lector a entender que tras el motivo del ingreso de Jesús a Cafarnaum, de donde había partido en 1, 38, subyace el tema de la re-actualización del ministerio de enseñanza y curación de Jesús (cf. 1, 21-45).

La segunda referencia espacial es proporcionada por el sustantivo *Kafarnaou\m*. La aldea costera de Cafarnaum, ubicada en el extremo septentrional del *li/mnhn Gennhsare/t*, es la primera indicación topográfica explícita hecha en la perícopa. Éste es el primer marco redaccional del relato<sup>37</sup>. Con él se subraya aún más la conexión entre la actividad magisterial y taumatúrgica que se realiza en nuestra perícopa con la que le antecede en el relato evangélico. Ya Marcos se había referido a Cafarnaum en 1, 21 como el lugar donde Jesús realiza la misma acción que en nuestra perícopa: *kai\ e0la&lei au0toi=j to\n lo/gon* (en 2, 2) y *ei0selqw\_n ei0j th\n sunagwgh\n e0di/dasken* (en 1, 21). De hecho, Marcos vuelve a referirse a Cafarnaum dos veces más (3, 1; 7, 17). Es de notar que en ambos casos, además de estar en un contexto polémico (como en 2,1-12), Jesús se encuentra, también, enseñando<sup>38</sup>. La tercera y última referencia espacial del texto la proporciona el sustantivo *oi]koj*. Ésta es la segunda y última indicación geográfica *explícita* que aparece en la perícopa. Con ella, Marcos crea un escenario propicio para la acción que quiere resaltar en el episodio. De este escenario redaccional la narración marcana se sale en 2, 13, cuando se introduce otro escenario redaccional diferente. El sustantivo *oi]koj* aparece tres veces más en contextos significativos (1, 29; 2, 15; 3, 20): contextos tanto de polémica como de curación. De estos tres lugares, el último (3, 20) es el más interesante

---

<sup>37</sup> Debido a un localismo Marcos se refiere al mismo lugar como *qa&lassan th~j Galilai/aj* (cf. 2, 16). Sobre este localismo, y sus implicaciones palestinas, véase a THEISSEN, Gerd. Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Salamanca : Sígueme, 1997. p. 261-262.

<sup>38</sup> JEREMIAS, Op. Cit. p. 297-299. La enseñanza compete, en ambos casos, al adoctrinamiento propio del grupo más interno de discípulos: enseñanza sobre la verdadera filiación con Jesús (3, 1); enseñanza esotérica para el grupo de discípulos (7, 17).

por presentar una consonancia gramatical con 2, 2. En 2, 1s se presenta tal aglomeración de personas (*sunh/xqesan polloi\* ) *que* (*w#ste*) ya “ni siquiera” había espacio ni en la puerta. Nótese que en 3, 20 se lee algo similar: se reúne tal número de personas (*sune/rxetai pa&lin o( olxloj)* ) *que* (*w#ste*) “ni siquiera” podían comer.

**1.2.2 Datos cronológicos.** Para definir de manera perfecta los márgenes de la perícopa es esencial estudiar los datos cronológicos que aparecen en el v. 1. A lo largo del los vv. 1-12 no se vuelve a hacer ninguna mención cronológica importante, salvo las obvias indicaciones que se sugieren en los tiempos de los verbos empleados, sobre todo aoristos. Un dato importante es mencionado en el v. 1, ya que, en Mc 2, 13, se hace presente una referencia diferente: un indicador cronológico importante que, repitiendo el mismo adverbio del v. 1 (*pa&lin*) y añadiendo un verbo de movimiento (*e0ch=1qen*) que encaja lógicamente con aquél empleado en el v. 1 (*ei0selqw\_n*), propone un cambio cronológico considerable: indica el comienzo de otra perícopa. Así, en el v. 1 se concentra la mención cronológica de peso en la perícopa. Ella se concentra en la frase prepositiva *di' h(merw~n*. Esta frase encierra una dificultad que es necesario enfocar correctamente: ¿se presenta en ella un enlace con los vv. 1b-2 ó, por el contrario, con el relato de 1, 40-45? Es decir, el problema está en cómo traducir el versículo. En esta investigación se entiende, junto con Huby, Núñez y Bultmann<sup>39</sup>, que la frase prepositiva enlaza tanto con la narración precedente (Mc 1, 39-35) como con la siguiente (Mc 2, 2-12); es decir, que las traducciones señaladas tienen tanto de positivo como de negativo; y esto último sólo si se las toma de forma excluyente. Analizados ya los elementos de la perícopa, es decir, una vez comprobados los márgenes materiales dentro de los cuales esta investigación

---

<sup>39</sup> J. Huby y P. Núñez son los traductores de *La Sainte Bible* y *La Biblia de Jerusalén*, respectivamente. BULTMANN, Op. Cit. p. 74-75, parece que también entiende, junto con los autores antes mencionados, como se deduce de sus traducciones, que la frase prepositiva es conectora de la perícopa propiamente dicha (Mc 2, 1-12) con la escena marcada anterior (Mc 1, 39-45).

trasegará, es imperativo abordar el estudio de las fases de la composición de la perícopa como relato.

### 1.3 HISTORIA DE LA COMPOSICIÓN DE LA PERÍCOPA

Hablar sobre la historia de la composición de Mc 2, 1-12, es hablar de su origen y desarrollo a través de una serie de etapas de recolección, transmisión y redacción, de su maduración literaria hasta alcanzar la forma como llega a ser conocido por los lectores modernos.

**1.3.1 Pre-historia.** Sobre ella no se sabe mucho<sup>40</sup>. Se conoce, con mediana certeza, qué finalidad pretendió darle la comunidad marcana al agruparlo en una colección de controversias (cf. 2, 1—3, 6) o, al menos, la finalidad que el evangelista, el último en todo un proceso de recopilaciones y redacciones (orales y escritas)<sup>41</sup>. Resulta claro, por el contexto donde se haya, que la perícopa de Mc 2, 1-12 fue recogida, desde el principio, en una colección de relatos de disputa<sup>42</sup>, en

---

<sup>40</sup> Cuando se habla del relato de curación del paralítico, se hace referencia al relato que transcurre entre los vv. 1-5 y que tiene su conclusión en los vv. 10b-12. Ya BULTMANN, Op. Cit. p. 75, se preguntaba: “¿(los escribas) se cuentan quizás entre los *doxa&zontej* del v. 12?”. Se ha pretendido ver en ella una historia pre-evangélica en la conexión entre los relatos de Mc 2, 1-12 y Jn 5, 1-15; no obstante, el paralelo es muy frágil. Sobre esto, véase MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 783; y BROWN, Raymond E. El evangelio según Juan. Madrid : Cristiandad, 1999. Vol. 1, p. 460-461. Usualmente se piensa que el *Sitz im Leben* de tales relatos es la actividad taumatúrgica de la primitiva comunidad, y que tales relatos se coleccionaron luego en un escrito pensado para promover la fe en Jesús el *hombre celestial* (aretologías).

<sup>41</sup> SANDERS, Ed Parish. La figura histórica de Jesús. Estella : Verbo Divino, 2000. p. 153, afirma que es probable que el relato hiciese parte de un proto-evangelio que pudo constar de historias de conflicto, una confabulación contra Jesús (como en 3, 6) y la ejecución con éxito de dicha confabulación.

<sup>42</sup> BULTMANN, Op. Cit. p. 99-100, clasifica la perícopa como apotegma: un dicho que es emplazado en un escenario literario, de carácter secundario, con retoques narrativos; dichos retoques sirven como instrumentos con los cuales se resalta el poder efectivo de la fuerte sentencia (apotegma). Para Bultmann, Mc 2, 1-12 es un *apotegma* o sentencia litigante, cuya ocasión es propiciada por una curación. Pero, para él, la ocasión es artificiosa. Él afirma (p. 99): “los litigios son, todos ellos, escenas imaginarias”. Inmediatamente, luego de efectuar tal afirmación, pasa a identificar su *Sitz im Leben* en la vida de la comunidad. Para Bultmann el contexto sociológico de todos los litigios son las disputas y la apologética, no de Jesús, sino de la comunidad palestinese contra sus adversarios propagandistas.

los cuales se manifiesta la autoridad de Jesús como Mesías y como Hijo del hombre para obrar, a través de milagros y signos, la misericordia que Dios tiene con el hombre<sup>43</sup>. El hecho que dentro de la misma perícopa se encuentren recogidos estos dos motivos tan estrechamente conectados el uno con el otro es ya índice de la posible temprana recopilación de dos historias independientes en una sola, como ocurre en Mc 5, 21-43<sup>44</sup>. Por otro lado, a pesar de su estrecha e incluso orgánica conexión, el motivo de curación y la disputa sobre la autoridad de Jesús para perdonar pecados se muestran como motivos tan dispares, que resulta difícil concebir tan extraordinaria escena en el ministerio galileo del Jesús histórico; contra tal idea hablan ya los paralelos sinópticos del relato (Mt 9, 1-8; Lc 5, 17-26): tan memorable suceso de seguro habría quedado grabado, detalle por detalle, en la memoria de la tradición sinóptica, pero es allí donde, precisamente, los tres relatos sinópticos toman caminos separados. Mateo, a pesar de ser fiel a la sucesión de disputas registradas por Marcos (Mt 9, 1-17; 12, 1-14; cf. Mc 2, 1—3, 6), inserta en el medio otros materiales (Mt 9, 18—11, 30), destruyendo la secuencia marcana<sup>45</sup>. Además, Mateo encuadra de manera diferente la escena (Mt 9, 1; cf. Mc 2, 1), esto es, después de narrar la historia del endemoniado gadareno (Mt 8, 28-34), destruyendo, también, la secuencia creada por Marcos (Mc 1, 45; cf. Mc 2, 1-2). Mateo también omite detalles llamativos del relato marcana: la aglomeración de gente en la casa (Mt 9, 1; cf. Mc 2, 2), el número de

---

<sup>43</sup> Esta es la tesis de DEWEY, Johanna. *Markan Public Debate. Literary Technique, Concentric Structure and Theology in Mark 2: 1—3: 6.* Society of Biblical Literature, Dissertation Series 48. Chico, California : Scholars, 1980. Citada en : MEIER, Op. Cit. Vol. 3, p. 349. Ella piensa que existe una antigua colección de relatos en Mc 2, 1—3, 6, que tienen su correlato en la historia de la Pasión: el segmento de la tradición más antigua en el evangelio. Tal correlato vendría a ser señalado por la presencia de los escribas y el motivo del Hijo del hombre, la acusación de blasfemia (cf. Mc 14, 64) y el deseo de matar a Jesús (cf. Mc 3, 6; 14, 1).

<sup>44</sup> GNILKA, Op. Cit. Vol. 1, p. 243-248; MEIER, Op. Cit. p. 817-819 y 890-903. Meier acepta que la composición del relato, como tal, se pueda deber a una fuente pre-marcana; su estructura en “sándwich” (del tipo A-B-A) invita a pensar que su formación actual se debe a una composición literaria, más que en un suceso histórico del ministerio de Jesús. Gnilka, por el contrario, considera que la composición en un relato de dos historias independientes es obra de Marcos y no de su tradición evangélica.

<sup>45</sup> Para la exégesis de la perícopa mateana, cf. BULTMANN, Op. Cit. p. 74-76; DIBELIUS, Op. Cit. p. 70-73; BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A. y MURPHY, Roland E. *Comentario bíblico “san Jerónimo”.* Madrid : Cristiandad, 1972. Vol. 3, § 43: 61; y ROBERTSON, Archibald Thomas. *Imágenes verbales en el Nuevo Testamento.* Barcelona : Clie, 1988. Vol. 1, p. 85-86.

acompañantes del parálitico (Mt 9, 2; cf. Mc 2, 3), su notable actuación (cf. Mc 2, 4) que despierta la admiración de Jesús<sup>46</sup>, y la importante discusión interna de los escribas (Mt 9, 3; cf. Mc 2, 6-7). Lucas, por su parte, se interesa más por resaltar la discusión de los escribas y fariseos que la curación<sup>47</sup>. Por ello re-elabora por completo la introducción marcana (Lc 5, 17; cf. Mc 2, 1-2), cuida de conservar el marco general de la perícopa marcana (Lc 5, 17—6, 11 ; cf. Mc 2, 1—3, 6) y la discusión teológica de los oponentes de Jesús (Lc 5, 21; cf. Mc 2, 6-7); también conserva el notable detalle de los trabajos pasados por los acompañantes del parálitico, guardando el margen de coherencia para la reacción de Jesús (Lc 5, 19; cf. Mc 2, 4). El estudio sinóptico del relato marcano con el mateano y el lucano provee de importantes conclusiones estilísticas y teológicas del primer y tercer evangelio, pero no dice mucho sobre el desarrollo pre-marcano del relato<sup>48</sup>.

**1.3.2 Estado actual de la perícopa.** Por el estado actual de la perícopa marcana sólo se puede inferir que ella anda suelta, libre del marco que el evangelista le confeccionó y que, muy posiblemente, es una creación pre-marcana de dos relatos independientes<sup>49</sup>. Fuera de esto, es difícil conocer el recorrido exacto que este relato trasegó por los caminos de la tradición pre-marcana, puesto que la crítica marcana ya abandonó la hipótesis de un proto-Marcos, último bastión en el cual sustentar la probabilidad fáctica de cualquier hipótesis sobre el desarrollo exacto de éste y otros relatos marcanos. El análisis de la composición del relato marcano se tendrá que hacer sobre el material original, en sus fases de composición deducibles por su estado actual<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> Que Mateo omita el detalle de la multitud aglomerada en la casa y los trabajos que pasan los acompañantes para poder llevar al parálitico hasta Jesús, es decir, subir hasta el techo y abrirlo y bajar al parálitico, oscurece su referencia a la admiración de Jesús por la fe de estos.

<sup>47</sup> Para la exégesis de la perícopa lucana, cf. BULTMANN, Op. Cit. p. 74-76; BROWN, FITZMYER, y MURPHY, Op. Cit. Vol. 3, § 44: 60; FITZMYER, Op. Cit. Vol. 2, p. 509-525.

<sup>48</sup> BULTMANN, Op. Cit. p. 106-108; THEISSEN, Op. Cit. p. 317-320.

<sup>49</sup> BULTMANN, Op. Cit. p. 74-756; GNILKA, Op. Cit. Vol. 1, p. 112-114.

<sup>50</sup> MARXEN, Willi. El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio. Salamanca : Sígueme, 1981. p. 13-26. En esta investigación se entiende que un análisis que indague por la historia inscrita en las páginas del evangelio debe conjuntar los resultados del

En la historia de la composición de Mc 2, 1-12 se muestra cómo el evangelista reelabora dos relatos (uno sería Mc 2, 1-5 y el otro Mc 2, 6-9)<sup>51</sup>, que llegaron a él como uno solo (Mc 2, 1-12) con un propósito (mirando hacia 3, 6 y 14, 64), y con tal fin crea la sección de controversia de 2,1—3, 6. Parece vano continuar la discusión sobre si los vv. 5b-10 formaban originalmente parte del relato de la curación del paralítico o, si por el contrario, fueron añadidos redaccionalmente<sup>52</sup>. A Marcos llegaron ambos motivos (curación y disputa sobre el perdón de los pecados) unidos en un solo relato. Marcos sólo añade el escenario (vv. 1-2) y un comentario (v. 10) en el cual explica el sentido teológico que la escena tiene para él. Es en su comentario donde Marcos añade expresiones, tan dicientes de su teología, como “el Hijo del hombre” (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33; 14, 62), creando conexiones temáticas con 3, 6 y 14, 1, con su cristología, la cristología del Mesías oculto, y con la cristología cristiana primitiva, cristología de la historia de la Pasión, en la cual la pasión de Cristo es entendida teológicamente como muerte expiatoria por los pecados de “todos —los hombres—” (cf. Mc 14, 22-24; 1 Cor, 11, 23-25; Rom 4, 25; Gál 2, 20; Heb 5, 9)<sup>53</sup>. En la teología paulina la fe en Cristo es el inicio de su justicia en el hombre<sup>54</sup>, es decir, ante el llamado de Cristo para obrar el perdón de sus pecados, el hombre debe responder con fe. No es extraño,

---

análisis crítico-textual y el de la historia de las formas (*Formgeschichte*), tanto como los resultados del análisis de la historia de la redacción (*Redaktiongeschichte*).

<sup>51</sup> BULTMANN, Op. Cit. p. 71, clasificó la perícopa como *apoteagma*, esto es, un dicho o palabra polémica enmarcada por una historia elaborada para explicar mejor dicha sentencia. Él explica que “algunos apotegmas pueden reducirse a simples palabras del Señor, al conocerse el carácter secundario de su marco”.

<sup>52</sup> BULTMANN, Op. Cit. p. 75-76. Quien tiene razón cuando afirma que los motivos y los actores tanto del milagro como de la polémica no son los mismos (la fe los cuatro hombres, el paralítico y la multitud en uno; el perdón de los pecados, el Hijo del hombre, los escribas en el otro).

<sup>53</sup> JEREMIAS, Op. Cit. p. 138-154. Jeremias incluso llega a afirmar (p. 139): “Jesús no habla en un lenguaje teológico y abstracto, como más tarde Pablo, sino en imágenes (es decir, las parábolas que hablan del perdón, cf. Lc 7, 41-43; Mt 18, 23-35)”.

<sup>54</sup> LYONNET, Stanislas. Justification, jugement, rédemption, principalement dans l'épître aux Romains. En : Littérature et théologie pauliniennes. (Editado por A. Decamps). Bruges : Desclée de Brouwer, 1960. p. 176. Lyonnet entiende que Pablo no sólo emplea el verbo “justificar” (*dikaiou=n*) en sentido forense cuando discute con el judaísmo, sino cuando expone la doctrina de la justificación, y cita a Rom 4, 5: “sin embargo, a aquel, que sin trabajar, cree en aquel que justifica al impío (en Jesús), su fe le es reputada como justicia”.

entonces, que años después de Pablo los cristianos de la comunidad marcana dramatizaran el mismo motivo reflexionado de forma abstracta por Pablo, señalando, por ejemplo, la fe de los peticionarios, la observación que Jesús al notar tal fe actúe para su curación y salvación, y que los judíos se opongan a tal situación. ¿Se debe continuar insistiendo en que la asociación entre la curación *ipso facto* y el dicho polémico sobre el Hijo del hombre, el Jesús escatológico, es secundaria y, probablemente, nunca existió en el relato original?<sup>55</sup> Si se pregunta por la historicidad del relato marciano, sin duda se tendrá que matizar mucho tal conexión de motivos en un suceso histórico; si, en cambio, se pregunta por la historicidad del perdón divino propiciado en el ministerio del Jesús histórico, expresado creativamente en un relato por un autor semita como Marcos, se contestará que Mc 2, 1-12 es la dramatización de un suceso histórico concreto: el perdón de los pecados y la salud física y espiritual que se sigue, otorgados en el ministerio del Jesús histórico, suceso que se entendió posteriormente y, primero, se desarrolló en una reflexión teológica (Rom 1, 16-17; Gál 2, 16)<sup>56</sup>. Es decir, Marcos 2, 1-12 es la escenificación dramática de una realidad teológica presente en la realidad histórica del ministerio de Jesús.

Ahora bien, dada la evidente conexión de Mc 2, 10 con 3, 6, y de ésta con 14, 62, se puede creer que, *probablemente*, aunque no *ciertamente*, el relato de disputa sobre la autoridad para perdonar los pecados (vv. 6-9), que en un primer momento era independiente, fue añadido a una especie de proto-evangelio marciano, junto con los demás relatos de disputa de la sección 2, 1—3, 6, cuyo fin era dramatizar la tragedia expuesta en el rechazo, la confabulación y la muerte de Jesús. Fue entonces cuando se le añadió el relato de curación (vv. 1-5). Se puede creer, también, que tal material llegó a las manos de Marcos ya mezclado y que la labor de éste consistiría en enfocar mejor la riqueza teológica del relato agregando una

---

<sup>55</sup> Cf. MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 783; BULTMANN, Op. Cit. p. 75-76. BROWN, Op. Cit. Vol. 1, p. 460-461.

<sup>56</sup> Que en Pablo la justificación significa “perdón de los pecados” lo muestra, por ejemplo, Rom 3, 24-26; 4, 7-8. 25.

especie de *nota bene* (v. 10)<sup>57</sup>, construyendo una serie quiástica de cinco episodios en los cuales se va incrementando la tensión hasta llegar al rechazo total del ministerio de Jesús: buscar su muerte (3, 6)<sup>58</sup>; este temprano clímax marcano serviría como umbral del gran relato de la Pasión<sup>59</sup>. Unos cuadros sintetizadores de todo lo que se ha dicho pueden ser de ayuda.

Relato de Milagro:	vv. 1-5 + vv. 11-12
<i>Nota bene</i> :	v. 10
Apotegma	vv. 6-9

<b>Primera</b>	2, 1-12	=	disputas en torno a una curación	=	3, 1-6	<b>Quinta</b>
<b>Segunda</b>	2, 13-17	=	disputas en torno al comer	=	2, 23-28	<b>Cuarta</b>
			2, 18-22 = disputa en torno al ayuno			
<b>Tercera</b>						

Así, sobre la historicidad de la perícopa, los resultados de las pesquisas anteriores proponen que la investigación moderna no sabe, con certeza, sobre la historia de la composición del relato pre-marcano. Por su final (v. 12), se puede conjeturar que en su origen formaría parte de un cuerpo cuyo fin sería el promover la fe en Jesús. Nótese la conexión entre la respuesta de la multitud en el v. 12, y la fe de los cuatro hombres en el v. 5a. Especialistas como John P. Meier suponen que el relato, en general, es *histórico*, pero con restricciones<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Esta es la propuesta de CEROKE, Christian P. Is Mk 2, 10 a Saying of Jesus? En : CBQ, Vol. 22, No. 4 (Washington, 1960), p. 369-390.

<sup>58</sup> Esta construcción quiástica, en una etapa redaccional, es sostenida por DEWEY, Johanna. Markan Public Debate. California: Scholars Press, 1980. Citada en : MEIER, Op. Cit. Vol. 3, p. 349-350.

<sup>59</sup> Cf. SANDERS, Op. Cit. p. 151-153; BULTMANN, Op. Cit. p. 71; MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 783. También THEISSEN, Op. Cit. p. 133-132. Theissen asegura que “La serie de apotegmas Mc 2, 1—3, 6 convierte la oposición entre Jesús y sus adversarios en una hostilidad insalvable... Esta hostilidad absoluta no nace de los conflictos inmediatamente anteriores; sólo en la estructura global del evangelio de Marcos representa un punto de enlace entre las discusiones y la Pasión”.

<sup>60</sup> MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 783. La siguiente es su apreciación “me inclino a pensar que algún evento similar (al narrado en Mc 2, 1-12) ocurrido durante el ministerio público quedó grabado en la

## 1.4 HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Para esbozar la historia de la crítica marcana, que está íntimamente ligada al surgimiento del planteamiento cristológico moderno y, por ende, de los modernos métodos de investigación bíblica<sup>61</sup>, en esta investigación se ha hecho uso de las referencias presentes en el artículo de Christian Ceroke<sup>62</sup>, para indagar en la investigación hasta la década de los años sesenta (y también del artículo publicado por Ramón Trevijano)<sup>63</sup>; para la historia de la crítica, hasta la década de los años ochenta, se han utilizado las indicaciones de Antonio Rodríguez Carmona<sup>64</sup>; y para la historia de la investigación de la década de los años noventa

---

memoria colectiva precisamente por lo extraño de las circunstancias”. Meier emite tal juicio a condición que se tomen con seriedad la serie de particularidades que coinciden en el relato.

<sup>61</sup> En BROWN, FITZMYER y MURPHY, Op. Cit. Vol. 3, § 41: 5, se afirma que, con la publicación póstuma de la obra de Hermann Samuel Reimarus: *acerca de la intención de Jesús y sus discípulos (von dem Zweck Jesu und seiner Jünger)*, se “distinguía entre el Jesús histórico... y el Cristo que aparece en los evangelios y fue predicado por la Iglesia... Aunque influido por el prejuicio racionalista contra lo sobrenatural, Reimarus fue el primero que intentó llegar al Jesús real de la historia a través del dogma cristológico de los evangelios”. Es en el desarrollo de esta historia dentro de la cual se inscribe la historia de la moderna investigación marcana. La investigación decimonónica, descartando el material evangélico como vía inmediata de acceso al Jesús de la historia, se ampara en Marcos y en la fuente de dichos Q para sustentar sus pretensiones cristológicas. Este nuevo interés por Marcos como fuente histórica enriqueció muchísimo la investigación marcana, y la complicó también.

<sup>62</sup> CEROKE, Art. Cit. p. 369-390. Ceroke resume las posturas de los tres grandes críticos de las formas: Bultmann, Dibelius y Taylor; al hacerlo, brinda, en resumen, los frutos que la investigación realizada por la historia de las formas ofrece. Por ejemplo, en la página 388, él dice: “Las variadas teorías de interpolación propuestas por los críticos de las formas para explicar el origen del relato marcano de la curación de un paralítico son hipótesis innecesarias”. Ceroke (p. 369-370) también recoge las apreciaciones del Padre Lagrange, publicadas en su *Évangile selon Saint Marc*, y de Alfred Feuillet, publicada en su artículo *L'Exousia du Fils de l'Homme*, En : RSR Vol. 44 (París, 1954), y las califica de “interpretación clásica” que “acepta todos sus detalles (de la perícopa) como registros objetivos e históricos”.

<sup>63</sup> TREVIJANO, Ramón. El plan del evangelio de san Marcos. En : Burgense Vol. 14, No. 1 (Madrid, 1973), p. 9-40. El artículo de Trevijano es, básicamente, un resumen pormenorizado de los logros obtenidos por los estudios bíblicos hasta la década de los años setenta. Se concentra en comentar, brevemente, las diferentes unidades estructurales que componen el evangelio y de presentar la bibliografía correspondiente. Complementan las apreciaciones de Trevijano: KÖSTER, Op. Cit. p. 545-551 y 680-687; y GONZALES ECHEGARAY, J. *et alii*. La Biblia en su entorno. 4 ed. Estella : Verbo Divino, 1999. p. 425-431.

<sup>64</sup> AGUIRRE MONASTERIO, y RODRIGUEZ CARMONA, Op. Cit. p. 176-182. En su apartado dedicado a la historia de la investigación, Antonio R. Carmona resalta, sobre todo, la influencia del

hasta el año dos mil, se ha utilizado el artículo publicado por Andreas Lindemann<sup>65</sup>.

**1.4.1 Generalidades.** La historia de la investigación marcana se puede dividir en tres etapas: la etapa pre-crítica (desde los comienzos hasta el siglo XVIII), la moderna (siglo XVIII-XIX) y la historia de la investigación del siglo XX. De estas tres etapas interesa, sobre todo, la última.

• **Etapa pre-crítica.** Se debe reconocer que la investigación crítica de la Biblia es una idea moderna. Sin embargo, en la antigüedad existieron estudios que, si bien, no pueden ser considerados enteramente críticos, sí se presentan como verdaderos precursores de la crítica moderna<sup>66</sup>. No obstante, esta etapa, que se caracterizó por emplear el método alegórico para interpretar el evangelio, por su recepción prudente de los cuatro evangelios, siempre le concedió la primacía a Mateo o Juan por considerarlos testimonios directos de apóstoles del Señor; relegando a una posición de lastre al evangelio de Marcos. Esto obscureció la

---

método de la historia de las formas y la historia de la redacción; aparte señala, casi con desdén, las nuevas aproximaciones semióticas y estructurales, amén del análisis sociológico y su influencia en la reciente historia de la investigación. Una valoración más positiva, aunque con reservas, sobre el método estructural y su aplicación en la investigación bíblica contemporánea, lo brinda la exposición de THEISSEN, Op. Cit. p. 11-34.

<sup>65</sup> LINDEMANN, Andreas. Literatur zu den synoptischen Evangelien 1992-2000 (III). Das Markusevangelium. *En* : ThR Vol. 69, No. 4 (Tubinga, 2004), p. 369-423. En su artículo, Lindemann pasa revista a toda la literatura que se ha publicado sobre el evangelio de Marcos desde 1992. Su exhaustivo análisis bibliográfico recoge cuatro grandes tópicos: 1. "interpretaciones generales y composición de tradiciones" (p. 369-382); 2. "temas especiales de la exégesis marcana" (p. 382-394); 3. "acerca de algunos textos particulares de Marcos" (p. 394-409); y 4. "comentarios a Marcos" (p. 409-423). Para la exposición del presente apartado son muy útiles los datos que Lindemann ofrece en su primera sección. En particular, Lindemann (p. 371) expone la tesis central tratada por Maurice Casey en su *Aramaic Sources of Mark's Gospel* (Society for New Testament Studies Monograph Series 102; Cambridge : Cambridge University Press, 1998), en la cual propone que al menos una parte de la sección de disputas galileas tiene sustrato arameo y está, además, conectado con partes de la historia de la Pasión. Además, desde la p. 372 hasta el final de su primera sección, Lindemann presenta los trabajos más recientes sobre el método de investigación bíblica: el análisis semiótico.

<sup>66</sup> Entre ellos, tenemos la selección del canon escriturísticos elaborado por Marción (su propuesta fue de disección del judaísmo y sus influencias en los libros del NT); así como también a Taciano con su trabajo: el *diatessaron*, la primera armonía evangélica, como su nombre lo indica, realizada entre los cuatro evangelios. También se debe mencionar el trabajo de Orígenes: su *Hexaplas* (el texto sagrado consignado en seis columnas, es decir, seis versiones) y su método de interpretación alegórico del texto sagrado.

panorámica de la investigación marcana y la postergó hasta principios del siglo XX. Otro elemento característico de esta etapa es su asimilación ingenua del problema sinóptico como un asunto de copia y resumen (Marcos es copia y resumen de Mateo y Lucas)<sup>67</sup>. En la Edad Media se mantuvo esta línea general: se comentaba a Marcos como apéndice del evangelio de Mateo, de esto son ejemplos los comentarios de Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino<sup>68</sup>.

• **Edad Moderna.** En esta etapa se eleva el nivel científico de la exégesis. Autores como Erasmo, Cayetano y Calvino ya se habían dedicado a comentar a Marcos individualmente y en el texto griego, texto que se esmeran por reconstruir. De hecho, ellos propusieron problemas de crítica textual. No obstante, aún no se plantean problemas de crítica literaria, por ejemplo, el problema sinóptico<sup>69</sup> (contribuye al planteamiento del problema sinóptico, contra-corriente del planteamiento clásico, Koppe, quien en 1782 publica una obra en la que contradice el principio agustiniano)<sup>70</sup>. Ayudan a avanzar en la investigación

---

<sup>67</sup> Y esto a pesar del trabajo que san Agustín realizó en su *De consensu evangelistarum (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. 221Vols. Obra dirigida por Jean -P. Minge. Paris, 1856. Vol. 34, 1044)*. Citado por AGUIRRE MONASTERIO, y RODRIGUEZ CARMONA, Op. Cit. p. 177. San Agustín subestima las relaciones que se dan entre los cuatro evangelios, señalando que “Marcos sigue a Mateo y lo abrevia”. Sin embargo, es conciente del problema que presenta coordinar, en columnas, el relato de los respectivos evangelios.

<sup>68</sup> *Ibíd.* p. 177.

<sup>69</sup> Se tendrá que esperar hasta 1789 año en que Griesbach publique la primera sinopsis y proponga el problema de la relación entre Mt-Mc-Lc. GRIESBACH, J. J. *Commentatio qua Marci Evangelium totum e matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. 1789*. Citado en : AGUIRRE MONASTERIO, y RODRIGUEZ CARMONA, Op. Cit. p. 64, nota de pie n. 9. Esta teoría no recurre a documentos hipotéticos, sino que explica las relaciones de los sinópticos entre sí. Según ella, el primer evangelio es Mateo, del cual depende Lucas, Marcos es una síntesis entre ambos. Esta teoría fue aceptada por la escuela de Tubinga, pues ella apoyaba su visión del cristianismo primitivo: Mateo es el testimonio petrino y Lucas es el testimonio paulino, Marcos es la síntesis (Mateo es la tesis: cristianismo judeo-cristiano, Lucas es la antítesis: cristianismo paulino, Marcos es la solución de síntesis entre los extremos). Evidentemente, el enfoque de la escuela de Tubinga está viciada por la filosofía hegeliana y su método filosófico. Sobre esto, cf., también, BROWN, FITZMYER y MURPHY, Op. Cit. Vol. 3, § 41: 6-8.

<sup>70</sup> KOPPE, J. B. *Markus non epitomator Matthaei. 1782*. Citado por AGUIRRE MONASTERIO y RODRIGUEZ CARMONA, Op. Cit. p. 178.

marcana, sobre todo, la teoría de las fuentes y el creciente interés decimonónico por el Jesús de la historia<sup>71</sup>.

- **La historia de la investigación marcana en el siglo XX.** Básicamente, en la historia de la investigación del siglo XX se han manejado tres tesis que tratan de dar razón de la perícopa suscrita<sup>72</sup>. Las tres se mueven dentro de los márgenes de los presupuestos de la historia de las formas: tradición oral, recopilación y manipulación redaccional o teológica, por un lado, y contextualización de su nicho sociológico (*Sitz im Leben*) y, por ende, de su utilidad como relato desde un punto de vista antropológico, por otro lado.

**1.4.2 Tres propuestas de interpretación.** En lo que resta del capítulo, se discutirán las propuestas de tres importantes críticos. En ellas se condensan las soluciones adoptadas de manera corriente en la investigación marcana.

- ❖ **La propuesta de Bultmann**<sup>73</sup>. Ella es muy simple: propone entender Mc 2, 5b-10 como una interpolación de la comunidad palestinese. Puesto que sintió la necesidad de legitimar su actividad taumatúrgica, ella creó la conexión entre dos relatos primitivos, uno de curación y otro de disputa sobre el perdón de los pecados; el dicho de Mc 2, 10, en el cual, como propone Bultmann, la enigmática frase “Hijo del hombre” debe ser traducida por “un hombre, yo”, para entender que, desde el mismo ministerio de Jesús, se da carta de ciudadanía a la actividad curativa y remisoria de pecados de la comunidad<sup>74</sup>. Para Bultmann el *Sitz im*

---

<sup>71</sup> No obstante, dicha investigación se vicia con *prejuicios*, convirtiendo la investigación marcana en el agua que llena el pozo narcisista de la vieja búsqueda del Jesús de la historia; ambas, tanto la investigación marcana como la *Quest* hunden sus raíces en el mismo suelo: la pregunta por la verdadera historia de Jesús y, en el fondo, por la validez y autenticidad del cristianismo Occidental. Sobre esto y lo que sigue, cf. ROBINSON, James M., HOFFMANN, Paul y KLOPPENBORG, John S. El documento Q en griego y en español. Con paralelos del evangelio de Marcos y el evangelio de Tomás. Salamanca : Sígueme, 2002. p. 19-101.

<sup>72</sup> CEROKE, Art. Cit. p. 369-390.

<sup>73</sup> BULTMANN, Op. Cit. p. 74-76.

<sup>74</sup> *Ibíd.* p. 75-76. Él, concretamente, afirma: “Mc 2, 5b-10 surge evidentemente, porque la comunidad quiso derivar de Jesús *su propio* derecho a perdonar pecados. Y, por cierto, como vemos por el lenguaje y como lo demuestran las analogías de Mt 16, 19; 18, 18, fue la comunidad

*Leben* del relato es la polémica que la comunidad palestinese sostuvo con grupos judíos quienes le disputaban su autoridad para perdonar los pecados. Este desarrollo es inferido por Bultmann desde dos observaciones que hace sobre la coherencia del relato: primera, el motivo de la fe, presente en los vv. 2-5, desaparece en los vv. 6-10; segunda, las reacciones de asombro de los presentes en el v. 12 no son ocasionadas por la importante afirmación hecha por Jesús en el v. 10, sino por la curación milagrosa.

❖ **La propuesta de Martin Dibelius**<sup>75</sup>. Este autor entiende que los vv. 6-10 son una interpolación realizada por el predicador<sup>76</sup> (así también Bultmann). Para Dibelius la historicidad del relato de curación es indudable, así como la interpretación, implícita en el v. 5 y manifestada explícitamente por el predicador en el v. 10, según la cual el milagro está ligado a la autoridad de Jesús para perdonar los pecados. A Dibelius le parece, no obstante, que tal ligazón no está lo suficientemente resaltada en el clímax del relato (v. 12)<sup>77</sup>. Por esta razón, él cree

---

palestinense la que, por su poder para sanar milagrosamente, demuestra que tiene el derecho a perdonar pecados. Mediante esta creación suya, la comunidad hizo que su derecho se derivase de un acto prototípico de Jesús, al cual le añadieron pronto otras analogías. Así debe entenderse también Mc 9, 8: *e0do/casan to\n qe0n to\n do/nta e0cousi/an toiau/thn toi=j a)nqrw&poi=j* : en el plural *toi=j a)nqrw&poi=j* se muestra la convicción *de que la autoridad de Jesús para perdonar pecados llegó a ser posesión de la iglesia*". Cf., también, BULTMANN, R. Teología del Nuevo Testamento. 4 ed. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 107, donde, con otras expresiones, afirma lo mismo: "la perícopa Mc 2, 5b-10, que fue incrustada en la antigua narración milagrosa de 2, 1-12, que trata del poder pleno de Jesús para perdonar los pecados podría haber tenido su origen en la comunidad primitiva, con lo que ella prueba su derecho a perdonar pecados, desde el momento en que se lo atribuye a Jesús; su legitimación es su fuerza de curar milagrosamente".

<sup>75</sup> DIBELIUS, Op. Cit. p. 70-73.

<sup>76</sup> Dibelius lo expresa así (Ibíd. p. 71): "en la frase sobre el Hijo del hombre no es Jesús quien habla; los que le recriminan su actuación no son tampoco sus adversarios históricos. El narrador (es decir, el predicador) —que es al mismo tiempo quien narra la historia— ha creado esa pieza intermedia (vv. 6-10) para ponerla al servicio de su mensaje, que era para él lo fundamental y se veía confirmado en la curación... La predicación condicionaba a priori el que la pregunta sobre el perdón y la curación dieran paso a la otra sobre el derecho a perdonar los pecados; esta última significaba de hecho preguntarse por la dignidad de Jesús y, precisamente por ello, era mucho más importante que la otra para la predicación".

<sup>77</sup> Ibíd. p. 71: "El ingenuo coro final... una afirmación nada cristológica, suena como si la historia hubiera tratado exclusivamente de un milagro y no de la dignidad de quien lo había realizado; en dicho coro se puede observar asimismo que también en este caso lo único que se ha producido son ciertos cambios y un embellecimiento de la historia, pero no una inversión total del elemento histórico".

que la existencia de tan notable relato, donde se podría ver la grandeza de la figura de Jesús, movió al predicador a enaltecer la persona del Nazareno al interpolar el relato de curación con una discusión donde sus enemigos ofrecían la oportunidad para presentarlo como aquel que tiene la autoridad de perdonar los pecados. Para Dibelius el *Sitz im Leben* del relato es la predicación primitiva, la cual se encargó de *kerygmaticar* las diferentes colecciones de historias que trasegaban por la tradición<sup>78</sup>. Es decir, al interpolar, en un relato de curación, una narración de polémica cuyo fin era dirigir el clímax de la narración hacia la conspiración de los escribas (Mc 3, 6) y conectarse luego con la historia de la Pasión, la predicación primitiva buscaba inyectar su kerygma dentro del recuerdo del ministerio de Jesús, moviéndose de su contexto de predicación hacia uno escrito: las colecciones de historias de las palabras y las obras de Jesús; con esta operación, dichas colecciones comenzaron a ser oxigenadas con la cristología del Kerygma.

❖ **La propuesta de Vincent Taylor**<sup>79</sup>. Él propone entender a Mc 2, 1-12 como la elaboración pre-marca de dos formas independientes del mismo suceso histórico: la curación de un paralítico. Para Taylor no es necesario dudar de la historicidad de ninguna de las dos formas: ni de la curación, ni de la sentencia polémica. Él propone entender que ese único suceso histórico fue relatado de dos formas: una (vv. 3-5a. 11-12) hacía énfasis en lo milagroso de la curación, acentuando el motivo de la fe, la otra (vv. 5b-10) hacía énfasis en el aspecto cristológico del relato, acentuando la importancia de la autoridad de Jesús para perdonar los pecados en su manifestación como el Hijo del hombre. Ambas formas andaban rodando en la tradición. Así que a Marcos, interesado en resaltar

---

<sup>78</sup> *Ibíd.* p. 73. “Este (el paradigma) aparece como una forma de narración que es posible suponer fue utilizada por los predicadores del Evangelio. Es la única forma en que se pudo mantener la tradición sobre Jesús en un momento determinado, pues el ansia escatológica y la conciencia de la condición de extranjeros en el mundo no posibilitaban el fomento de una tradición histórica o la formación de obras literarias... Los elementos históricos o literarios surgidos en las comunidades tienen vida únicamente en la predicación y a través de la predicación”.

<sup>79</sup> TAYLOR, Vincent. *The Gospel According to St. Mark*. London, 1955. p. 191-192; ÍDEM, *The Formation of the Gospel Tradition*. London, 1935. p. 66-68. Citado en : CERROKE, Art. Cit. p. 372, nota de pie n. 10.

el aspecto polémico del relato, le fue fácil insertar la segunda forma del relato y anexarlo al grupo de polémicas galileas que estaba recopilando (cf. 2, 1—3, 6).

Ceroke, tras pasar revista a las anteriores propuestas, presenta la suya: los problemas de crítica literaria de la perícopa se desvanecen si se entiende que el v. 10 no es un dicho de Jesús sino una afirmación del evangelista donde se explica la importancia teológica de la perícopa<sup>80</sup>. Ceroke señala que si se entiende que el “pues para que sepáis...” del v. 10 es una explicación dirigida a la comunidad marcana, ella le da sentido a las últimas palabras del versículo: “dice al paralítico”. Si, de otro modo, se entiende el v. 10 como un dicho de Jesús, el final del v. 10 es ilegible y extraño. Si en el v. 10 se omitiese su final, él encajaría perfectamente con el v. 11 como un dicho de Jesús, en el cual se evidenciaría el poder de Jesús para perdonar los pecados en la curación del paralítico: “pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados, a ti te digo: levántate, toma tu camilla, y vete a tu casa”. Ceroke explica: “si la intención del evangelista es consignar el v. 10 como un dicho de Jesús, el final del versículo es innecesario”<sup>81</sup>. El problema de tal interpretación es entender la carga teológica del v. 10 como proveniente, exclusivamente, de la mano del evangelista. Ceroke es consciente de ello, es decir, de la cuestión del origen del v. 10, pero no ofrece más solución que comprender que sobre estas representaciones de la tradición evangélica conocemos poco. Además, entiende que las propuestas de Bultmann y Dibelius tienen poco sustento: Bultmann simplifica demasiado el asunto y Dibelius también, aunque este último, seguramente, tiene razón al proponer que el *Sitz im Leben* de la perícopa es la predicación cristiana; también la propuesta de Taylor, aunque ingeniosa, tiene sus inconvenientes, por ejemplo, es improbable que un relato de curación puro, como él sugiere, hubiese circulado sin que contuviera, al mismo tiempo, una interpretación de su importancia teológica; además, es difícil entender que dos formas de un mismo suceso histórico desaparecieran de la tradición sinóptica sin dejar rastro, y explicar que ello ocurrió como el resultado de

---

<sup>80</sup> CEROKE, Art. Cit. p. 381-390.

<sup>81</sup> *Ibíd.* p. 381.

la amalgama de ambas en un relato cuyo fin era acentuar las polémicas de 2, 1—3, 6, más cuando este propósito es oscurecido en el clímax del relato mismo (v. 12).

Terminado ya el estudio sobre la delimitación de la perícopa y finalizadas las consideraciones de la crítica literaria, la historia de las formas y la historia de la redacción sobre el pasaje marcano, ahora se señala en el camino de esta investigación el estudio de la perícopa en cuanto tal, verso por verso. Tal estudio se abordará en los próximos dos capítulos, en los cuales estará dedicado un espacio para exponer las consideraciones y argumentos de tipo exegéticos (según los lineamientos de la crítica-histórica) que el texto marcano presenta mientras transcurre, frase por frase, ante los ojos del lector.

## **2. EXÉGESIS DE LA PERÍCOPA (primera parte): EL RELATO DE CURACIÓN (2, 1-5).**

La primera sección del texto marcado trata sobre el relato de curación. Aunque este “re-aparezca” en los vv. 11-12, al final de la perícopa, no parece conveniente, para comentar el relato, diseccionar el trabajo del evangelista. En esta sección se comentarán, tanto desde una perspectiva teológica cuanto una literaria, los diferentes aspectos que Marcos propone en su capítulo segundo, versículos 1-5, tal como su texto aparece en las versiones ofrecidas al lector moderno.

### **2.1 INTRODUCCIÓN DEL RELATO (vv. 1-2).**

Resulta más provechoso si, en virtud de la labor que se propone, se comenta, por aparte, los dos primeros versículos y luego los tres restantes. Esto por una buena razón: estos dos primeros versículos funcionan como “introducción” a la escena de la curación y ameritan un tratamiento aislado. Además, en adelante se presentan en una columna doble el texto griego que se comenta y su traducción al castellano (el texto castellano sigue, usualmente, aquel de la Biblia de Jerusalén y la Nácar-Colunga, también se ofrece una traducción propia, cuando se juzga necesario y, en cada caso, se hace constar con argumentos que justifiquen dicho juicio). Luego se comentarán los versículos respectivos, frase por frase.

### 2.1.1 Texto griego y versión castellana

v. 1. *Kai\ ei0selqw\_n pa&lin ei0j*

*Kafarnaou\m di' h9merw~n h0kou/sqh*

*o3ti e0n oi1kw| e0sti/n.*

v. 2. *kai\ sunh/xqhsan polloi/w#ste mhke/ti xwrei=n mhde\ ta\_pro\j th\n qu/ran, kai\ e0la&lei au0toi=j to\n lo/gon.*

v. 1. *Al cabo de unos días entró de nuevo en Cafarnaum, y se oyó que estaba en casa.*

v. 2. *Se aglomeraron muchos, al punto que ni siquiera se podía hacer lugar en la puerta, y les habló de la Palabra.*

**2.1.2 Comentario. V. 1.** En el primer versículo del relato se presenta un problema menor de interpretación: la frase prepositiva *di' h9merw~n* (“al cabo de unos días”) ¿enlaza con lo que se dice en el 2, 1 (“entró de nuevo en Cafarnaum”) o, por el contrario, con 1, 45b (de manera que Jesús no podía presentarse en ciudad alguna, sino que se quedaba fuera del poblado)? Es decir: cómo se debe entender el v. 1:

(1) “Al cabo de algunos días entró de nuevo en Cafarnaum”, o

(2) “Entró de nuevo en Cafarnaum y, al cabo de algunos días, se oyó que estaba en casa... ”.

La *Vulg.* se decidía por la primera: “habiendo entrado en Cafarnaum después de algunos días”<sup>82</sup>. Así también la mayoría de las versiones modernas de la Biblia; por ejemplo, en la conocida traducción francesa *la Bible, traduction œcuménique* (1988), se lee: “algunos días después, Jesús entró en Cafarnaum”<sup>83</sup>. Por la segunda traducción se han decidido otras versiones modernas de la Biblia<sup>84</sup>. En la

---

<sup>82</sup> BOVER y O'CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc*; cf., también, COLUNGA, Alberto y TURRADO, Laurentio (ed.). *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. 10 ed. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1949. *Ad loc*.

<sup>83</sup> Así lo traducen *the American Standard Version* (1901), *King James Version, Revised Standard Version, New Revised Standard Version, New American Bible, American Edition* (1899), *Darby Bible* (1884-90), *le Douay-Rheims, Bible du Semeur, Louis Segond, Nouvelle Edition Genève* (1979), *Revidierte Lutherbibel* (1984) y la *Biblia del Peregrino* (Luis Alonso Schökel). Sobre el texto de estas versiones, cf. BIBLE WORKS. 4. 0. (Software de computador).

<sup>84</sup> *New International Version* (1984), *Biblia Nácar-Colunga y Bible de Jérusalem*.

versión castellana propuesta en esta investigación se optó por una lectura intermedia, pues se consideró que ambas traducciones se basan en buenas razones. Por otro lado, la lectura del *di' h9merw~n* en el v. 1 es complicada. Este problema menor no es por ello insignificante. Si se está a gusto con la primera traducción se corre el riesgo de enfatizar demasiado el vínculo existente entre 2, 1ss con 1, 45, en detrimento de la individualidad de 2, 1-12. Si, por el contrario, se siente inclinación por la segunda traducción se está en peligro de subrayar demasiado tal individualidad. De todas formas, el peso del asunto recae en la frase que inicia con la preposición *dia&*.

**Al cabo de unos días...** La expresión griega se puede traducir, literalmente, como: “*después (de) los días*”. El texto griego no especifica cuántos días trascurrieron, y la mayoría de las versiones modernas suponen varios días, pero continúan la imprecisión del texto griego. No obstante, Wycliffe señala que el tiempo durante el cual Jesús esperó para volver a entrar a Cafarnaum fue de ocho días, sin especificar de donde tomó o dedujo tal información<sup>85</sup>. Max Zerwick, por otro lado, sostiene que la construcción, con sentido temporal, *Dia&* + genitivo denota, además de la duración de un suceso, el tiempo después del cual se hace algo<sup>86</sup>. Resta definir cuál suceso sirve para contar “algunos días”. En la versión castellana que esta investigación propone se cuenta la segunda entrada en Cafarnaum (2, 1; cf. 1, 21) como el suceso desde el cual se empieza a contar el tiempo. Esta interpretación se ve respaldada por dos observaciones:

**Primera.** Con el aoristo *ei)selqei~n* que aparece en 1, 45 se indica la acción que Jesús ya no puede volver a realizar, a causa de la proclamación del leproso: “entrar” en la ciudad. En el versículo siguiente (2, 1) aparece de nuevo el aoristo (*ei0selqw\_n*), con el cual se indica la *recuperación* de aquella facultad. Parece ser, pues, que desde la recuperación de la facultad impedida por el leproso desde 1, 45, se cuenta el tiempo señalado por *di' h9merw=n*.

---

<sup>85</sup> Su texto dice: “y de nuevo entró en Cafarnaum, después de ocho días”.

<sup>86</sup> ZERWICK, Op. Cit. § 115.

**Segunda.** Parece más lógico unir el tiempo indicado por la construcción *di' h9merw=n* con la acción que le antecede (“no podía entrar” 1, 45; “entró” 2, 1) que con la que le precede (“se oyó”) porque así el peso de la acción recae directamente sobre la acción<sup>87</sup>.

... **entró de nuevo en Cafarnaum...** *Ei0se/rxomai* es un verbo de movimiento que aparece treinta y tres veces en Marcos (diez y ocho veces entre los capítulos primero al octavo y quince veces en el resto del evangelio). Según el contexto donde se le halle parece tener dos sentidos: *literal*, traducido entonces como “ingresar”<sup>88</sup>, y *metafórico*, pudiéndose traducir como “ser poseído”<sup>89</sup>. Sin embargo, se debe recalcar que su sentido específico se lo otorga el contexto, pues el verbo denota simplemente “entrar”. Por ello la *Vulg.* siempre lo traduce por el latín *introire*. En Mc 2, 1, como se ve claramente por el contexto, *ei0se/rxomai* significa “ingresar”. En esta investigación se ha optado por traducir el aoristo *ei0selqw\_n* como “entró...en (es decir, *hacia* el interior de) Cafarnaum”.

... **Cafarnaum...** Por otro lado, sobre Cafarnaum (hebreo *כפר נחנחנח*) y, en general, sobre la vida social y cultural en Galilea (hebreo *גליל*, o *גליל*), es poco lo que se puede decir con seguridad<sup>90</sup>. Cafarnaum era una pequeña aldea costera galilea, emplazada sobre la antigua *Κεννερει* (donde hoy quedan las

---

<sup>87</sup> Cf. ZERWICK, Op. Cit. § 242. Es bueno recordar que el aoristo señala una acción concreta. Por ello, si al aoristo *ei0selqw\_n* se le agrega la fuerza de la construcción temporal *di' h9merw=n*, se podrá sentir más directamente la realidad apuntada por el uso de ambos verbos en 1, 45 y 2, 1.

<sup>88</sup> DERRETT, James Duncan M. *PALIN: the Ass Again* (Mk 11,3d). *En* : FilNeo, Vol. 14 (Córdoba, 2001), p. 121-130. Por ejemplo, en Mc 1, 21. 45; 2, 1. 26; 3, 1. 27; 4, 19; 5, 12. 13. 39; 6, 10. 25. 56; 7, 17. 24; 9, 28; 11, 2. 11. 15; 13, 15; 16, 5.

<sup>89</sup> En este sentido, el verbo se emplea para denotar el entrar de un espíritu en un animal o una persona con el propósito de apoderarse de él. Cf. Mc 7, 15. 18. 19; 9, 25. 43. 45. 47; 10, 15. 23. 24. 25.

<sup>90</sup> Cf. HAAG, Herbert y VAN DEN BORN, A. Artículo: Galilea. *En* : Diccionario de la Biblia. Barcelona : Herder, 1987. cols. 733-734; SANDERS, E. P. Jesús en Galilea. *En* : Jesús. Un coloquio en tierra santa. (Doris Donnelly ed.). Estella : Verbo Divino, 2004. p. 12-15; y BARTOLOMÉ, Juan J. Jesús de Nazaret, Profeta Galileo. *En* : Cuestiones Teológicas y Filosóficas, Vol. 28, No. 69 (Medellín, 2001), p. 23-35.

ruinas de *τελλ ηεου4μ*), a 4-5 Km al oeste de la desembocadura del Jordán en el lago, y a 3 Km al norte de (*εν ετετεαβγα*). Frontera aduanera entre las tetrarquías de Filipo y Herodes Antipas (cf. Mc 2, 13-15; Mt 9, 9), se supone que tenía una guarnición romana (cf. Mt 8, 5-13par.). En cuanto al problema que se ha gestado alrededor de las especulaciones sobre la vida en Galilea, las opiniones de los especialistas se debaten. El problema reside en llegar a un consenso sobre el porcentaje de conflictividad que se esté de acuerdo en atribuir al estado del conflicto, al menos en tres áreas: la política, la social y la cultural; todas ellas íntimamente ligadas. Por otro lado, como señala F. G. Downing en su más reciente artículo sobre el asunto<sup>91</sup>, los macro modelos socio-económicos adoptados en la interpretación de los datos ofrecidos por Josefo, las fuentes rabínicas y evangélicas sobre la vida de las gentes en Galilea, obedecen más a las indicaciones dadas por estudios antropológicos efectuados a lo largo del siglo XX que a un estudio serio de dichas fuentes disponibles. De todas formas, el conflicto político-religioso es el mejor conocido y el más mal interpretado. Él, a menudo, se explica desde el omnipresente *imperium* de Roma sobre la provincia judía; y desde esta explicación se sustenta un exagerado marco políticamente convulsionado como escenario del ministerio terrenal de Jesús. Ya John P. Meier<sup>92</sup> y Ed Parish Sanders<sup>93</sup> hacen ver que tales visiones exageradas del problema obedecen a un planteamiento que se centraba en tres influjos como dominantes de la vida en Galilea: el judaísmo fariseo, la apocalíptica y la opresión romana. Según las opiniones de estos especialistas, la posición más cercana a la realidad reconstruible de la vida en la Galilea del siglo I es una, que sin exagerar hacia ningún extremo, dé cuentas de todos los datos que las fuentes históricas nos ofrecen como seguros. Dichos datos nos permiten entender que el conflicto tanto político como social que experimentó Galilea, como producto de su sometimiento a las fuerzas colonizadoras del imperio romano, fue *tan normal* como lo fue en

---

<sup>91</sup> DOWNING, F. Gerald. In Quest of the First-Century C.E. Galilee. *En* : CBQ, Vol. 66, No. 1 (Washington, 2004), p. 78-97.

<sup>92</sup> MEIER, John P. Op. Cit. Vol. 1, p. 294-97.

<sup>93</sup> SANDERS, Op. Cit. p. 12-13.

cualquier otro territorio sometido bajo el imperio romano, y que, Galilea y sus habitantes, fueron tan judíos, aunque a su manera, como Judea y sus habitantes<sup>94</sup>. Dadas las cualidades mesiánicas propias de la figura y el ministerio de Jesús en Galilea, se juzga necesario observar más detenidamente el primer punto arriba analizado (el conflicto político-cultural).

Richard A. Horsley ha realizado un importante estudio a la luz de la realidad política y bélica de todo el imperio romano en el siglo I d. C. sobre el grado de *normalidad* en el cual se puede contemplar la compleja realidad de la palestina del tiempo de Jesús<sup>95</sup>. Horsley, citando a Tácito, quien a su vez cita a un líder calcedonio, dice: “(los romanos) son los ladrones del mundo... Si el enemigo es rico, son rapaces; si pobre, ávidos de tiranía. Ni Oriente ni Occidente les sacian... Roban, descuartizan, expolían, y lo llaman *imperio*, y donde crean desolación lo llaman *paz*”<sup>96</sup>; y, más adelante, agrega: “Los galileos y los judíos pertenecían a los relevantes pueblos subyugados por Roma debido a su tozuda resistencia y rebeldía. Había también sublevaciones en España, las Galias y el norte de África, pero los judíos y los galileos eran quizá los más porfiados en recuperar su independencia y defender su modo de vida tradicional”<sup>97</sup>. La primera impresión que puede dejar el estado de la cuestión, visto así, debe ser balanceado con un hecho que el mismo Horsley señala: en Palestina *sí* se presentaron sublevaciones en contra del Imperio de Roma, *pero* ellas fueron cuatro, y con características especiales:

**Primera.** En el 40-37 a. C., por la ascensión al poder de Herodes el Grande y su nombramiento como “Rey de los Judíos por parte del Senado romano” (en el 40 a.

---

<sup>94</sup> MEIER, Op. Cit.; SANDERS, Op. Cit.; DOWNING, Art. Cit. La temática concerniente a las diferencias sociales y culturales entre Galilea y Judea en la época de Jesús se tratará más adelante, cuando se comente sobre el choque de los escribas con Jesús.

<sup>95</sup> HORSLEY, R. A. Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial. Estella : Verbo Divino, 2003. p. 27-74.

<sup>96</sup> *Ibíd.* p. 27.

<sup>97</sup> *Ibíd.* p. 51.

C.), algunos galileos se sublevaron, iniciando una guerra de guerrillas durante tres años<sup>98</sup>.

**Segunda.** En el 4 a. C., algunas revueltas se gestaron en Galilea y Judea a la muerte de Herodes el Grande como protesta por el cruel y represivo régimen que él impuso en Palestina. En Galilea, Judas, hijo de Ezequiel, se tomó la fortaleza herodiana de Séforis, reclamando, al parecer, lo que les pertenecía<sup>99</sup>. En Judea, el pastor Atronges y sus hermanos lideraron una guerra de guerrillas que logró la independencia en la zona (el desierto) por tres años<sup>100</sup>.

**Tercera.** En el 67 d. C., tras décadas de deterioro económico y fuertes tensiones políticas entre judíos y romanos en Palestina, estalló una generalizada revuelta en todo el país, donde confluyeron una serie de movimientos rurales provenientes de todo el territorio. Esta revuelta terminaría con la destrucción de Jerusalén, del templo y la devastación y desolación de todo el país durante tres años por parte de las legiones romanas (70-73 d. C.).

**Cuarta.** En el 132-35 d. C., setenta años después de la primera revuelta judía, y a pesar de la aplastante victoria, de las masacres y la destrucción de las ciudades, los habitantes de los alrededores de Judea, liderados por Simón *Bar Kokba*, se lanzaron a una nueva revuelta.

Como muestran estos cuatro puntos, las revueltas más significativas se dieron o bien *antes* (40-37 y 4 a. C.) o bien *después* (67 y 132-35 d. C.) del período de tiempo en el cual vivió Jesús (esto es, los años comprendidos entre el 27-28 hasta

---

<sup>98</sup> JOSEFO, Flavio. Antigüedades de los judíos. 14. 430-54; ÍDEM. Guerras de los judíos. 1. 314-30 (los textos de Josefo fueron consultados en: MAIER, Paul L. Josefo. Los escritos esenciales. Grand Rapids, Michigan : Portavoz, 1992).

<sup>99</sup> HORSLEY, Op. Cit. p. 52, a éste punto aclara: “al parecer, *recuperaron* bienes que les habían sido quitados a los habitantes por los oficiales romanos de la fortaleza de Séforis (¿impuestos? ¿salarios?), bienes que los rebeldes consideraban legítimas pertenencias de la gente”. Cf., también, JOSEFO, Antigüedades de los judíos. 17. 271-72; ÍDEM. Guerras de los judíos. 2, 56.

<sup>100</sup> JOSEFO, Antigüedades de los judíos. 17. 278-84; ÍDEM, Guerras de los judíos. 2, 60-65.

el 30-33 d. C.)<sup>101</sup>, pero nunca durante dicho marco temporal. Por esto, se debe coincidir con Meier cuando él describe el panorama político y militar de la Galilea de aquella época como relativamente próspera y pacífica, pero acentuando mucho aquello de “relativamente”. Lo que induce a pensar así es un factor que entra en juego en éste asunto, una realidad que ya Horsley, siguiendo los trabajos del antropólogo y politólogo James C. Scott<sup>102</sup>, denomina *resistencia oculta*. Este concepto de resistencia oculta desarrolla una realidad latente y universal, y por lo mismo verificable a través de la antropología y la sociología comparada: la verdad escrita en los libros de historia es una verdad a medias, es la verdad del ganador (la *transcripción pública*), del fuerte; la verdad de los perdedores de las guerras, de los débiles y oprimidos, de los que no ostentan el poder yace transcrita y codificada, crípticamente, en las tradiciones orales. Es éste tipo de transcripción lo que Scott llama “transcripción oculta”. Según Horsley, ésta transcripción oculta es la propia del campesinado, una transcripción que representa una crítica al poder, que en caso de Galilea y más concretamente de la historia de Jesús y el cristianismo, es la transcripción subyacente en la narración del evangelio de Marcos y los dichos de Q<sup>103</sup>. Aunque no se puede estar del todo de acuerdo con las conclusiones de Horsley, por presentar argumentos fáciles que presuponen lo que dice investigar, se debe ser consciente que tal “transcripción oculta” como fenómeno socio-cultural es real. Por ello, a pesar de confirmarse por fuentes históricas que durante el ministerio de Jesús en Galilea, y en general en Palestina, se consideraba mejor vivir con las ventajas que un modesto y pacífico modo de vida proporcionaba; no se puede ser ciego o sordo ante el creciente malestar que se fue desarrollando entre las relaciones súbditos provincianos y gobierno romano, como también las fuentes históricas lo permiten intuir.

---

<sup>101</sup> Lo más probable es que el marco de la vida de Jesús se deba entender entre el 28 d. C. hasta la pascua del 30 d. C. Cf. MEIER, Op. Cit. Vol. 1, p. 380-416.

<sup>102</sup> SCOTT, J. C. *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Heaven : Yale University Press, 1985; ÍDEM, *Domination and the Arts of Resistance*. New Heaven : Yale University Press, 1990. Citado en : HORSLEY, Op. Cit. p. 72-73, notas al pie n. 25, 26.

<sup>103</sup> Esta tesis la defiende y desarrolla Horsley en su libro *Jesús y el imperio* (sobre todo en las p. 137-163). La presente investigación se ha contentado con ofrecer una brevísima descripción de la misma.

Pasando a otro punto, concerniente a problemas estilísticos y teológicos del versículo, Rudolf Bultmann ha indicado que Marcos localiza el relato de 2, 1-12 en Cafarnaum, desarrollando una tendencia sinóptica: proporcionar con nombres de lugares y personas concretos los marcos narrativos del material evangélico<sup>104</sup>. Es decir, las indicaciones sobre las circunstancias y el lugar en las historias de milagros, o faltan completamente o se indican en términos muy generales<sup>105</sup>. Así pues, se deben entender tales indicaciones, tan precisas, como instrumentos claramente redaccionales (vv. 1ss). Bultmann también afirma que en los apotegmas las indicaciones específicas de lugar no corresponden al estilo de tal género<sup>106</sup> y que, además, Cafarnaum era ya conocida por la tradición como la residencia de la actividad de Jesús<sup>107</sup>. En esta investigación se está de acuerdo con la valoración que Bultmann da al v. 1 como redaccional. La ubicación del pasaje en Cafarnaum se debe adjudicar a la mano redactora de Marcos y no a la tradición. Como se verá, en esta investigación se entiende que la indicación de la escena en *la casa* es, muy probablemente, fruto de la tradición premarcana.

**... de nuevo...** El adverbio *pa&lin*, a pesar de ser empleado por Marcos como un cliché literario<sup>108</sup> (al igual que el copulativo *kai/* ), conecta a 2, 1 con 1, 21: “entran a Cafarnaum”. Ya Bultmann había señalado que el adverbio *pa&lin* y la construcción *kai\ pa&lin* forman la manera más sencilla que emplea el

---

<sup>104</sup> BULTMANN, R. Historia de la tradición sinóptica. Salamanca : Sígueme, 2000.

<sup>105</sup> Ibíd. p. 298-99. Cf. Mc 1, 21. 29; 2, 1 (nuestro caso); 4, 37; 5, 25; 6, 34, *et cetera*.

<sup>106</sup> Ibíd. p. 122-23.

<sup>107</sup> Según la tradición, en una habitación de la casa de Pedro vivió Jesús. Dicha casa (Mc 1, 21. 29; Mt 4, 13) se convirtió en el centro de operaciones de Jesús en su ministerio galileo. Ella fue descubierta, en las inmediaciones de una sinagoga del siglo III (edificada sobre otra, más antigua, del siglo I. La sinagoga de Mc 1, 21), bajo el edificio de una basílica octogonal del siglo IV en la cual se recordaba la “memoria de Pedro”. GONZALES ECHEGARAY, Op. Cit. p. 113.

<sup>108</sup> Marcos lo utiliza mucho (un total de veinticinco veces; once veces entre los cap. i-viii y catorce veces en el resto del evangelio). Cf. 2, 1. 13; 3, 1. 20; 4, 1; 5, 21; 7, 14. 31; 8, 1. 13. 25; 10, 1. 9. 32; 11, 3. 27; 12, 4; 14, 39. 40. 61. 69. 70a; 15, 12. 13. Cf. RÜGER, H. P. Die lexikalischen Aramäismen im Markusevangelium, en : Markus-Philologie (H. Cancik ed.). Tübingen, 1984 (citado en : AGUIRRE MONASTERIO y RODRÍGUEZ CARMONA, Op. Cit. p. 105).

redactor marcano para unir un fragmento de la tradición con otro<sup>109</sup>. Sin embargo, él observa que su uso como elemento agrupador y redaccional, en cuanto a la concatenación de los factores de tiempo y lugar, es limitado. Arguye que por ello no debe ser traducido como “por segunda vez”, sino por “otra vez”, “de nuevo”. Recientemente James Duncan M. Derrett ha confirmado las apreciaciones de Bultmann al señalar que el *pa&lin* de Mc 2, 1 implica “re-tornar”<sup>110</sup>. Parece útil recordar que la traducción inglesa efectuada por la *New American Bible* presenta las mismas apreciaciones<sup>111</sup>. A tales se pueden sumar las afirmaciones hechas por Juan Mateos en su estudio recientemente publicado<sup>112</sup>. Así pues, se puede afirmar que Marcos emplea tal adverbio no sólo como un termino técnico, como una herramienta con la cual se ubica desde una *óptica retrospectiva* un desplazamiento temporal, sino además, lo utiliza tanto para indicar que Jesús ha *des-andado* los pasos que lo llevaron fuera de Cafarnaum, cuanto para señalar su regreso plenipotenciario, esto es, que él ha venido a tomar posesión de Cafarnaum:

**2, 1:** *Kai\ ei0selqw\_n pa&lin ei0j Kafarnaou\m*  
**1, 21:** *Kai\ ei0sporeu/ontai ei0j Kafarnaou\m*

Otro ejemplo de tal uso lo constituye 3, 1 en *retrospección* con 1, 29:

**3, 1:** *kai\ ei0sh=lqen pa&lin ei0j th\_n sunagwgh/n*  
**1, 29:** *kai\ eu0qu\j e0k th=j sunagwgh=j*

Aun un último ejemplo de tal técnica, dentro de la sección de 2, 1—3, 6, la proporciona una comparación entre 2, 13 y 1, 16:

<sup>109</sup> BULTMANN, R. Historia de la tradición sinóptica. Salamanca : Sígueme, 2000. p. 401.

<sup>110</sup> De hecho DERRETT, Art. Cit. p. 121-130, nos informa que: “[*pa&lin*] Es muy común en Marcos, donde usualmente indica intensidad, excepto en cuatro posibles lugares (2, 1; 5, 21; 11, 27; 14, 39) donde muy bien podría implicar un retorno”; y, agregando, dice: “[*pa&lin*] es empleado tanto en el sentido de intensidad como de *regreso*; e.g. *Él regresó de nuevo* implica no sólo que él ha atravesado el mismo camino por segunda vez sino que su regreso ha tomado lugar”.

<sup>111</sup> Sin embargo, ésta traducción no es unánime. *The King James Version* traduce: “y, de nuevo, entró en”. Así también *la Bible de Jérusalem*: “como haya (estado) entrado de nuevo”; y la *Nácar-Colunga*: “entrando de nuevo”.

<sup>112</sup> MATEOS, Juan. Πα8λ1ν. *En*: FilNeo, Vol. 7 (Córdoba, 1994), p. 65-80.

2, 13: *kai\ ech=lqen pa&lin para\_ th\_n qa&lassan*

1, 16: *kai\ para&gwn para\_ th\_n qa&lassan*

En este último ejemplo, el llamado a Leví (2, 14), Marcos presenta la escena como una escena paradigmática de discipulado, puesto que la de 1, 16-20 lo es y él, de hecho, las está conectando estrechamente a través del *pa&lin*. Por esto se debe entender que Marcos al situar específicamente ambas escenas en una caminata “a lo largo del Mar” y al referir las palabras que se pronuncian (cf. Mc 2, 14 y 1, 17. 20), que también son programáticas<sup>113</sup>, está indicando la aptitud del discipulado<sup>114</sup>. Por otro lado, Marcos en el v. 1a indica, así como en 1, 21 con el *pa&lin*, que lo más importante de su escena es aquello que refiere en el v. 2b: “les habló de la Palabra”, y que este elemento tiene una fuerte conexión con aquello otro del v. 10: “el poder para perdonar los pecados”. Enseñanza y Salvación van de la mano. *Pa&lin* no sólo hace indicación a un lugar (Cafarnaum), sino que también indica que Jesús va a realizar *otra vez* algo que ya había realizado allí. Por ello, su aparición en 2, 1 dirige inmediatamente la atención del lector a la actividad que él había realizado antes en 1, 21, a saber: la enseñanza. Así pues, “enseñanza” es un término que, en Marcos, está emparentado semánticamente con *lo/gon*.

**... y se oyó que estaba en casa...** Decidirse por la lectura *e0n oilkw| o ei0j oilko/n* es un problema textual que el versículo presenta. El dativo es lectura atestiguada por ), B, D, L, W, Q, S, P<sup>88</sup> (entre otros Mss). Los Mss A, C, T, D, P, F, 090, f<sup>1</sup>, f<sup>13</sup>, 22, 28, 157, 330, 543 (entre otros) sugieren la lectura del nominativo. O’Callaghan en su aparato crítico indica como *probable* esta última

---

<sup>113</sup> También se deben tener en cuenta el escenario, los personajes y sus reacciones (cf. 2, 14 y 1, 16. 18).

<sup>114</sup> MARXEN, Op. Cit. p. 49-109, (especialmente la nota n. 30, p. 56). Sobre el discipulado, con abundante bibliografía, véase a MEIER, Op. Cit. Vol. 3, p. 73-78.

lectura; sin embargo en su texto principal se decide por el dativo<sup>115</sup>. Metzger, por su parte, parece decidirse por la lectura del dativo<sup>116</sup>.

Bultmann afirma que éste dato es el presupuesto para la historia y, por tanto, el comienzo del fragmento original<sup>117</sup>. Esto no se dice sin que tenga repercusiones de importancia, pues el que ello sea presupuesto necesario de la historia se lo debe a lo que acontece allí, descrito por el texto con el simple verbo *sunh/xqhsan* (aoristo de *suna&gw*). J. Mateos hace una muy significativa sugerencia<sup>118</sup>. Si se intenta conjuntar que *casa* en Marcos significa tanto “lugar de residencia, habitación” como “linaje, patrimonio”, con que en 2, 6 se dice que allí (en la casa) estaban los escribas y también Jesús, y que en 2, 2a se dice que “se aglomeraron muchos” (empleando el verbo *suna&gw*, y suponiéndose que con *polloi/* se está señalando al “pueblo”), veremos que tal *casa* representa la “casa de Israel”. Es decir, Jesús está *dentro* de un lugar en el cual aún no se ha visto forzado a romper lazos con las instituciones judías, como de hecho sucederá al final de la sección compuesta por Mc 2, 1-3, 6.

**V. 2.** Este versículo constituye en sí, el escenario propio de toda la perícopa (excepción hecha de los vv. 6-8 en los cuales el escenario es constituido por el *ser interior* de los escribas). En este versículo son importantes los verbos y los adjetivos que describen el “lugar” en el cual el lector debe situarse.

**... Se aglomeraron muchos...** *Kai\ sunh/xqhsan polloi\* es la mejor lectura. Una variante señalada en el aparato crítico del texto griego ofrecido por O’Callaghan sugiere añadir, después de la partícula ilativa *kai\*, el adverbio “en

---

<sup>115</sup> BOVER y O’CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc.* Cf. ALAND, Op. Cit. *Ad loc.*

<sup>116</sup> Metzger muestra cierta perplejidad a la hora de emitir un juicio pues “a pesar que parte del comité prefirió *ei0j oijkon...* en tanto que lectura menos literal y en estilo marcano, una mayoría estuvo impresionada con la profusa y diversa atestación que justificaba la lectura *e0n oilkw|*”. Cf. METZGER, Op. Cit. p. 66-76.

<sup>117</sup> BULTMANN, R. Historia de la tradición sinóptica. Salamanca : Sígueme, 2000. p. 74.

<sup>118</sup> MATEOS, Juan y CAMACHO, Fernando. Evangelio, figura y símbolos. 3 ed. Córdoba : El Almendro, 1999. p. 40.

seguida, inmediatamente” (esto es, *kai\ + eu0qe/wj*)<sup>119</sup>. “Aglomerar” es el mejor verbo que en esta investigación se encontró para traducir *sune/xw*: “mantener junto, acosar, cercar”. Favorece la elección de dicho verbo la sensación de asfixiamiento que se expresa en el v. 2: la multitud *cerca* a Jesús, *flanqueando* por todos los lados. Esto ocurre, sin duda, a causa del éxito y popularidad que su prestigio como taumaturgo y exorcista le ha ganado, y que Marcos recuerda sumariamente en 1, 33 y 1, 45. Además, se debe notar que cuando Jesús trata con personas en el contexto de sus reuniones comunitarias (*sunago/gaj*), trata con comunidades enteras. Horsley, acertadamente, señala: “Jesús visitaba a propósito una determinada población en los días en que las gentes se reunían para discutir, negociar y rezar comunitariamente. En este contexto enseñaba, curaba y exorcizaba”<sup>120</sup>.

**... Ya ni siquiera en la puerta...** Así se traduce, en esta investigación, la doble negación presente en el versículo: *w#ste mhke/ti... mhde\ ta\_ pro\j th\n qu/ran*. Por otro lado, este tipo de doble negación es común en Marcos. Aparece, por ejemplo, en 16, 8: *kai\ ou0deni\ ou0de\n ei\lpan* (a *nadie* dijeron *nada*), en 5, 3 y en 3, 20; siendo éste último el lugar más próximo, gramaticalmente, al versículo estudiado. Bultmann así ya lo había señalado<sup>121</sup>. También S. Sabugal afirma que la doble negación es propia del estilo marcano<sup>122</sup>.

**... y les habló de la Palabra.** En esta investigación se ha decidido, al traducir la expresión “Palabra”, emplear la mayúscula (P) para así indicar que no se trata de la simple *discursividad* o el acto retórico de proponer un discurso preconcebido. Para tal efecto es preferible emplear la minúscula (p); puesto que el verbo que

---

<sup>119</sup> BOVER y O’CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc.* Así mismo lo sugiere ALAND, Op. Cit. *Ad loc.*, en su aparato crítico.

<sup>120</sup> HORSLEY, Op. Cit. p. 144.

<sup>121</sup> BULTMANN, R. Historia de la tradición sinóptica. Salamanca : Sígueme, 2000. p. 404-405.

<sup>122</sup> SABUGAL, Santos. La tradición histórica del sepulcro vacío (Mc 16,1-8par; Lc 24,12; Jn 20,1-10). *En* : EstAg, Vol. 28 (Valladolid, 1993), p. 417.

emplea el evangelista con tal fin es *le/gw*<sup>123</sup>. Esta diferenciación es claramente perceptible en la traducción de Alonso Schökel (la *Biblia del peregrino*): “y les exponía el mensaje”. Marcos, con el uso de los verbos *lale/w* y *dida&skw* se está refiriendo al mensaje mismo, a su contenido y su emisario. En el pasaje aparece el sustantivo *lo/gon* que, por el paralelo hecho por el adverbio *pa&lin*, tiene una carga semántica equivalente a la de las palabras *kh/rugma* y *didaxh/*. Por otro lado, ya Bultmann<sup>124</sup> señalaba que en Marcos *lo/gon* se entrelaza con *kh/rugma*<sup>125</sup>. Esta no es una simple conjetura. Ya en 1, 45 ambas expresiones aparecen entremezcladas por el propio Marcos. En éste pasaje se puede leer lo siguiente: “o( de\_ e0celqw\_n hlrcato khru/ssein polla\_kai\ diafhmi/zein to\_n lo/gon” (mas él, saliendo, se puso a pregonar a todos y a divulgar la noticia [la Palabra]). Lo que se *proclama* es la Palabra, es decir, la obra de Jesús. Es importante notar que el v. 45 es la conclusión del relato de la curación del leproso (1, 40-45) que Marcos presenta como sumario del ministerio terrenal de Jesús (cf. 1, 14-15. 34. 39), en labios del propio leproso. James Swetnam ha señalado que en el comienzo del v. 45 (o( de\_ e0celqw&n) no carece de importancia, para la correcta comprensión del pasaje, distinguir de

<sup>123</sup> Cf. Mc 1, 7. 15. 24. 38. 41. 44; 2, 14. 17. 25.

<sup>124</sup> BULTMANN, R. Teología del Nuevo Testamento. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 135-36.

<sup>125</sup> Puede ser significativo que en 4, 33, en el sumario de la predicación parabólica marcana, se haga uso del mismo verbo que aquí en nuestro texto (*e0la&lei*; cf. 2, 2b), creando un nexo más entre *kh/rugma*, *didaxh/*, y *lo&goj*. Pues en la enseñanza parabólica marcana los verbos *e0di/dasken* (4, 2) y *e0la&lei* (4, 33) son usados indistintamente para indicar la actividad de Jesús.

**4, 2:** *kai\ e0di/dasken au0tou\_j e0n parabolai=j polla&*  
**4, 33:** *kai\ toiau/taij parabolai=j pollai=j e0la&lei*  
*au0toi=j to\_n lo/gon*

Véase, aún, lo anterior a la luz de 4, 34.

**4, 34:** *xwri\j de\ parabolh=j ou0k e0la&lei au0toi=j*

Los sujetos señalados en el versículo con el pronombre *au0toi=j* son los mismos de 4, 10: “los que se quedaron con él (Jesús) con sus discípulos” (*oi9 peri\ au0to\_n su\_n toi=j dw&deka*). Cf. la sucesión ininterrumpida de *au0toi=j* en 4, 30. 26. 24. 21. 13. “La Palabra”, en estos textos, como así lo indican los verbos, es el objeto de la actividad de Jesús, de su enseñanza (4, 2. 33) y sus obras (cf. 2, 10). Sobre esto, cf. KLAPPERT, B. Artículo Palabra (*lo//goj*). En: COENEN, Lotear; BEYREUTHER, Erich y BIETENHARD, Hans. Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Salamanca : Sígueme, 1983. Vol. 3, p. 266-268.

quién se está hablando así: si de Jesús o del leproso<sup>126</sup>. Indica, también, que los especialistas, a pesar de las interpretaciones dadas por las modernas versiones de la Biblia (por ejemplo, *the New American Bible, the New Jerusalem Bible*), insisten en que la frase se refiere a Jesús. El mismo Swetnam se decide por entender al leproso como el sujeto de la frase, aduciendo varios argumentos para tal efecto<sup>127</sup>; en esto se ve apoyado por Meier con un sólido argumento de carácter analógico<sup>128</sup>. En otros relatos marcados de curación, los beneficiarios del milagro, a pesar de la orden de guardar silencio dada por Jesús, salen a dar voces sobre el asunto. En tales relatos quien siempre sale a pregonar la curación es el beneficiario. Por tanto, aquí se debería esperar lo mismo. El mismo Meier es consciente que el texto es todo menos transparente al respecto, pues tanto el leproso cuanto Jesús son designados por medio de pronombres y no por sus nombres. Sin embargo, ello no da razones para avalar que el sujeto deba ser Jesús. Tal vez lo más probable es que el sujeto así nombrado deba ser el leproso, según muestran los otros pasajes marcados que tal es lo acostumbrado por el evangelista. Un estudio detallado sobre este problema lo brinda Swetnam<sup>129</sup>.

Por otro lado, no se puede estar de acuerdo con Swetnam en que *lo/goj* se deba entender como “historia”. Más bien, al lado de G. D. Kilpatrick<sup>130</sup> y J. K.

---

<sup>126</sup> SWETNAM, James. Some Remarks on the Meaning of *o( de\ e0celqw&n* in Mark 1, 45. En : *Biblica*, Vol. 68 (Roma, 1987), p. 245-249.

<sup>127</sup> *Ibíd.* p. 248-249. Los argumentos, entre otros, son: primero, no existe un cambio abrupto al comenzar el v. 45 con la frase prepositiva *o( de\_*; ya el leproso ha sido determinado así seis veces más en el versículo previo. Y segundo, el empleo de la expresión *de\_* en el v. 45 no es el uso excepcional marcado, sino que sigue la costumbre de Marcos: él exige un cambio de sujeto.

<sup>128</sup> MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 861, nota n. 110. Él afirma. “Por analogía con otros relatos de curación marcados en los que la persona curada desobedece la orden de Jesús de guardar silencio, el v. 45a... muy probablemente se refiere al leproso, mientras que el v. 45b... habla de Jesús, como parece obvio. Parece forzado afirmar que, en el v. 45a, *o( de\_ e0celqw&n* se dice de Jesús; hay que excederse en las esperanzas para pedir al lector que conecte esa expresión con *e0ch=lqen* en 1, 35 y *e0ch=lqon* en 1, 38, ambos en el relato precedente”.

<sup>129</sup> SWETNAM, Art. Cit. p. 246-247.

<sup>130</sup> KILPATRICK, G. D. Mark i.45 and the Meaning of *lo&goj*. En : *JTS*, Vol. 40 (Londres, 1939), p. 389-390. Citado en : SWETNAM, Art. Cit. p. 246.

Elliott<sup>131</sup>, se entiende que *to\_n lo/gon* debe ser entendido como “el Mensaje”. No obstante, esta investigación está en desacuerdo con ellos, en cuanto que ven a personajes como Jesús, Juan el Bautista y los Apóstoles como los únicos (en el sentido exclusivo de la palabra) que *predican* la Palabra. En esta investigación se entiende, por otro lado, que la partícula adversativa *de\_* presente en el v. 45 indica un cambio de sujeto, esto es, de Jesús, el sujeto predominante, señalado con el pronombre *au0to/j* indicado entre los vv. 41-44 en dativo y nominativo, se pasa al leproso, el sujeto del v. 40. Es decir, el leproso es quien ahora *proclama* el anuncio de la Palabra. Y es precisamente ésta situación la que ha incomodado a los exégetas. En esta investigación no se considera que sea una mala exégesis el interpretar *o( de\_ e0celqw&n* como referido al leproso, ni tampoco que ello obligue a traducir *to\_n lo/gon* como “historia” o “relato del suceso”, en conformidad con Meier y otros autores. Se entiende, junto con Trevijano, más bien, que la función del leproso en el pasaje va enrutada por el sendero del secreto mesiánico marcano<sup>132</sup>. Así pues, leyendo el v. 2b desde 1, 45 se puede decir que lo que Jesús está haciendo *otra vez (pa&lin)* en Cafarnaum es “predicar, enseñar” (*khru/ssein*) su Mensaje (*lo/gon*). La afinidad entre *kh/rugma* y *lo&goj* se da, también, a través de la conexión que proporciona el paralelo de temas (véase el siguiente cuadro).

<i>κε&amp;ρϋγμα</i> dado <i>para, en, y entre</i>	Conexión	
---	----------	--

<sup>131</sup> ELLIOTT, J. K. The Conclusion of the Pericope of the Healing of the Leper and Mark i.45. *En* : JTS, Vol. 22 (Londres, 1971), p. 153-157. Citado en : SWETNAM, Art. Cit. p. 246 (el resumen de sus investigaciones se halla en el artículo de Swetnam citado).

<sup>132</sup> Está bien claro que Marcos determinó el rumbo de su programa desde 1, 1. Así, aquello de “Hijo de Dios”, concepto íntimamente ligado al ministerio sufriente de la pasión (cf. 8, 31; 9, 31; 10, 33), se deja, *programáticamente*, para revelarse al final de dicho ministerio: 15, 39. Por ello, que los demonios expulsados (esto es, el reino del príncipe de ésta era es destituido por el Reino de Dios) señalen la identidad divina de Jesús se debe ver como un intento de sabotaje: en Marcos sólo ante la cruz se puede *re-velar* la plena identidad de Jesús. Así que, si en 1, 45 se nos dice que la repentina y adelantada proclamación del leproso propicia que Jesús ya no pueda entrar en las ciudades ni hablar abiertamente sobre su Palabra, después que Jesús le prohibió taxativamente decir nada a nadie, es porque 1, 40-45 se debe ver bajo la óptica del secreto mesiánico. Con ello no se quiere decir que el leproso es un actante del reino de ésta era, sino que él en calidad de predicador está trayendo el Reino de Dios, pero *antes de tiempo*: antes que el tiempo del ministerio terrenal y el ministerio de la pasión culminen. Sobre esto, cf. TREVIJANO, Art. Cit. p. 13.

		(éste último para 1, 39. 45)	
En labios de Juan	1, 4	<i>ei0j a!fesin a(martiw~n</i>	con nuestro relato
En labios de Jesús	1, 14	<i>to eu0agge/lion tou=</i>	2, 5. 10
		<i>Qeou=</i>	2, 9
En labios de Jesús	1, 39	<i>ei0j ta_j sunagwga_j</i>	2, 2
		<i>au0tw~n</i>	
En labios del leproso	1, 45	<i>polla_</i>	2, 4

De hecho, según afirma Rudolf Pesch, “la anotación final del v. 2, y *les hablaba la palabra*, pertenece a la redacción de Marcos”<sup>133</sup>. Es decir, la cuidadosa descripción que hace Marcos en el v. 2, con una detallada escenografía y disposición de personajes, se debe, más que a intereses históricos, a intereses teológicos. Para Marcos, Jesús, en el v. 2, está predicando su Evangelio. Los vv. 1-2 son elaboraciones redaccionales con las cuales Marcos escenifica y prepara al lector para el relato de curación, donde la predicación de Jesús, su Palabra, es demostrada con su asombrosa actuación: su demostración de autoridad.

## 2.2 EL RELATO DE CURACIÓN (vv. 3-5).

El relato de curación se halla entre los vv. 3-5 y, al final de la perícopa, en los vv. 11-12. Ante los ojos del moderno lector, estos últimos versículos no sólo funcionan como recapitulación del relato de curación, sino del relato de controversia, que aparece desde los vv. 6-10. Ello es indicio de la mezcla de dos relatos independientes en uno solo. Algunos autores opinan que sólo es auténtico el relato de curación como tal (vv. 3-5. 11-12) y Marcos fue quien creó el relato de disputa presentado en los v. 6-10, agregándole un encuadre redaccional (vv. 1-2)<sup>134</sup>. Otros autores tienden a pensar que tanto el relato de curación como el de

<sup>133</sup> PESCH, Rudolf. *Das Markusevangelium*. 2Vols. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament II/1-2). Freiburg : Herder, 1977. Citado en : KAPKIN, David. *Marcos. Historia humana del Hijo de Dios*. Medellín : Centro Carismático Minuto de Dios, 1997. p. 91.

<sup>134</sup> Entre ellos, cf. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca : Sígueme, 2000. p. 75; DIBELIUS, *Op. Cit.* p. 70-71. Bultmann cuenta desde el v. 5b hasta el v. 10 el motivo secundario agregado por el relato de disputa. Como argumento, él se basa en el drástico cambio

disputa son pre-marcados, que son ambientaciones teológicas que la tradición cristiana primitiva confeccionaba sobre genuinas tradiciones de Jesús y que Marcos simplemente se encargaría de acomodar dicho relato, en el cual ya estaban unidos tanto la curación como la disputa, a su macro-estructura kerigmática: su evangelio a través de la ilación redaccional elaborada en los vv. 1-2<sup>135</sup>. Actualmente se piensa que el relato de curación es la tradición más primitiva; conceder o no que el relato de disputa también lo sea parece ser otro asunto. Sin embargo, son más los críticos quienes tienden a considerar el relato de disputa como tradición secundaria, incluso redaccional<sup>136</sup>. Varios motivos llevan a considerar tal hipótesis: la pasiva del v. 5 (“tus pecados *te son perdonados*”) choca frontalmente con la presunción de autoridad propia para perdonar los pecados que Jesús se otorga en el v. 10, la aparición abrupta de los escribas en el v. 6, sentados en el suelo, en una casa totalmente abarrotada, delatan la mano redaccional y la inscripción secundaria de los vv. 6-10 dentro de un relato de curación (también se debe contar con el cambio en el motivo del asombro de la muchedumbre en los vv. 11-12: se asombran del milagro y no de las formidables y caras palabras que Jesús pronunció apenas un versículo atrás, v. 10). A continuación se expondrán, con más profundidad, los diferentes elementos que conforman este relato.

## 2.2.1 Texto griego y versión castellana

---

de tema: la fe del paralítico (vv. 3-5), la discusión sobre la autoridad de Jesús para perdonar los pecados (vv. 5b-10). Dibelius hace una iluminadora sugerencia que ayuda a entender el carácter secundario de los vv. 6-10: la disputa, que se basa en el diálogo interior mantenido por los escribas y la participación de Jesús es ficticia pues, de hecho, los escribas no dijeron nada (nótese el v. 6 la expresión con la cual el evangelista describe la acción de los escribas “reflexionando en sus corazones”).

<sup>135</sup> TAYLOR, Vincent. *The Gospel According to St. Mark*. London : Macmillan, 1955. p. 191. Citado por CEROKE, Art. Cit. p. 372, nota de pie n. 10; cf., también, KAPKIN, Op. Cit. p. 90. Según Ceroke (p. 372ss), Taylor crea la teoría según la cual existe una doble forma pre-marcada de un mismo relato histórico. En una de ellas (el relato de la curación) se enfatiza la curación y en la otra forma del mismo relato (el relato de pronunciamiento) se hace énfasis en el pronunciamiento que Jesús sobre su autoridad. Ambas formas son la interpretación que hace la comunidad cristiana de un único y mismo suceso histórico. Así, Taylor considera como auténtico tanto el milagro como la disputa, pues el milagro se basa en un hecho histórico y la disputa también: Taylor considera el dicho del v. 10 como auténtico (sobre esto, recuérdese lo dicho en las p. 34-35).

<sup>136</sup> CEROKE, Art. Cit. p. 388-390; KAPKIN, Op. Cit. p. 89.

v. 3. kai\ elrxontai fe/rontej  
pro\j au0to\_n paralutiko\_n  
ai0ro/menon u9po\_ tessa&rwn.

v. 4. kai\ mh\ duna&menoi  
prosene/gkai au0tw~| dia\_  
to\n olxlon a0peste/gasan  
th\n ste/ghn o3puo h]n, kai\  
e0coru/cantej xalw~si to\n  
kra&batton o3puo o9  
paralutiko\j kate/keito.

v. 5. kai\ i0dw\_n o9 0Ihsou=j  
th\n pi/stin au0tw~n le/gei  
tw~| paralutikw~|, Te/knon,  
a0fi/entai sou ai9  
a(marti/ai.

v. 3. Vinieron, llevándole un parálitico  
cargado entre cuatro.

v. 4. Pero, no pudiendo acercársele por  
culpa de la multitud, destecharon el  
techo del sitio donde estaba; y por el  
boquete escarbado bajaron el camastro  
donde el parálitico yacía tendido.

v. 5. Viendo Jesús la fe de ellos,  
dice al parálitico: “Hijo, tus pecados te  
son perdonados”.

“dijo” (5b)... en presente histórico.

**2.2.2 Breve comentario a los aspectos generales del relato de curación.** La  
ilación de los acontecimientos narrados en Mc 2, 3-12, ha creado confusión y gran  
polémica entre los especialistas<sup>137</sup>. En esos diez versículos se plasman,  
simultáneamente, dos hechos del ministerio galileo de Jesús juzgados por la  
historia de las formas como inconexos entre sí: la curación de un parálitico y la  
polémica acerca del poder para perdonar los pecados<sup>138</sup>. En lo que sigue, se  
presentarán, en dos breves anotaciones, algunos aspectos generales del relato de  
curación *tal como éste se presenta al lector moderno de la Biblia*. Tales  
anotaciones harán las veces de introducción al comentario realizado sobre el texto  
griego marcano, versículo por versículo, que le sigue.

**Primera anotación.** Antes de tratar propiamente el relato, téngase en cuenta una  
aclaración preliminar: la mentalidad con la cual se observaban y entendían los  
diferentes fenómenos de la vida ordinaria, tales como la física de los astros

---

<sup>137</sup> Sumarios del problema se encuentran, entre otros, en : BULTMANN, Historia de la tradición  
sinóptica. Salamanca : Sígueme, 2000. p. 124 y 271; CEROKE, Art. Cit. p. 369-390; MEIER, Op.  
Cit. Vol. 2/2, p. 782-783; BROWN, FITZMYER, y MURPHY, Op. Cit. Vol. 3, § 42: 16.

<sup>138</sup> BULTMANN, Op. Cit. p. 76; ÍDEM, Teología del Nuevo Testamento. Salamanca : Sígueme,  
2001. p. 107; DIBELIUS, Op. Cit. p. 72-73.

(astrofísica) y su realidad como sistema (cosmología), así como las enfermedades corporales, era muy diferente a la mentalidad con la cual, en nuestro tiempo, se analiza y comprende dichos fenómenos. Esto se debe a que ambas obedecen a imaginarios colectivos, capacidades tecnológicas y realidades socio-culturales de diferente orden. En lo tocante a las curaciones<sup>139</sup>, hay necesidad de recalcar que los autores del NT son hombres de su época, quienes relatan hechos que les han sido transmitidos por tradiciones pre-evangélicas, en arreglo a sus facultades intelectivas, empleando el lenguaje, las categorías mentales y las maneras de su tiempo y no los conceptos, la terminología ni las categorías de las ciencias modernas.

Además, se hace evidente que ellos, con tales maneras de exponer sus narraciones, buscan conseguir efectos religiosos y edificantes en la vida espiritual de sus lectores. Por esto se debe precisar un poco más la terminología referente a las curaciones y comenzar a hablar de *curaciones milagrosas*. Por un lado, esto no quiere decir que el mundo secular no conociera casos de curaciones extraordinarias, esto es, divinas, ni tampoco pretende afirmar que el hombre antiguo desconociera las facultades y procedimientos físicos ordinarios por medio de las cuales curarse. Pero, en el caso de las primeras, era conocida la relación que existía entre religión y curación, que frecuentemente devino en la orgía de conjuros y rituales mágicos tan vilipendiados por los filósofos antiguos<sup>140</sup>; y esto, aún siendo la curación religiosa y la magia asuntos perfectamente diferenciados en la antigüedad<sup>141</sup>. Por otro lado, al distinguir claramente tales curaciones como *milagrosas*, se pretende resaltar las fuertes connotaciones teológicas que en tal apreciación de la realidad se esconden. Es decir, detrás de la afirmación “Dios cura” subyace una rica antropología y cosmología construida desde una idea de

---

<sup>139</sup> GIL, Luis. Las Curaciones del Nuevo Testamento. En : CFC, Vol. 8 (Madrid, 1998), p. 9-10; y MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 598-599 y 623-625.

<sup>140</sup> Específicamente, se hace referencia a la escuela epicúrea (por ejemplo, Epicuro, Lucrecio, Cicerón, Luciano), la cual despreciaba las curaciones milagrosas como creencias supersticiosas de los populares. Sobre las razones filosóficas para tal desprecio (esto es, cosmológicas y por su teoría sobre la *apatheia* de los dioses), cf. MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 644, nota al pie n. 1.

<sup>141</sup> GIL, Art. Cit. p. 19-20.

Dios como entidad rectora y vectora de la misma<sup>142</sup>. Y es precisamente éste punto, además de ser fuente de la moderna perplejidad ante relatos del cariz del relato marcano de la curación del paralítico y en general de todos los registros evangélicos de curaciones milagrosas obradas por Jesús, la clave que explica el *por qué* de la unidad entre el perdón de los pecados y la curación física de un hombre.

Ahora bien, en el caso del NT, así como en el resto de la Biblia, viendo la cuestión desde una mentalidad médico-religiosa, el causante de la enfermedad es un ente personal conocido como “Satán”; ya que, según la antigua concepción, las enfermedades están estrechamente conectadas con el pecado. Por ello, todas las enfermedades se interpretaban como efecto de un desorden espiritual interno y como castigo del pecado (cf. Jn 9, 2). Sin embargo, en los evangelios la enfermedad no siempre tiene carácter punitivo, como sí en el AT (cf. Ex 9, 8-9; Dn 4, 30-31). Antes bien, ellas son manifestaciones, signos del poder de Dios para salvar al hombre (cf. Jn 9, 3; 11, 4; 9, 3). Es importante notar que las curaciones milagrosas de Jesús, fuera del plano terapéutico, reúnen unas características de sociología religiosa que las distinguen de las curaciones de los dioses curadores paganos. Tales características pueden ser resumidas, básicamente, en dos aspectos: las curaciones de Jesús son *gratuitas* y así mismo las exige a sus

---

<sup>142</sup> BULTMANN, R. Teología del Nuevo Testamento. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 125-134. La clave, según se estima, consiste en precisar la filosofía subyacente. Con todo, no se cree conveniente recordar aquí los lineamientos filosóficos puntuales, conocidos por todos, como la interpretación dualista-platónica de la realidad del *kosmos*. Se considera más productivo rectificar un punto. Concretamente, en la naturaleza de la creencia bíblica que entiende las curaciones como obras portentosas (*qau=ma*) de Yahweh a favor del hombre se encierra una cosmología *dualista funcional*; es decir, si se entiende a Yahweh como el Señor absoluto del mundo y, por ende, todo lo que pasa en él como parte de su voluntad, y además, se comprende la voluntad divina como una intrínseca y eternamente buena, entonces el mal (y en él la enfermedad), según éste sistema filosófico, se entendería como un despropósito de proporciones ontológicas. Por ello, en un *grado funcional*, la teoría dualista acondicionada dentro del monoteísmo bíblico presenta una alternativa de interpretación: Satán, y no Yahweh, es el causante del mal. Por ello, la enfermedad, la idolatría y el ateísmo son colaterales, y por lo mismo, la curación física y la salvación son realidades teológicas sinónimas. Esto último se hace especialmente notable en la narración de la hemorroisa donde, en la versión mateana, la mujer al acercarse a Jesús para ser curada, exclama: “con que toqué solamente su manto, *cobraré salud* (*swqh/somai*, literalmente: [me] *salvaré*)”.

discípulos (cf. Mt 10, 8), y son *inmediatas y directas*, y no realizadas al transcurrir de largas sesiones, ni mediadas por sueños ni sustancias mágicas<sup>143</sup>.

**Segunda anotación.** Pasando ya a los aspectos formales del relato, se puede decir que la curación del paralítico es confirmada con las palabras y la acción descritas en el v. 12. Es de notar que, durante toda la narración, no se emplee el vocabulario de uso en la época para indicar el tratamiento medicinal (*qerapei/a*)<sup>144</sup>. La única expresión con la cual Marcos señala la enfermedad de la que trata el relato de curación es el uso del sustantivo *paralutiko/j* (cf. el v. 3, donde aparece en acusativo).

En el relato de curación (vv. 3-4. 10b. 12), que se entiende perfectamente sin la inclusión de los vv. 5-10a, se tienen todos los elementos típicos de todo relato de curación<sup>145</sup>: se narra el encuentro entre el peticionario y Jesús (vv. 3-4), se señalan los motivos de la fe en Jesús (v. 4; en éste caso, la fe, proveniente de aquellos que acompañan al paralítico, consiste en la *confianza* en el obrar curativo de Jesús), se indica la curación que se realiza a través de la palabra de Jesús (v. 12a) y se indica la constatación que el milagro ha sido efectivo (v. 21b). Es debido a esta precisa descripción y encuadernación de lo que debe ser un relato de curación por lo cual se ha pensado que el relato de controversia, introducido en los vv. 5-10a, pertenece a una tradición que se desarrolló y transmitió aislada de aquella en la cual se transmitió el milagro de la curación del paralítico.

---

<sup>143</sup> GIL, Art. Cit. Podrían ser excepciones las curaciones marcanas, plagadas de elementos mágicos, tales como saliva (Mc 7, 33), energías (cf. Mc 5, 30) y palabras mágicas (cf. Mc 5, 41; 7, 34).

<sup>144</sup> La expresión *qerapei/h*, presente en los tratados médicos convencionales incluso desde Homero (con la forma *qeraphi/h* —ático *qerapei/a*—) es empleada, en todo el NT, en sentido genérico, como tratamiento medicinal en Mc 1, 34; Mt 4, 24; 12, 15. El NT hace uso abundante de otros dos verbos para expresar la acción de curar: *i0a~sqai* (Lc 9, 2) e *ilama* (1Cor 12, 9. 29. 30). Sobre esto, cf. GIL, Art. Cit., p. 14; y también LABIANO HUNDAIN, J. M. Aspectos fonéticos y morfológicos de dos tratados del *Corpus Hippocraticum*. En : CFC, Vol. 12 (Madrid, 2002), p. 19

<sup>145</sup> Sobre las características concretas y una clasificación de tales narraciones, cf. MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 781-839.

La moderna comprensión de los relatos de curación es tan rígida en sus formas que no permite la introducción de motivos polémicos o discursivos y, así, cuando los encuentra en un relato de curación, como Mc 2, 1-12, los entiende como un *desarrollo* o un *crecimiento teológico* de la tradición, pero sin argumentos convincentes para sustentar dicho crecimiento. De aquí la amplitud de las opiniones de los especialistas de la historia de las formas al respecto (por ejemplo, las teorías de Bultmann, Dibelius, Taylor y Ceroke). También se estima que la unión de ambas tradiciones es secundaria, aunque no halla claridad en si pertenece a un estrato pre-marcano, y en este caso a cuál estrato, o se deba a la redacción del mismo Marcos. No obstante todo lo que se pueda inferir desde una aproximación formal, el v. 5 sirve como introducción al relato de disputa y, a la vez, sirve de puente entre éste relato y el de curación, pues introduce el tema de la fe en Jesús, un elemento claramente perteneciente a los relatos de curación. Este versículo, tal como aparece ante los ojos del lector moderno, es totalmente orgánico dentro de la perícopa. En él se resalta el obrar divino a través de la conjugación en voz pasiva del verbo *a) fairew* (perdonar), voz que se debe traducir como: “(tus pecados) te *son perdonados* (por Dios)”. Este elemento es fundamental pues establece los antecedentes de la afirmación teológica que se presenta en el versículo 10: que el Hijo del hombre tiene *poder* (*e0cousi/a*) para perdonar los pecados. Así, el v. 5 está afirmando qué tipo de poder es el del Hijo del hombre: un poder divino.

**2.2.3 Comentario. Vv. 3-5.** La información proporcionada por Marcos en este versículo es omitida por Mateo. Por ello, en Mt 9,1-2 se pierde la verdadera profundidad y la justificación de las palabras y los actos de Jesús. Nótese:

“Le trajeron un parálítico tendido en una camilla. Al ver Jesús la fe que tenían...”  
(Mt 9, 2).

“Le trajeron un parálítico cargado entre cuatro. Pero, no pudiendo acercársele por culpa de la multitud, destecharon el techo del sitio donde estaba; y por el boquete escarbado bajaron el camastro

donde el paralítico yacía tendido. *Vio* Jesús la fe de ellos” (Mc 2, 3-5).

Evidentemente, en Marcos tiene mucha más profundidad el verbo “ver” que en Mateo. Al ser más descriptivo Marcos en su relato, permite al lector conectarse con los hilos psicológicos del personaje, dejando experimentar al lector el asombro y la admiración que le arrebatan a Jesús las maniobras de quienes traen al paralítico<sup>146</sup>.

**V. 3. Vinieron, llevándole a un paralítico...** *kai\ elrxontai fe/rontej pro\j au0to\n paralutiko\n...* Éste orden para la frase introductoria del v. 3 está bien atestiguado (P<sup>88</sup>, B, S, L, 33, 892, las versiones coptas *sahídica* y *bohaírca*). Otro orden, que aparece en los Mss C (primera mano) y en los minúsculos 579 (del siglo XIII), 1342 (del siglo XIII) es: *pro\j au0to\n fe/rontej paralutiko\n*. O’Callaghan equipara esta última lectura con la que se ha escogido para el texto que esta investigación presenta<sup>147</sup>. El orden de las palabras en la frase, que en griego, por lo general, no tiene mayor significancia, en ésta sí reviste de algún valor. Como se argumentará a continuación, el relato de curación propiamente (es decir, los vv. 3-4 más los vv. 10b. 12) posee rastros semíticos no sólo en palabras concretas sino también en su construcción morfológica. Siguiendo la metodología usual empleada para el rastreo de trasfondo semítico de los evangelios, se puede sospechar que: (1) por el orden de las palabras en la oración y (2) por el inusual uso de dos verbos consecutivos, se tiene en el v.3 un ejemplo de semitismo.

**Primero. Ordenación de las palabras.** Jeremias indica que una oración en la cual va en primer término el verbo y luego el predicado nominal, corresponde a un

---

<sup>146</sup> También KAPKIN, Op. Cit. p. 90, considera que los detalles descritos por Marcos en los vv. 3ss proveen de profundidad y de verosimilitud narrativa la escena marcana. Además, Kapkin también cree que dichos detalles son originales, no redaccionales.

<sup>147</sup> BOVER y O’CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc.*

gusto estilístico propiamente semita<sup>148</sup>. Niccacci en su artículo, señaló que, así como en el texto hebreo del AT, tanto en el texto griego de LXX como en el NT se presenta que el primer lugar de la oración es la preferida para situar el predicado<sup>149</sup>. Así, pues, se puede consentir en señalar que la forma más elemental de semitismos en el NT la constituyen las construcciones griegas que ejemplifican tal estilo.

**Segundo. Uso de los verbos *e1rxomai* y *fe/rontej*.** Frédéric Manns<sup>150</sup>, aún reconociendo el grado de dificultad que conlleva una hipótesis de trasfondo semita claro y exacto<sup>151</sup>, sugiere la comparación de las versiones sinópticas que, junto con la retrotraducción del texto griego al hebreo, proporciona un buen método de análisis<sup>152</sup>. Efectuando tal comparación se encuentra que tanto Mateo (9, 2) como Lucas (5, 18) corrigen el griego imperfecto de Marcos. Ellos usan los verbos que encontraron en Marcos, aunque no coinciden concretamente en cual, y modifican el inicio del versículo coincidiendo en ello.

---

<sup>148</sup> JEREMIAS, Op. Cit. p. 27. Jeremias cita a NORDEN, E. *Agnostos Theos*. Leipzig-Berlín. 1913. p. 365, para afirmar que “el semitismo más cierto que había en el Nuevo testamento era, además de hacer que el verbo fuera en primer lugar, el paralelismo de las sentencias”. Para un largo listado de rastros seguros de semitismos en el evangelio de Marcos, cf. MANNS, Frédéric. *Le Milieu Sémitique de L'évangile de Marc*. En : SBFLA, Vol. 48 (Jerusalén, 1998), p. 125-26, nota de pie n. 3. Por ejemplo, este autor señala que “las redundancias que unen a un verbo un complemento que deriva de la misma raíz (Mc 7, 13; 12, 23; 13, 19; 10, 38) y las conjugaciones perifrásticas (2, 6; 2, 18; 9, 4; 10, 32; 14, 4; 14, 54; 15, 43) hace sospechar la influencia de una tradición oral aramea”.

<sup>149</sup> NICCACCI, A. *Marked Syntactical Structures in Biblical Greek in Comparison with Biblical Hebrew*. En : SBFLA, Vol. 43 (Jerusalén, 1993), p. 19-24. Expresamente él señala (p. 19s): “El hecho que los LXX muestre unas estructuras sintácticas muy parecidas a aquellas del TM sugiere que en el griego de los LXX... el primer lugar en la oración es el lugar favorito para el predicado. El problema surge, entonces, tanto cuanto esta situación es también aplicable al griego clásico, o sólo los LXX son un lenguaje de traducción fuertemente influenciado por el hebreo”.

<sup>150</sup> MANNS, Art. Cit. p. 125-126. Este autor afirma: “definir los semitismos del evangelio (de Marcos) no es una labor sencilla. Además de considerar el problema bajo su aspecto general, quisiéramos subrayar las asonancias, aún aquellos juegos de palabras que están subyacentes al texto cuando se le retro-traduce en hebreo”.

<sup>151</sup> Así también GRELOT, Pierre. Artículo: *Sémitismes*. En: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (L. Pirot ed.). Paris : Letouzey & Ane, 1928. Vol. 12, p. 333-424. Cf., también, ZERWICK, Op. Cit. § 494; y AGUIRRE MONASTERIO y CARMONA RODRÍGUEZ, Op. Cit. p. 106 (cf. la bibliografía allí dada).

<sup>152</sup> MANNS, Art. Cit. p. 126.

**Mc 2, 3:** *kai\ elrxontai fe/rontej...*  
**Mt 9, 2:** *kai\ i0dou\_ prose/feron...*  
**Lc 5, 18:** *kai\ i0dou\_ a!ndrej fe/rontej...*

Tal corrección se centra, concretamente, en suprimir el verbo *elrxomai* y acomodar estilísticamente el verbo *fe/rontej* a su narración. Si se añade que la expresión marcana es probablemente un semitismo<sup>153</sup>, se podría pensar que tras el relato de Marcos se tiene una tradición aramea en la cual se narraba cómo un paralítico fue curado por Jesús, mientras éste se hallaba predicando en su casa.

**... un paralítico...** Mateo sigue a Marcos al denominar como un *paralutiko\n* al enfermo. Lucas, por su parte, prefiere emplear un término médico, el más común<sup>154</sup>, para tal enfermedad: *paralelume/noj* (verbo que, sin sustantivar, significa: “estar débil, sin fuerzas”)<sup>155</sup>. Sea cual fuere el sustantivo escogido, la enfermedad sufrida por la persona así denominada es la misma: parálisis. Según la moderna acepción del término, la parálisis es la “privación o disminución grande de la sensibilidad o del movimiento voluntario”<sup>156</sup>. Las causas principales de la parálisis son los trastornos circulatorios cerebrales o las infecciones causadas por un virus. La parte afectada puede ser un nervio, un miembro (*monoplejía*), los dos miembros inferiores (*paraplejía*) o una mitad lateral del cuerpo (*hemiplejía*); a veces afecta a todo el cuerpo (parálisis general)<sup>157</sup>.

**...cargado entre cuatro.** *Tessa&rwn* es un dato proporcionado únicamente por Marcos. Ni Mateo ni Lucas indican la cantidad concreta de personas que transportan al paralítico pues usan formas plurales muy generales para referirse a

---

<sup>153</sup> *Ibíd.* p. 129.

<sup>154</sup> cf. BROWN, FITZMYER y MURPHY, *Op. Cit.* Vol. 3, § 44: 60.

<sup>155</sup> Voz: PARALUOMAI. En : *Vocabulario Griego del Nuevo Testamento*. Salamanca : Sígueme, 1998.

<sup>156</sup> Voz: Parálisis. En : *Pequeño Larousse*. Buenos Aires-Marsella-Nápoles-México : Larousse. 1964. El *diccionario de la Real Academia*, por su parte, también entiende por parálisis la “privación o disminución del movimiento de una o varias partes del cuerpo”.

<sup>157</sup> *Ibíd.*

ellos; aunque Lucas es un poco más específico: los indica, directamente, como pertenecientes al género masculino (cf. 5, 18: *a!ndrej*).

**V. 4. pero...** *Kai* \ adversativo. Tal connotación de esta partícula es justificada, pues con ella se introduce, de forma negativa, el porqué de la acción descrita en el v. 4b. De cualquier forma, tal partícula conectiva, así como su homóloga hebrea, es difícil de traducir. Ella, sintácticamente, funciona simplemente como un conector ilativo entre dos frases, la forma de conexión (esto es, el sentido de tal ilación) debe ser deducida del contexto<sup>158</sup>.

**... no pudiendo...** Según Manns<sup>159</sup> *mh* \ *duna&menoi*, así como el lucano *eu9ro/ntej*, son la traducción del arameo; el cual significa, a la vez, “poder (entrar)” —así el *duna&menoi* marcano— y “hallar (por donde entrar)” —así el *eu9ro/ntej* lucano—.

**acercársele...** *Prosene/gkai* puede ser traducido como “avanzar hacia”. Se ha preferido la lectura, atestiguada por el *Sinaiticus*, *proseggi/sai* (del verbo *proseggi/zw*, “acercarse, aproximarse”) en vez de *prosene/gkai* (del verbo *prosea&w*, “dejar avanzar”), aunque ésta última también aparezca en el texto de *Sinaiticus*, porque su lectura es menos ruda<sup>160</sup>; incluso, a pesar de los testigos en su contra ( ), B, L, Q).

**... por culpa.** *Dia\_* + acusativo se lee como “a causa de, por culpa de, por”. En el pasaje paralelo de 3, 20 también se dice que Jesús y sus discípulos no podían comer *a causa* de la gran multitud que había concurrido a su casa (sobre este paralelismo véase lo dicho en el comentario al v. 2).

---

<sup>158</sup> Cf. STEINER, R. C. Does The Biblical Hebrew Conjunction -w Have Many Meanings, One Meaning, Or Not Meaning At All? *En* : JBL, Vol. 119 (Boston, 2000), p. 249-267.

<sup>159</sup> MANNNS, Art. Cit. p. 126. Él afirma que “el verbo hebreo  $\mu\sigma[\eta]$  posee igualmente ese doble sentido en el original (cf. Dt 19, 5; 1Sam 31, 1-3; Is 10, 9)”.

<sup>160</sup> Cf. ALAND, Op. Cit. *Ad loc*; BOVER y O’CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc*.

**2, 2:** *kai\ sune/xqhsan polloi\, w#ste mhke/ti xwrei=n mhde\  
 ta\_ pro\j th\n qu/ran*  
**2, 4:** *kai\ mh\ duna&menoi prosene/gkai au0tw~| dia\_ to\_n  
 o!xlon...*  
**3, 20:** *kai\ sune/rxetai pa&lin o9 o!xloj w#ste mh\ du/nasqai  
 au0tou\j mhde\ a!rton fagei=n*

En los tres pasajes la multitud (*polloi\, o!xloj*) impide la acción, sea ésta: tener espacio disponible (*xwrei=n*) dentro de la casa (2, 2), tener la posibilidad de acceder (*duna&menoi prosene/gkai*) a él (2, 4) o tener la posibilidad de alimentarse (*du/nasqai... a!rton fagei=n*), (3, 20).

... **destecharon el techo.** La expresión *a)peste/gasan th\n ste/ghn* es un vulgarismo<sup>161</sup>. Es común que los traductores y editores modernos de la Biblia señalen que “las casas, muchas veces de una sola planta, solían tener una escalera exterior para subir al terrado, construido generalmente con ramaje y tierra”<sup>162</sup>. Especialistas como Meier señalan que tales detalles, si se entienden como indicadores de verosimilitud, pueden ofrecer la sensación de probabilidad al relato<sup>163</sup>. Pero, si con tal tipo de comentarios se pretende re-crear un ambiente de *historicidad* para el relato, se estará cometiendo un error mayúsculo pues se olvida que Marcos (amén de Mateo y Lucas) es capaz de presentar detalles vívidos en sus narraciones, para así crear un ambiente de verosimilitud.

No está de más señalar que algunos especialistas ven en éste detalle una estratagema para evitar que el demonio causante de la enfermedad conozca la

---

<sup>161</sup> También KAPKIN, Op. Cit. p. 91 se percata de esto cuando considera que esta expresión es “ciertamente pesada”.

<sup>162</sup> DE AUSEJO, Serafín. La Biblia. Barcelona : Herder, 1976. *Ad loc.* También MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2. p. 783, afirma que “era habitual” construir los techos en Galilea con barro y paja mezclados. También KAPKIN, Op. Cit. p. 91, señala que “los techos de las casas de Palestina (¿sólo Galilea, o también Judea?) eran generalmente planos; sobre vigas de madera se tapaban los espacios abiertos con palos, ramas de palma... luego se sobreponía una superficie de tierra pisada, lodo, greda, hasta conformar un techo que pudiera resistir las escasas lluvias corrientes en la región”.

<sup>163</sup> MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 783.

entrada de la casa y así, una vez expulsado, no encuentre el modo de volver a ella<sup>164</sup>. Pero tales suposiciones rebasan los límites de lo probable, ya que nada en el texto justifica el hablar de exorcismo. Así, tales suposiciones, que caen en lo delirante, tratan de explicar lo reforzado del dato desde otros ya forzados (cf. vv. 2. 4a). Una explicación más ajustada a la realidad del apocado texto debe señalar el porqué la tradición pre-marcana olvidó o suprimió el motivo por el cual se abrió el boquete en el techado y luego se inventó, en su lugar, otra causa (por ejemplo, el enorme gentío que cerraba el paso en la puerta). En todo caso, el motivo de la curación es suficientemente probable como para justificar, dentro de la lógica de la narrativa, la perforación realizada en el techo.

**... boquete escarbado...** Aquí se traduce como “boquete escarbado” la expresión *e0coru/cantej* (del verbo *e0coru&ssw*, “excavar, arrancar”). Ella denota la acción de “arrancar por pedazos algo”. Así, cuando se habla de “boquete escarbado” se hace referencia a la imagen mental de un orificio hecho a pedazos, destrozando el techo como mejor y más rápido se pueda.

**... bajaron...** La expresión tiene la connotación de “ser arrojado, ser tirado” (verbo *xala&w*, “bajar, tirar”), probablemente señalando que en la acción hubo algo de violencia. Sin embargo, esto es sólo una probabilidad de menor grado, pues el texto al igual que no dice que hubo “suavidad”, tampoco indica explícitamente que hubo violencia en el descenso, y ya es algo muy sospechoso tratar de crear plausibilidad (menos probabilidad) con tan poco a favor como el uso de un único verbo que da ciertos tintes<sup>165</sup>. En Lc 5, 18 se remplace el verbo marcano por *ei0senegkei=n*, aoristo del verbo *ei0sfe/rw* (“llevar hacia dentro de, introducir

---

<sup>164</sup> Por ejemplo, JAHNOW, Hedwig. Das Abdecken des Daches (Mk 2, 4/Lk 5, 19). *En* : ZNW, Vol. 24 (Berlín, 1925), p. 155-158; BÖCHER, Otto. Christus Exorcista. Dämonismus und taufe in Neuen Testament. Stuttgart : Kohlhammer, 1972. p. 72. Citados en : MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 840, nota al pie, n. 7.

<sup>165</sup> ROBERTSON, Op. Cit. Vol. 1, p. 278. Este autor señala que “el verbo (*xala&w*) significa descender de un lugar más alto, como de una barca. Es probable que los cuatro hombres ataran una cuerda a cada esquina de la camilla”. Con esto, Robertson parece indicar, sutilmente, cierta *suavidad* en el descenso del parálítico.

en”)<sup>166</sup>. Como se ve, tampoco Lucas lee la coloración de la expresión copulativa marcana como si ella quisiera dar a entender una acción violenta. Por su parte, Mateo no registra el hecho.

... **el camastro...** *Kra&batton*, otro vulgarismo marcano y un punto de *contacto* entre esta historia y aquella de Jn 5, 1-15. Meier<sup>167</sup> ha señalado, así también Brown<sup>168</sup>, que son más resaltantes las diferencias que las semejanzas verbales entre los relatos de Mc 2,1-12 y Jn 5,1-15<sup>169</sup>. Meier también ha señalado que lo atípico del relato original (esto es, cuatro hombres que hacen un orificio al tejado, las palabras sobre el perdón de los pecados) fue la razón por la cual *probablemente* tal historia quedó grabada en la memoria colectiva<sup>170</sup>. Tanto Mateo como Lucas corrigen, coincidiendo en ello, el lenguaje de Marcos en este punto. Ellos prefieren emplear la palabra *kli/nhj* (“lecho, camilla”) para referirse al artefacto donde es transportado el paralítico.

**V. 5a.** Para muchos críticos este versículo empalmaba, originalmente, con los vv. 11-12. Por ejemplo:

---

<sup>166</sup> FITZMYER, Joseph A. And Lead Us Not into Temptation. *En* : *Biblica*, Vol. 84 (Roma, 2003), p. 259, señala que el verbo lucano da la sensación de causarle a alguien el entrar en un evento o una condición como si fuese un lugar. El verbo *ei0sfe/rw* es un verbo compuesto: *ei0j* + *fe/rw* (“llevar, conducir hacia, dirigir a”). No obstante, Fitzmyer en su *evangelio según Lucas* (Vol. 2, p. 518) no hace ningún comentario al respecto; salvo que traduce la frase copulativa griega como “trataban de *introducirla*” (La traducción del original inglés es de Dionisio Mínguez).

<sup>167</sup> MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 783-785.

<sup>168</sup> BROWN, El evangelio según Juan. Madrid : Cristiandad, 1999. Vol. 1, p. 460-462. Este autor señala: “aparte del hecho básico de que el enfermo es un individuo que no puede caminar y que Jesús le manda ponerse en pie, tomar su camilla (una orden que no sorprende, tratándose de un paralítico al que se le devuelve la salud), los dos relatos son muy diferentes: en cuanto al escenario: Cafarnaúm y Jerusalén; en cuanto a los detalles locales: un hombre llevado por sus amigos a la casa, al que hacen descender por el techo, y un individuo que yace junto a un estanque; en cuanto al motivo de mayor interés: un milagro ilustrativo de los poderes de Jesús para sanar del pecado y una curación en que se hace una referencia incidental al pecado”.

<sup>169</sup> Sobre éste y otros paralelos con la escena joánica, cf. el comentario al v. 9.

<sup>170</sup> MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 783.

(v. 5a) Y Jesús, viendo su fe, dice al parálítico: (v. 11) “Os digo, levántate, toma tu camilla, y ve a vuestra casa”. (v. 12) E, inmediatamente, se incorporó y, tomando su camilla, salió caminando a la vista de todos, de suerte que todos estaban asombrados y glorificaban a Dios diciendo: “nunca vimos algo así”<sup>171</sup>.

Esta reconstrucción da cuenta de la dificultad creada en el v. 10, al cambiarse, abruptamente, de sujeto: de “para que sepáis” (segunda persona del plural) se pasa a “dice al parálítico” (tercera persona del singular).

**Vió Jesús...** *Kai \ i0dw\_n*. Esta lectura está bien atestiguada por los Mss más antiguos de Marcos (B, C); entre ellos, la lectura más primitiva la ofrece un papiro de la colección Chester Beatty de principios del siglo III (P<sup>88</sup>); pero existen otros Mss (L, 33, 892, 1342) que, sin ser tan antiguos (esto es, de los siglos VIII hasta el XIII), ofrecen éste orden. O’Callaghan, en su aparato crítico<sup>172</sup>, indica la lectura *i0dw\_n de\*, aunque con escaso testimonio textual.

**V. 5b.** En opinión de Bultmann, desde aquí comienza la intrusión del motivo secundario del relato de disputa basado sobre la autoridad de Jesús para perdonar los pecados<sup>173</sup>. Según Bultmann, desde aquí se cambia el tema principal del relato de curación, es decir, la fe asombrosa del parálítico y sus ayudantes, hacia el tema que dominará el resto de la perícopa: la disputa acerca de la autoridad de Jesús para perdonar los pecados. No obstante, y en vista a que el uso de la pasiva en este versículo señala, claramente, que es Dios quien perdona los pecados, se debe considerar que el relato de disputa comienza en el v. 6, donde los escribas interpretan esta pasiva en sentido activo: es Jesús quien se

---

<sup>171</sup> Esta es la reconstrucción propuesta por TAYLOR, Vincent. *The Gospel According to St. Mark*. London, 1955. Citado en : CEROKE, Art. Cit. p. 373.

<sup>172</sup> BOVER y O’CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc*.

<sup>173</sup> BULTMANN, R. *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca : Sígueme, 2000. p. 75.

está autorizando a sí mismo para perdonar los pecados<sup>174</sup>. Sólo desde esta perspectiva toma sentido la pregunta retórica (en realidad, un reproche) que los escribas lanzan en su interior a Jesús: “quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios” (v. 7).

**... Hijo, tus pecados te son perdonados.** El verbo *a) faire/w* (“quitar, cortar”) está en pasiva (*a) fi/entai*) aquí y en 2, 9. Jeremias señala que la pasiva divina es también una característica de la *ipsissima verba Jesu* y que “Jesús, al utilizar frecuentemente la voz pasiva como una circunlocución para describir la actuación divina, estaba siguiendo el estilo de la *apocalíptica*”<sup>175</sup>, pero, agrega, no con las restricciones que la apocalíptica impone, en tensión exclusiva hacia el futuro, sino también contando con el presente como campo de acción.

Ahora bien, concluido el análisis exegético de los primeros cinco versículos de la perícopa y antes de llegar a sacar conclusiones globales del análisis exegético, es menester seguir estudiando el resto del texto, es decir, los vv. 6-12, con el fin de poder colegir una idea clara de la intencionalidad del evangelista Marcos. Hasta ahora se ha observado, claramente, que la narración se ciñe al modelo literario corriente de los relatos sobre curaciones y, en general, sobre milagros de Jesús<sup>176</sup>. En el siguiente capítulo se estudiará la continuación de la perícopa que,

---

<sup>174</sup> KAPKIN, Op. Cit. p. 90. También Kapkin considera que el uso de la voz pasiva en el v. 5 es indicio de que el relato de curación (vv. 3-5- 11-12) no es parte original del relato de controversia (vv. 6-10)

<sup>175</sup> JEREMIAS, Op. Cit. p. 23-26.

<sup>176</sup> MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 638-640. En Mc 2, 1-5 tenemos todos los elementos típicos que conforman el modelo literario de los relatos de curación: (1) el peticionario (enfermo) se acerca a Jesús; (2) emite su petición de curación, mostrando su fe en la autoridad de Jesús; (3) Jesús le cura simplemente con su palabra o con un gesto, o ambos; (4) el peticionario confirma la curación; (5) la multitud o los testigos, confirman la efectividad de la curación y muestran su asombro. Se debe notar que en Mc 2, 1-5 el tercer elemento típico del modelo literario (la curación) es cambiada por el tema que se introduce desde los vv. 6-10, así, la curación queda postergada hasta el v. 11. También son postergados los elementos cuarto y quinto (la confirmación de la curación por parte del peticionario y de la multitud, y el asombro de esta última). Por esto, se tiene que el relato de curación y los elementos que le componen como unidad literaria, se ve desplazado, ensanchado, por la introducción del tema del relato de disputa: la autoridad de Jesús para perdonar los pecados. Este elemento aparece dentro del relato de curación tan pronto como el mismo relato pide la narración de la curación factual; así, la curación sirve como elemento literario que introduce el relato de disputa.

allí, toma otros matices: aquellos que proporciona el modelo literario de los diálogos sobre disputas. Este modelo prácticamente obliga al lector a entender el texto desde otro ángulo. Por esto, se ha dividido el estudio de la perícopa en dos partes. En el siguiente capítulo se analizará el relato de disputa, pero sin decir, por esto, nada en contra de la conexión teológica y narrativa de los dos relatos.

### **3. EXÉGESIS DE LA PERÍCOPA (segunda parte): EL RELATO DE CONTROVERSIA Y CONCLUSIÓN DE LA CURACIÓN (2, 6-12)**

#### **3.1 DISPUTA SOBRE LA AUTORIDAD DE JESÚS (vv. 6-10)**

Se ha visto que los vv. 3-5 contienen una tradición primaria. Ellos, además, han sido el eje del tema principal de la perícopa: la fe incondicional en Jesús y la curación por dicha fe de un parálítico. Desde el v. 6 y hasta el v. 10 se tiene una tradición secundaria: la controversia sobre la autoridad de Jesús para perdonar los pecados. El motivo de esta intromisión lo presenta el final del v. 5: Jesús no dice, como se esperaba, “levántate, toma tu camilla y camina”, sino: “hijo, tus pecados te son perdonados”. Este extraño cambio permite al evangelista, o a su tradición introducir súbitamente nuevos personajes: los escribas. Se obtiene, ya no un relato de curación, sino uno de confrontación: Jesús y su autoridad enfrentado con los escribas (expertos en la Ley), es decir, contra la Ley<sup>177</sup>.

##### **3.1.1 Los enemigos de Jesús se oponen y presentan su argumento (vv. 6-7).**

En estos versículos se presenta, a manera de interrogación crítica, la confrontación que tuvo Jesús con el Judaísmo de su época, la cual dirigió sus

---

<sup>177</sup> GNILKA, Op. Cit. Vol. 1, p. 116-117. La autoridad de la Ley para interpretar correctamente la voluntad divina y, así, ofrecerle al hombre un modelo ético a seguir se basa en el argumento de la unicidad de Dios: porque Él es uno y su Absoluta voluntad viene a ser expresada en la Ley, esta tiene cierto poder, incluso para restituir al hombre de su estado de pecado. Ya Pablo lo hacía notar cuando, hacia el año 64 y escribiendo para los romanos, afirmaba que la Ley no salva: ella sólo da conocimiento del pecado (cf. Rom 3, 20). Así, en Mc 2, 6-10 se ve la confrontación entre la autoridad de Jesús para interpretar la voluntad de Dios y ser canal de conducción de su actuación salvífica, y la autoridad de la Ley como intérprete y mediadora de la voluntad salvífica divina.

pasos al Gólgota: la pregunta por la relación entre Jesús y la Ley como magnitudes autoritarias.

### 3.1.2 Texto griego y versión castellana.

**v.6.** *h|san de/ tinej tw~n  
grammate/wn e0kei= kaqh/menoi  
kai\ dialogizo/menoi e0n  
tai=j kardi/aij au0tw~n,*

**v.7.** *Ti/ au[toj ou3twj lalei=;  
blasfhmei=:  
ti/j du/natai a0fie/nai  
a0marti/aj ei0 mh\ ei|j o9  
qeo/j;*

**v. 6.** *Pero estaban sentados allí  
algunos escribas, reflexionando  
en sus corazones:*

**v. 7.** *“¿Cómo puede hablar éste así?  
Blasfema”, “¿Quién puede perdonar  
pecados, sino Dios solo?”*

**3.1.3 Comentario. V. 6.** Este versículo, en el que se presenta el escenario del relato de disputa, sirve de introducción (así como los vv. 1-2 del relato de curación). El v. 6 parece chocar con la presentación del relato de curación: si en el v. 2 se dijo que la casa donde se encontraba Jesús estaba completamente llena de personas, hasta el punto de no encontrarse espacio ni en la puerta, aquí en el v. 6 se hallan en el interior de la casa *algunos* escribas (su número no es especificado) *sentados*, viendo la curación. Si no había espacio disponible en la casa, ¿cómo es posible encontrar escribas sentados en ella? ¿Se percató de esta contradicción Marcos al momento de recibir el relato de 2, 1-12 o fue él mismo quien unió ambos relatos? Parece que fue el mismo Marcos quien los unió redaccionalmente (vv. 1-5. 11-12 y los vv. 6-10). Pero no hay argumentos definitivos para afirmar, sin dudas, que fue Marcos quien unió ambos relatos en la perícopa<sup>178</sup>.

---

<sup>178</sup> KAPKIN, Op. Cit. p. 89-90, piensa, no sin razón, que Marcos no pudo elaborar la redacción unificadora entre los relatos de curación y el de controversia. Su argumento consiste en apelar al cuidado y fidelidad que Marcos muestra al tratar con materiales de la tradición. Este argumento es consistente. Sin embargo, como sobre la tradición pre-marcana se conoce tan poco, resulta temerario emitir algún juicio de valor certero sobre los hábitos redaccionales del evangelista.

... **cavilando...** El verbo *dialogi/zomai* (“reflexionar, considerar”) indica la actividad por medio de la cual los escribas realizan un juicio. Con este verbo se abre el telón que presenta la vivencia interna de los escribas, pues en el texto se observa cómo los escribas se reúnen en su interior y dialogan los unos con los otros en un espacio *mental* (el texto no dice que hablen entre sí, pero sí que llegan a una reflexión en consenso, precisamente el texto del v. 7)<sup>179</sup>. La reflexión que hacen los escribas es teológicamente correcta: “Sólo Dios *puede* quitar los pecados”, pero se equivocan con Jesús: él actúa como enviado de Dios, como el último emisario que aparece en el drama apocalíptico<sup>180</sup>.

**V. 7a.** En la primera frase de este versículo se expresa el motivo por el cual Jesús es perseguido en su ministerio. En él, se observa un reproche: es una pregunta retórica, no presenta una inquietud real, sólo una sentencia que dibuja una reflexión prejuiciada: Jesús no es Dios, por ende, él no puede (no tiene la autoridad de) perdonar los pecados, por tanto, él está blasfemando. En todo el NT la expresión “blasfemia” aparece diez y nueve veces; en los cuatro evangelios nueve veces en total y en Marcos cuatro veces<sup>181</sup>. Es interesante observar que de estas cuatro veces, sólo en Mc 14, 64 la expresión es usada en un mismo contexto y con un sentido similar: en un proceso de enjuiciamiento y con el sentido de afirmación condenatoria (la diferencia entre Mc 2, 7 y 14, 64 está en la formulación: una es una pregunta retórica, la otra es una afirmación). No es absurdo decir que en esta frase se encuentra condensado el argumento con el

---

<sup>179</sup> Nótese, más adelante, en el v. 8a (*e0n e9autoi=j*, “entre sí”), la reunión que bien se parece a aquella que nos describe Sab 2, 1-20 (esp. Sab 2, 1a, de naturaleza retórica, en el cual el autor nos propone la reflexión equivocada de los que se oponen al justo). Así mismo, aquí en Mc 2, 7 los escribas “reflexionan” equivocadamente. Jesús no dice que él, por sí mismo, quite los pecados; antes bien, empleando la pasiva (“tus pecados *te son perdonados* —por Dios—”), Jesús establece la fuente de la cual brota el perdón (“si expulso demonios es por el dedo de Dios”).

<sup>180</sup> GNILKA, Op. Cit. Vol. 1, p. 117, tiene razón cuando afirma que el motivo del conocimiento profundo del corazón humano por parte de Jesús es un elemento cristológico de gran importancia.

<sup>181</sup> Estas son las estadísticas, Mt: tres veces (12, 31; 15, 19; 26, 65); Mc: cuatro veces (2, 7; 3, 28; 7, 22; 14, 64); Lc: una vez (5, 21); Jn: una vez (10, 33); Ef: una vez (4, 31); Col: una vez (3, 8); Jud: una vez (v. 9); Ap: cinco veces (2, 9; 13, 1. 5. 6; 17, 3). Sobre estas estadísticas, cf. PARKER, J. G. (Redactor). *Léxico-concordancia del Nuevo Testamento. En griego y español.* El Paso, Texas : Mundo Hispano, 1982. p. 195-196.

cual Jesús es llevado a la cruz: la blasfemia, es decir, otorgase la autoridad divina. Sobre esto se puede apelar a dos textos bíblicos e incluso a un argumento jurídico. En Mc 14, 64 el Sumo sacerdote reacciona ante la respuesta afirmativa de Jesús a la pregunta formulada en el v. 61: “eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito”; su respuesta se constituye, ante los ojos del Sumo sacerdote, en blasfemia<sup>182</sup>. Obviamente, tal blasfemia no consiste ni en ultrajar el nombre divino (cf. Lv 24, 10-23), ni pronunciar su Santo nombre en vano, ni que pretendiera ser el Mesías. Según Edward Mally, la acusación se debe buscar “en las implicaciones de la última parte de la respuesta dada por Jesús al Sumo sacerdote: que se *sentaría* a la derecha de Dios y *actuaría como Juez* en su reino”<sup>183</sup>; es decir, en el papel autoritativo y apocalíptico que Jesús se otorgaba a sí mismo<sup>184</sup>. Esto también se hace claro en Jn 5, 18, donde se dice que “ante esto (la declaración de Jesús del v. 17) les entraban a los judíos más ganas de *matarlo*, porque no sólo abolía el sábado, sino además decía que Dios era su Padre, *haciéndose igual a Dios*”. Según comenta Raymond Brown en su excelente comentario al evangelio de san Juan<sup>185</sup>, en la perícopa de Jn 5, 16-30 se presenta el tema del conflicto sabático entre Jesús y los judíos. El conflicto se presenta porque Jesús cura en sábado a un impedido (cf. Jn 5, 1-15).

Según la tradición judía, sólo Dios podía actuar en sábado. Así, Jesús, al afirmar que “mi Padre hasta el presente sigue trabajando y yo también trabajo” está *haciéndose igual a Dios*, como correctamente lo interpretaron los judíos del relato. Así, tanto en Mc 2, 6, como en 14, 64 y en Jn 5, 18 se observa que Jesús actúa

---

<sup>182</sup> KAPKIN, Op. Cit. p. 634-635, señala que la expresión “Hijo del Bendito”, a la luz de un texto de Qumrán (4Q243), permite entender la sentencia del Sumo sacerdote como la sentencia de Jesús como un blasfemo que reclama tener la misma autoridad que Dios.

<sup>183</sup> MALLY, E. Evangelio según san Marcos. En : BROWN, FITZMYER y MURPHY, Comentario bíblico “san Jerónimo”. Madrid : Cristiandad, 1979. Vol. 3, § 42 : 89.

<sup>184</sup> Cf. BROWN, R. E. The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. Garden city, New York : Doubleday, 1994. Vol. 1, p. 520-527.

<sup>185</sup> BROWN, R. E. El evangelio según Juan. Madrid : Cristiandad, 1999. Vol. 1, p. 471-472. Brown señala que “para los judíos, el privilegio del sábado era peculiar de Dios, y nadie era igual a Dios (Éx 15, 11; Is 46, 4; Sal 89, 8). Al reclamar para sí el derecho a trabajar como trabajaba su Padre, Jesús se arrogaba una prerrogativa divina”.

con la autoridad y la libertad con la cual actúa Dios: si Jesús sana a los enfermos y perdona los pecados es porque él es Juez y es potente para hacerlo, porque actúa con la autoridad y potencia de Dios. En Mc 2, 6, los escribas perciben esta actuación y por ello reprochan, al igual que el Sumo sacerdote y los judíos de Jn 5, 18, “cómo puede éste hablar así”, ¿acaso es él Dios?, “blasfema”.

**... Cómo puede hablar éste así...** La antigüedad de la lectura por la partícula interrogativa *ti/* está atestiguada por un papiro de principios del siglo III (P<sup>88</sup>). Otros Mss (B, Q, 482) de los siglos IV, IX y XIII, leen, como variante, la partícula interrogativa *o3ti* (“Por qué puede éste hablar así”)<sup>186</sup>. Con esta partícula interrogativa se pide que se indique la razón por la cual Jesús perdona los pecados del paralítico. Así, detrás de esta interrogación se encuentra un dilema cristológico: el *cómo* pregunta tanto por la esencia de Jesús, como por las razones por las cuales él actúa de la manera en que lo hace.

**... blasfema...** Es el mismo juicio al cual se llega en el proceso judío de la Pasión (cf. Mc 14, 64). El hecho que tanto en el relato de la Pasión como en 2, 10 y aquí en el v. 7 aparezcan *unidos* el dicho sobre el “Hijo del hombre”, la *e0cousi/a* para perdonar pecados, el juicio de *blasfhmi/a* y la participación de los escribas (cf. Mc 14, 1. 53)<sup>187</sup>, establece una conexión entre 2, 1-12 y el relato de la Pasión, al menos, en cuanto a detonante del desarrollo del tema de la entrega, muerte y resurrección del Hijo del hombre<sup>188</sup>, quien, a su vez, es el agente principal que mantiene y activa la tensión dramática de todo el relato del segundo

---

<sup>186</sup> BOVER y O'CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc.*, nos indica que ésta última lectura *puede* equipararse, o incluso preferirse, a *ti/*.

<sup>187</sup> JEREMIAS, Op. Cit. p. 133, ha hecho una valiosa afirmación al respecto: “La aseveración de los evangelios de que Jesús contaba con una muerte violenta, tiene una fuerte probabilidad histórica. En primer lugar, porque la situación obligaba a ello. La acusación de *blasfhmi/a* (Mc 2, 7 par; Jn 10, 33-36, cf. 5, 18) significa la amenaza de la lapidación y la consecutiva puesta en la cruz del cadáver. El mismo castigo (sin la puesta en la cruz) resultaba del quebrantamiento del sábado... Los relatos de que Jesús repetidamente estuvo ante el peligro de ser lapidado, están totalmente dentro de lo posible, en especial atendiendo a Mc 2, 23—3, 7a”.

<sup>188</sup> BROWN, R. E. *The Death of the Messiah*. Garden city, New York : Doubleday, 1994. Vol. 1, p. 520-522. Señala lugares como Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34, donde también aparecen los escribas como actores, y el tema del rechazo del Hijo del hombre.

evangelio. Ya aquí se establece una tensa relación entre Jesús y los escribas, esta tensión se basa en la actuación de Jesús: perdonar los pecados del paralítico.

En 3, 6 se indica, tempranamente, la decisión de matar a Jesús por su actuación. En los tres avisos de su pasión y muerte (8, 31; 9, 31; 10, 33-34), Jesús vuelve a señalar el juicio que ya los escribas (en 2, 7), los fariseos y los herodianos (3, 6) habían emitido: él debe morir. Tanto la sentencia como su argumento se encuentran en la escena del juicio ante el Sumo sacerdote (14, 53-64)<sup>189</sup>. Se debe notar que tanto el título “Hijo del hombre”, cuando es puesto en labios de Jesús, y su actuación salvífica expresada en curaciones y en la remisión del pecado, son indicadores que están activos tanto en el ciclo de disputas galileas (2, 1—3, 6), en los tres anuncios de la Pasión (8, 31; 9, 31; 10, 33-34) como en el relato de la Pasión (14, 53-64). Si bien, en los anuncios de la Pasión el acento de la acusación recae sobre la blasfemia (así en 2, 7), y en éstos sólo se indica que Jesús será entregado y será asesinado, no obstante, en todos está el Hijo del hombre como el sujeto de las acusaciones y de las acciones punitivas.

.... **¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios solo?...** Aquí se presenta el argumento teológico con el cual los escribas sustentan su sentencia. En la Biblia, el perdón de los pecados es un privilegio exclusivo de la divinidad (Is 1, 18; 43, 25; Sal 65, 4) ya que el pecado (*a(marti/a)*) se entiende como una “falta” o “trasgresión” contra Dios. En el texto, leyéndose esta frase desde el v. 5, el lector nota que se han malentendido las palabras de Jesús ya que él, al emplear la pasiva (*a(fi/netai/)*), denota que es Dios quien está perdonando. No

---

<sup>189</sup> GNILKA, Op. Cit. Vol. 1, p. 116-117, señala la relación que existe entre el motivo cristológico que construye el relato de disputa, con el motivo cristológico que es constitutivo del relato de la Pasión: la divinidad salvífica de Jesús. Este motivo cristológico está expresado con la ayuda del cargo de blasfemia que los escribas hacen. Que Jesús diga ser el Mesías no tiene relación con la autoridad que se imputa: la autoridad para perdonar los pecados. Según Dt 6, 4 el perdón de los pecados es un derecho exclusivo de Dios; ni siquiera al Mesías, en tiempos mesiánicos, se le asignaba tal función. Por ello la acusación de blasfemia es correcta; y según Núm 15, 30-31 y Lv 24, 11ss tal blasfemia era castigada con la muerte (la intención de querer matar a Jesús aparece en el relato marcano ya en 3, 6).

obstante, en el relato de controversia de los vv. 6-10 lo que importa es notar la desavenencia teológica que se da entre Jesús y los escribas; ella está nítidamente expresada en la respuesta que brinda Jesús en el v. 10: que “el Hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados”. Si se lee en conjunto Mc 2, 1-12 se notará que el v. 10 presenta una evidente contradicción respecto a lo que el mismo Jesús declara en el v. 5<sup>190</sup>. Si Dios es quien perdona al paralítico y Jesús sólo está confirmando el hecho, entonces el Hijo del hombre no tiene la autoridad para perdonar los pecados, pues tal autoridad es exclusiva de Dios. Así, el v. 10 expresa claramente la pretensión teológica de Jesús que es condenada en el v. 7 como blasfemia: Jesús dice tener la misma autoridad de Dios. El mismo argumento y el mismo escenario polémico se encuentra en Jn 5, 18, donde los judíos acusan a Jesús de pretender ser igual a Dios<sup>191</sup>. En la frase del v. 7 que se está analizando se encuentra el mismo argumento teológico que los oponentes de Jesús presentan en Jn 5, 18: que Jesús y Dios tienen la misma autoridad, y así como el hijo comparte con su padre la potestad y proviene de él (es engendrado en, tiene su origen en él), así Jesús comparte la potestad divina y viene de él.

### **3.2 JESÚS RESPONDE Y PRESENTA SU ARGUMENTO (vv. 8-10a).**

En los vv. 8-10<sup>a</sup> el lector se encuentra con la reacción de Jesús: su respuesta a la acusación de blasfemia. Si se le hace justicia al texto sería inapropiado hablar de una respuesta, ya que los escribas no han formulado una pregunta abierta a Jesús, pues sólo han expresado su sentencia en forma de pregunta retórica. Además, en el v. 8 se presenta al lector otro medio por el cual Jesús conoce tal sentencia: su conocimiento divino. Por ello, enfatizar que los vv. 8-10a son la respuesta de Jesús oscurece lo que el autor pretendió hacer: resaltar la autoridad

---

<sup>190</sup> Ibíd. p. 117.

<sup>191</sup> BROWN, R. E. El evangelio según Juan. Madrid : Cristiandad, 1999. Vol. 1, p. 471-472. Brown observa que los judíos entendían que el sábado, por ser un día en el cual la vida y la muerte se daban cita (la gente moría y nacía en sábado), Dios también trabajaba y era El quien podía hacerlo. Jesús, al defender su actividad salvífica actuada en sábado, también se arrogaba las prerrogativas divinas. Esto es lo que los judíos le reprochan en el v. 18. Este motivo se repite en Mc 2, 6-7: los escribas reprochan que Jesús se otorgue las prerrogativas divinas, en este caso, la autoridad para perdonar los pecados.

y divinidad de Jesús, quien no sólo perdona los pecados, sino que también conoce el corazón del hombre. Aquí se escogió, no obstante, la expresión “respuesta”, no para calificar el tipo de actuación de Jesús, sino para expresar que él, precisamente, está actuando de cara a la actuación de sus oponentes en los vv. 6-7. Así, si en éstos versículos se presenta la actuación de los escribas y su argumento, en los vv. 8-10a se presenta la actuación de Jesús y su argumento.

### 3.2.1 Texto griego y versión castellana.

**v. 8.** *kai\ eu0qu\j e0pignou\j  
o9 0Ihsou=j tw~| pneu/nati  
au0tou= o3ti ou3twj  
dialogi/zontai e0n e9autoi=j  
le/gei au0toi=j, Ti/ tau=ta  
dialogi/zesqe e0n tai=j  
kardi/aij u9mw~n;*

**v. 9.** *ti\ e0stin eu0kopw&teron,  
ei0pei=n tw~| paralu/tikw~|,  
0Afi/netai/ sou ai9  
a0marti/ai, h2 ei0pei=n,  
1Egeire kai\ a}ron to\n  
kra/batto/n sou kai\  
peripa/tei;*

**v. 10a.** *i3na de\ ei0dh=te o3ti  
e0cousi/an elxei o9 ui9o\j  
tou= a)nqrw&pou a)fie/nai  
a)marti/aj e0pi\ th=j gh=j*

**v. 8.** *En seguida, y conociendo Jesús en su espíritu que en su interior habían razonado así, les preguntó:*

*“¿Por qué reflexionáis así en vuestros corazones?”*

**v. 9.** *¿Qué es más fácil, decir al paralítico: “tus pecados te son perdonados”, o: “levántate”, toma tu camastro y anda?”.*

**v. 10a.** *“Para que sepáis que en la tierra el Hijo del hombre tiene poder para perdonar pecados”.*

... *les preguntó* (8b) en presente histórico.

**3.2.2 Comentario. Vv. 8-10a.** En el v. 8 se presenta el tema del conocimiento divino que Jesús poseía. Este mismo tema se presenta en los anuncios de la Pasión (8, 31; 9, 31; 10, 33-34) y en el capítulo 13: el apocalipsis marcano<sup>192</sup>. En Jn 2, 25 se expresa este mismo tema de manera aún más contundente: Jesús no tenía necesidad del testimonio de ningún mortal, ya que él “conocía lo que había en el hombre”. Es curioso, no obstante, que sea el mismo Marcos quien “limite” el conocimiento de Jesús. En Mc 5, 30-33 Jesús no sabe quién lo ha tocado, el

<sup>192</sup> GNILKA, Op. Cit. Vol. 1, p. 117, hace notar la riqueza cristológica que este motivo posee.

asunto no es superfluo: Jesús se encuentra rodeado de una multitud y pregunta “¿quién me ha tocado?”, la pregunta es tan insulsa que los discípulos le contestaron: “ves que la multitud nos rodea y tu preguntas ¿quién me ha tocado?”. Ni a Mateo ni a Lucas les pareció adecuada ni la respuesta de Pedro, ni que Jesús fuera presentado con conocimientos ordinarios, y ambos corrigen el texto marcano<sup>193</sup>.

Si se compara este relato con el texto, se notará cómo mortifica que Jesús, quien es presentado en el v. 8 con conocimiento del interior del hombre y dotado de conocimiento del futuro (cf. 8, 31; 9, 31; 10, 33-34), sea presentado como alguien con un conocimiento ordinario. Ahora bien, con base a su extraordinario conocimiento Jesús les pregunta: “¿por qué reflexionáis así en vuestros corazones?”, esta es, también, una pregunta retórica: sirve como introducción de la pregunta (v. 9) que en realidad Jesús desea formular: “¿Qué es más fácil, decir al paralítico: “tus pecados te son perdonados”, o: “levántate, toma tu camastro y anda?”. Esta, a su vez, es una pregunta retórica; en realidad, Jesús ofrece una afirmación formulada como pregunta, su respuesta: el Hijo del hombre tiene la autoridad para perdonar los pecados, por eso (es decir, como curarlo milagrosamente es fácil de entender quien soy yo y que autoridad tengo), entonces, (a ti te digo) levántate... Esta segunda pregunta retórica presenta tanto el argumento como la respuesta de Jesús: su posición frente a la posición de los escribas presentada en los vv. 6-7.

**... en su interior habían razonado así...** *Ou3twj* es lectura atestada por P<sup>88</sup>, pero omitida por B y W. Ya O’Callaghan vota por su omisión<sup>194</sup>. *Dialogi/zontai* solo es la mejor lectura. También aparece, aunque en códices

---

<sup>193</sup> BROWN, R. E. Introducción a la cristología del Nuevo Testamento. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 42; FITZMYER, Op. Cit. Vol. 3, p. 46. Aunque el matiz con el cual Fitzmyer comenta la “ignorancia” de Jesús es un tanto diferente al expuesto arriba, en líneas generales se puede decir que él está de acuerdo en afirmar que Lucas modifica el texto marcano para así presentar más adecuadamente a Jesús.

<sup>194</sup> BOVER y O’CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc.*

posteriores, la lectura *dialogi/zontai au0toi* (reflexionaban entre ellos) ó su inversión: *au0toi dialogi/zontai*.

... **en su interior...** El giro griego *e0n e9autoi=j* tiene sentido reflexivo: pensaron “consigo mismo”, “en su interior”<sup>195</sup>. Esta frase recuerda la escena descrita en Sab 2, 1. 21 vista a la luz de las palabras del v. 8b. En ambos versículos se repite el tema dentro de la perícopa formada por la inclusión de 1, 16d y 2, 24 (*th=j e0kei/nou meri/doj eilnai*, “ser de su partido”)<sup>196</sup>.

... **por qué reflexionáis así en vuestros corazones...** *Au0toi=j* es una buena lectura, aunque omitida por B, Q, 872 (cf. el juicio del autor de Sab: “se dijeron, razonando equivocadamente” [2, 1b]; “así discurrieron, pero se equivocaron” [2, 21]). La similitud entre *Sabiduría* y *Marcos* se manifiesta a la luz que Sab 2, 20 ofrece a Mc 3, 6: “Condenémoslo a una muerte afrentosa, pues según sus palabras, Dios lo visitará” (Sab 2, 20), “... tomaron la decisión de acabar con él” (Mc 3, 6). Además, se ha demostrado que en Mc 2, 1—3, 6 existe un ciclo quiástico en el cual Mc 2, 1-12 (a) se une a 3, 1-6 (a’). Elementos como el dicho sobre el Hijo del hombre (2, 10) tienen su respuesta por parte de los oponentes de Jesús en 3, 6 (aunque se cambien los oponentes: fariseos por escribas), y son recordados en la escena del juicio (cf. Mc 14, 62-63) donde no sólo los actores (Jesús y los escribas, además de los sumos sacerdotes) y el texto del “libreto” (el dicho sobre el Hijo del Hombre), sino también el propósito literario (llevar la “tensión dramática” a su clímax, es decir, la muerte de Jesús), unen el presente texto de 2, 1-12 + 3, 6 con 14, 62-63<sup>197</sup>. Parece, pues, que el tema de la “reflexión

---

<sup>195</sup> TILLER, Patrick A. Reflexive Pronouns in the New Testament. *En* : FilNeo, Vol. 14 (Córdoba, 2001), p. 43-63 (esp. p. 44)

<sup>196</sup> VÍLCHEZ LINDEZ, José. *Sabiduría*. Estella : Verbo Divino, 1990. p. 152.

<sup>197</sup> Cf. AGUIRRE MONASTERIO y RODRÍGUEZ CARMONA, Op. Cit. p. 110-112. LAMARCHE, Paul. Los Milagros de Jesús según Marcos. *En* : Los Milagros de Jesús. Según el Nuevo Testamento. (Xavier Léon-Dufour dir.). 2 ed. Madrid : Cristiandad, 1986. p. 213-215. JEREMIAS, Joachim. Conciencia que Jesús tenía de su Misión. *En* : Abba, El Mensaje Central del Nuevo Testamento. 4 ed. Salamanca : Sígueme, 1993. p. 133; BROWN, R. E. The Death of the Messiah. Garden, city, New York : Doubleday 1994. Vol. 2, p. 1426-1428 y 1478-1479

interior” de los escribas de *Marcos* es similar a la de los impíos descrita en *Sabiduría* cuando se describen las motivaciones y “actividades interiores”, sobre todo en lo referente a sus *juicios internos* en contra del justo<sup>198</sup>.

**V. 9.** O’Callaghan prefiere leer *elgeirou* que *elgeire* como lectura original<sup>199</sup>. El *kai\* se lee en P<sup>88</sup> pero es omitido por muchos testigos. Por otro lado, se da un paralelo entre las palabras pronunciadas por Jesús en Mc 2, 9 y aquellas otras también pronunciadas por él en Jn 5, 8 (repetidas en el v. 11): “levántate, toma tu camastro y camina”, que son iguales a aquellas anunciadas al impedido de la piscina de Betesda (Jn 5, 1-15), como lo muestra el siguiente análisis comparativo.

**Mc 2, 9:** *lEgeire [kai\ ] a}ron to\_n kra&batto/n sou kai\ peripa&tei*

**Mc 2, 11:** *lEgeire a}ron to\_n kra&batto/n sou kai\ [u#page ei0j to\_n oi]ko/n sou].*

**Jn 5, 8:** *lEgeire a}ron to\_n kra&batto/n sou kai\ peripa&tei*

Pero no sólo se observa un paralelo en estas palabras sino un gran mosaico de *similitudes-diferencias* entre ambos relatos (Mc 2, 1-12 / Jn 5, 1-15). Para efectos de una observación de conjunto de dichas características, se las pueden disponer en un cuadro comparativo.

		<b>Marcos</b>	<b>Juan (5,1-9a)</b>
<b>Semejanz</b>	<b>en Sujetos</b>	Un <i>paralítico</i> (enfermo, débil). ( <i>paralu/omai</i> )	Un <i>impedido</i> (enfermo, débil). ( <i>a)sqe/neia</i> )
	<b>en Acciones</b> <sup>200</sup>	Toma su camastro, e	Inmediatamente queda sano, toma su

<sup>198</sup> VÍLCHEZ LINDEZ, Op. Cit. p. 151-174, propone un interesante desarrollo de la temática de Sab 2.

<sup>199</sup> BOVER y O’CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc.*

<sup>200</sup> Estas se dan entre Mc 2, 12 y Jn 5, 9a.

Mc 2, 12: *kai\ h0ge/rqe kai\ eu0qu\j a!raj to\n kra/batton e0ch=lqen (eImprosqen pa&ntwn).*

Jn 5, 9a: *kai\ eu0qe/wj e0ge/neto u9gih\j o9 a!ntrw&poj, kai\ h]ren to\n kra&batton au0tou= kai\ periepa&tei*

		inmediatamente sale, (a la vista de todos). (v. 12)	camastro y se marcha (v. 9a)
	<b>Verbales</b> <sup>201</sup>	“Levántate, toma tu camastro y vete (a tu casa)”.	“Levántate, toma tu camastro y camina”.
<b>Diferencias</b>	<b>del Escenario</b>	Cafarnaún (Galilea)	Estanque de Betesda (Jerusalén, Judea)
	<b>en los Beneficiario</b>	Un <i>paralítico</i> ( <i>paralutiko/j</i> )	Un <i>impedido</i> (Enfermo, <i>debilitado</i> por alguna dolencia) <sup>202</sup> .
	<b>Otras</b>	—Auxiliado por <i>cuatro hombres</i> . —Estos hombres se <i>le acercan</i> (Jesús) <i>con fe</i> , que es el motor del relato. —La curación “parece” <i>no ocurrir en sábado</i> (cf. 1,21.29 vs. 2,1) — <i>Hay relación</i> entre pecado-enfermedad.	—No tiene auxilio de nadie.  —Jesús es quien se <i>le acerca</i> . En el impedido <i>no hay fe</i> .  —Curación <i>sabática</i> .  — <i>No existe relación</i> entre el pecado y la enfermedad <sup>203</sup> .

Las conclusiones a que lleva tal estudio comparativo permiten afirmar que el paralelo que brinda Jn 5,1-15 a nuestro relato es únicamente interesante, curioso, pero nada más.

**V. 10a... que en la tierra...** La lectura *a) fie/nai a) marti/aj e0pi\ th=j gh=j* está atestiguada por varios Mss entre ellos B. En P<sup>88</sup>, 33 y 1342 se lee una inversión: *e0pi\ th=j gh=j a) fie/nai a) marti/aj*, y en S se lee otra

<sup>201</sup> Estas se dan entre Mc 2, 11 y Jn 5, 8.

Mc 2, 11: *1Egeire a}ron to\n kra&batton sou kai\ u3page (ei0j to\n oi]ko\n sou)*

Jn 5, 8: *1Egeire a}ron to\n kra/batton sou kai\ peripa&tei*

<sup>202</sup> BROWN, R. E. El evangelio según Juan. Madrid : Cristiandad, 1999. Vol. 1, p. 458. Juan es muy genérico y no indica claramente que tipo de enfermedad aquejaba al individuo. Por ello, es mejor traducir *a) sgenw~n* como “impedido” que como “enfermo”, pues, además, el contexto (vv. 1-9a) indica que tenía problemas con sus funciones motoras.

<sup>203</sup> Algún tipo de relación entre pecado-enfermedad aparece en 5,14: “Ya quedaste sano, no peques más, no sea que te suceda algo peor”.

inversión: *a) fie/nai e0pi\ th=j gh=j a) marti/aj*, que según el juicio de O'Callaghan se debe preferir<sup>204</sup>.

... **el Hijo del hombre...** Mares de tinta han corrido a costa de éste título cristológico y sería una osadía pretender abarcar todo lo que se debe decir sobre tal tema en tan reducido y marginal espacio<sup>205</sup>. No obstante, y con respecto a éste versículo, se puede decir que, aunque el *ui9o\_j tou= a)nqrw&pou* es un título proveniente, con toda seguridad, del pensamiento de la literatura apocalíptica judía<sup>206</sup> y que lo más probable es que tal imagen parta de Dn 7, 13<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> BOVER y O'CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc.* Cf., también, ALAND, Op. Cit. *Ad loc.* Kurt Aland indica que tal lectura es “muy probable ({B})”.

<sup>205</sup> Para la extensa bibliografía se consultaron: MARLOW, *the Son of Man in Recent Journal Literature*. En : CBQ, Vol. 28 (Washington, 1966), p. 20-30 (con la abundante bibliografía allí citada); BROWN, R. E. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 104-117; ÍDEM, *the Death of the Messiah*. New York : Doubleday, 1994. Vol. 1, p. 494-514; FULLER, R. H. *Fundamentos de la Cristología*. Madrid : Cristiandad, 1979. p. 42-54; BORNKAMM, Günther. *Jesus of Nazareth*. London, 1956. p. 229-230. los resultados de los análisis de la basta bibliografía se pueden dividir en dos posiciones: 1. los que “no creen” que tal título sea una auto-designación de majestad y que el título no provenga de tradiciones veterotestamentarias; y 2. los que “sí creen” que sea una auto-designación de majestad que proviene de la literatura veterotestamentaria y judía profético-sapiencial-apocalíptica. Por ejemplo, CEROKE, Art. Cit. p. 369-390, sí piensa que el título provenga de tradiciones judías; y DALMAN, Gustaf. *The Words of Jesus*. Edinburgh : Clark, 1902. p. 249 (citado en : MALLY, E. J. *Evangelio según san Marcos*. En : *Comentario Bíblico “san Jerónimo”*. Madrid : Cristiandad, 1972. Vol. 3, § 42: 16), ha hecho remontar a Beza (Theodore de Bèze, siglo vxi) la tan célebre y clásica teoría de que la expresión Hijo del hombre era simplemente una auto-denominación.

La opinión general acerca de esté título es que él en el AT, no es mesiánico (en ninguno de los textos en los que aparece tiene relación con la palabra *μσ]η*) sino, más bien, que representa una figura *colectiva* (en Dn 7) o un agente escatológico *individual* de redención (en *las semejanzas* del Henoc y 4 Esd, en ello los especialistas no se poden de acuerdo) relacionado con la expectación apocalíptica judía presente en la literatura judía de la época (siglo II A. C. hasta el siglo I D. C.). En el NT el título “Hijo del hombre” tiene una clara función y naturaleza teológica: es un instrumento de la doctrina cristológica, soteriológica y escatológica neotestamentaria (por ejemplo, Mc 2, 10. 28; 9, 31; etc.; 14, 61-62; Hch 7, 55-56; 1Tes 4, 16; Heb 1, 3c —no es clara la referencia a “un Hijo de hombre” en Heb 2, 6—; Ap 1, 7. 13, etc.).

<sup>206</sup> Así piensa, por ejemplo, FULLER, Op. Cit. p. 54, en contraposición del pensamiento de BULTMANN, R. *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca : Sígueme, 2000. p. 70: “En arameo *Hijo de hombre* (*κ<sup>ε</sup>βηαρ*) *ενοσ*: □□) no era, en absoluto, título mesiánico, sino que tenía el sentido de *hombre* o *yo*”.

<sup>207</sup> El judaísmo de cariz apocalíptico es el estrato más primitivo desde el cual, en un estrato judeo-cristiano posterior, se comenzó a colorear tal instrumento semántico (“Hijo de hombre”) con las doctrinas escatológicas judías con tintes cristológicos, a tal punto que el título comenzó a emplearse como un arcaísmo de manera tan abundante, que en dicho estrato secundario tal título traducía el pronombre “yo”. La mayoría de los críticos consideran que el dicho del v. 10 (así como en 2, 28) pertenece al estrato secundario de la tradición. Cf. JEREMIAS, Op. Cit. p. 305s. Ahora

Según la opinión actual<sup>208</sup>, este título fue adoptado y matizado por Jesús (según Jeremias, matizado con los nuevos tintes que le proporciona la figura veterotestamentaria del siervo sufriente Isaiano; cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33; 14, 62-64)<sup>209</sup>. Por lo que respecta a la aparición de tal título cristológico en este versículo, no se puede seguir argumentando que ella se deba a una invención de la comunidad cristiana palestinese (o Siria)<sup>210</sup>, sino que se debe, más bien, a un empleo particular y característico, al menos en los tintes con que aparece tal auto-designación en los dichos sinópticos, del propio Jesús. Por ello, si no se quiere aceptar la tesis de su historicidad, es decir, su origen en el Jesús Histórico, cabe decir que al menos es objetable afirmar que sea un invento del evangelista. Más bien, se debe afirmar que la temprana unión entre doctrina escatológica y soteriológica, que es un *locus* universal dentro del cristianismo primitivo (ya en el

---

bien, el judaísmo apocalíptico esperaba la venida de un hijo de hombre (cf. Dn 7, 13s) como signo de la venida inminente del juicio final dictado sobre esta “era”. Es clásica la postura crítica según la cual tal figura escatológica se deriva de la mitología cananea (hijo de hombre = *Bα(λ)*). Esta interpretación se basa en el paralelo de la descripción de *Bα(λ)* como “augura de las nubes” (Cf. KTU 1. 2. IV: 8, 29 = *ρκβ. (ρπτ)* y el Hijo de hombre daniélico viniendo “entre nubes”. Cf. EMERTON, J. A. *The Origin of the Son of Man Imagery*. *En* : JTS, Vol. 9 (Londres, 1958), p. 225-242 (citado en : MOSCA, Paul P. *Ugarit and Daniel 7: A Missing Link*. *En* : *Biblica*, Vol. 67, 1986, n. 8, p. 497). Sin embargo, algunos estudiosos, con sólidos y convincentes argumentos entienden, tanto el giro idiomático como las imágenes de Dn 7, 1-14, como procedentes del AT. Por ejemplo, MOSCA, Art. Cit. p. 496-517, acude a Is 51, 12; Sal 8, 5 y al Sal 89. Así también, GARDNER, Anne E. *Daniel 7, 2-14: Another look at its Mythic Pattern*. *En* : *Biblica*, Vol. 82 (Roma, 2001), p. 244-252. Para el texto cananeo (KTU 1. 1-6: el ciclo mítico de *Bα(λν—(Ανατν)* cf. DEL OLMO LETE, Op. Cit. p. 157-213. (Sobre la equivalencia de las palabras cananeas y hebreas, consúltese las p. 605 y 624). Por otro lado, Qumrán nos proporciona paralelos más cercanos cronológicamente. Debe advertirse que dichos paralelos son buenos sólo en la medida en que no se les observe desde un prisma mesiánico. Así 4QMesAr I, 8 y 4Q 246, II, 9. El gran aramaísta Joseph A. Fitzmyer afirma que tales pasajes no son, de ninguna manera, pruebas contundentes de un uso pre-cristiano, con cariz mesiánico, de los títulos cristológicos neotestamentarios. Cf. FITZMYER, Joseph A. *The Aramaic “Elect of God” Text from Qumran Cave IV*. *En* : CBQ, Vol. 27 (Washington, 1965), p. 348-372 (esp. p.364); ÍDEM, 4Q246: *The “Son of God” Document from Qumran*. *En* : *Biblica*, Vol. 74 (Roma, 1993), p. 153-174 (esp. p. 370).

<sup>208</sup> Cf. BROWN, R. E. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca : Sígueme, 2002. p. 104-114; ÍDEM, *The Death of the Messiah*. Garden city, New York : Doubleday, 1994. Vol. 1, p. 494-506.

<sup>209</sup> JEREMIAS, Op. Cit. p. 316-20.

<sup>210</sup> Así KÖSTER, Op. Cit. p. 594-595. BULTMANN, R. *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca : Sígueme, 2000. p. 76 afirma que “fue la comunidad palestinese (cf. Mt 16, 19; 18,18) la que, por su poder para sanar milagrosamente, demuestra que tiene derecho a perdonar pecados”; y MALLY, Op. Cit. § 42: 16: “Este versículo es un comentario redaccional cristiano sobre el milagro de Jesús”.

kerigma primitivo y en Pablo se presenta, cf. Hch 7, 56; 1 Tes 4, 15)<sup>211</sup>, es el *Sitz im Leben* donde surge éste título, con sus connotaciones cristológicas. Es decir, cuando desde éste estrato primitivo (cf., por ejemplo, Mc 13, 26; 14, 62) se partió hacia uno secundario (Mc 9, 12-13. 31; 10, 33-34), tanto la esperanza apocalíptica como el título en sí<sup>212</sup>, se vieron empleados como un instrumento cristológico. En una fase posterior de éste estrato secundario, el desarrollo cristológico del título llegó a tal punto que el “Hijo del hombre” se convirtió en un instrumento gramatical intercambiable con el pronombre de primera persona del singular “yo”, es decir, con Jesús. A éste último estadio cristológico pertenece este versículo<sup>213</sup>. Además,

---

<sup>211</sup> Ya en Pablo aparece la tesis de Jesús como *nuevo Adán* (Rom 5, 14. 17-19) basada en la idea que aparece en Mc 2, 10: “el Hijo del Hombre *tiene poder* (*e0cousi/a*) para perdonar los pecados”. Además, la doctrina que se presenta como “palabra del Señor” (*e0n lo/gw| Kuri/ou*) en 1Tes 4, 15 puede ser, acaso, parte de la doctrina kerigmática de las primeras comunidades cristianas (probablemente Sirias), en la cual uno de los puntos centrales es el advenimiento inminente del Señor (cf. 1Cor 16, 22). En todo caso, la forma como se introduce tal dicho no deja dudas que se trata de un “sentencia del Señor” (los *lo/goi* de Jesús), cf. Mt 7, 24-27; Lc 6, 47-59; Q 7, 1; Hch 20, 35; Ap 22, 6; 1 Clem 13, 1; Did. 1, 2-3a; P. Oxy. 654. Sobre esto, véase ROBINSON, HOFFMANN y KLOPPENBORG, Op. Cit. p. 29-31. Por otra parte, en Pablo aparece la tesis de Jesús como *novum Adam* (Rom 5, 17-19), tesis que guarda cierta proporción con la idea que aparece en Mc 2, 10: que el Hijo del hombre tiene poder (*e0cousi/a*) para perdonar los pecados, esto es, para justificar al hombre, en lenguaje teológico paulino. Con todo, en Rom 5 se acentúa la doctrina de la justificación, esto es, perdón de pecados, como don gratuito de Dios manifestado en la obediencia (*parakoh=j*; latín: *inoboedientiam*) de Jesús, en contraposición a la desobediencia (*u(pakoh=j*; latín: *oboedientiam*) de Adán; en Mc 2, 10 se acentúa el perdón de pecado (justificación) como don de Dios manifestado en el poder del Hijo del hombre. Al respecto DAVIES, W. D. Paul and the Rabbinic Judaism. London : SPCK, 1965. p. 268, comenta: “ya arriba (Rom 5, 17-19) Pablo le otorga a la obediencia de Jesús una eficacia que es satisfacción por muchos; él sostiene que así como la desobediencia de Adán envolvió a toda la humanidad en el pecado, así la obediencia de Cristo, el segundo Adán, tiene el poder para elevar a toda la humanidad hacia la justificación”.

<sup>212</sup> BULTMANN, R. Teología del Nuevo Testamento. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 70, descarta el título “Hijo del hombre”, en el segundo estrato, como título mesiánico por considerarlo una mala interpretación de una construcción aramea para expresar una circunlocución pronominal: “yo”. Entiende, sin embargo, que son originales aquellos dichos del Hijo del hombre de la tradición más primitiva en cuanto que hablan del Hijo del hombre adveniente en términos apocalípticos. JEREMIAS, Op. Cit. p. 305s., también piensa que 2, 10. 28 son dichos secundarios. En general, los estudios consideran que estos dichos secundarios sobre el Hijo del hombre, debido al abuso cristológico al que fueron sometidos, han sufrido un empobrecimiento escatológico a tal grado, en favor de su enriquecimiento soteriológico y cristológico, que el mismo título “Hijo de hombre” se ha hecho “intercambiable” con el pronombre personal “yo” (para designar a Jesús). Incluso J. Jeremias sugiere, como criterio de prueba, observar los pasajes sinópticos paralelos en los que aparecen dichos sobre el Hijo del hombre y considerar como más primitivos aquellos en los cuales aparece el pronombre y como secundarios aquellos en los que aparece el título.

<sup>213</sup> CEROKE, Art. Cit. p. 387-388. Esta investigación considera, junto con Ceroke, que el dicho del v. 10 no es un dicho de Jesús sino una explicación editorial del evangelista sobre el sentido cristológico del milagro. Contra Bultmann, quien considera que el pasaje tiene sentido y aplicación

por la dificultad que introduce el v. 10 en la narración se hace evidente el uso *redaccional* que Marcos da al título “Hijo del hombre” en nuestra perícopa (el v. 5 se conecta más fácilmente con el v. 11 si se omite el tema del v. 10)<sup>214</sup>.

**... tiene poder para perdonar pecados...** Este elemento permite ver la relación que existe, en el segundo evangelio, entre la enseñanza de Jesús (es decir, el tema de la “Palabra”) y sus exorcismos<sup>215</sup>; entre *obras y palabras*. Bultmann ha hecho clásica la interpretación según la cual en esta expresión se delata el origen palestinese de parte de la perícopa de Mc 2, 1-12<sup>216</sup>.

Por otro lado, es curioso notar que al apelar al derecho del Hijo del hombre para perdonar pecados, Jesús pareciera contradecirse así mismo. Ya antes se ha hecho notar lo extraño que resulta el dicho con el cual Jesús se refiere a sí mismo como “Hijo del hombre” visto desde lo que él mismo expresa en el v. 5 a través de la pasiva “te son perdonados” (*a fi/entai*), un extraño uso que señala directamente a Dios como agente de la acción descrita. Jesús ahora al mostrar la curación como prueba directa de su autoridad y poder, estaría, implícitamente, dándole así pie a la acusación de blasfemia levantada por los escribas (v. 7).

Otro asunto se podría concluir al estudiar qué derecho (*e0cousi/a*) se le concedía al Hijo del hombre en el relato marcano de la Pasión<sup>217</sup>. En Mc 14, 62 la venida celestial del Hijo del hombre es, simplemente, la respuesta afirmativa que

---

eclesiológica (trata de legitimar el “poder” [¿jurídico?] de la comunidad primitiva para perdonar los pecados). Como señala Ceroke, si la tautológica frase final del v. 10 fuese entendida como un dicho de Jesús se vería entonces entorpecido el sentido del v. 11.

<sup>214</sup> Así opina BULTMANN, R. Teología del NT. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 75, quien, sin embargo, considera que se habló originalmente de la *e0cousi/a* de Jesús.

<sup>215</sup> Cf. LAMARCHE, Op. Cit. p. 208-219, quien dice (p. 209): “Para Marcos los milagros están destinados no tanto a glorificar directamente a Jesús o a autentificar su mensaje *cuanto a significar* la eficacia de su palabra. Incluso podemos ver en esto un indicio de polémica que opone la salvación cristiana a la ineficacia de la Ley. Así, por ejemplo, en 1, 21-28 no hay otra enseñanza que el exorcismo”.

<sup>216</sup> BULTMANN, R. Teología del NT. Salamanca : Sígueme, 2001. Seguido por MALLY, Op. Cit.

<sup>217</sup> La justificación que valida tal razonamiento nos la proporciona el hecho de la antigüedad del relato de la Pasión y la forma como se escribió el segundo evangelio: desde la Pasión hacia atrás.

da Jesús a la pregunta formulada por el sumo sacerdote en el v. 61: “eres tú el Cristo, el hijo del Bendito”. Cabría suponer, entonces, que el derecho del Hijo del hombre en la más antigua tradición cristiana sería equivalente al derecho concedido al Mesías según la misma tradición: traer e impartir el juicio escatológico divino sobre la tierra y por tanto, perdonar los pecados<sup>218</sup>.

### 3.3 CONCLUSIÓN Y COMPROBACIÓN DE LA CURACIÓN (vv.10b-12a).

Con su actuación Jesús confirma su respuesta a los escribas. La respuesta verbal de Jesús, de carácter retórico y argumentación escalonada, ahora tiene su ratificación factual: la curación del parálítico y la comprobación del suceso. La comprobación tiene como función señalar la realidad de la respuesta dada por Jesús y asumida negativamente por los escribas: que Jesús, al igual que Dios, tiene la autoridad para perdonar los pecados.

#### 3.3.1 Texto griego y versión castellana.

**v.10b.** —*le/gei tw~|  
paralutikw~|,*

**v. 11.** *Soi\ le/gw, e2geire a}ron  
to\n kra/batto/n sou kai\  
u3page ei0j to\_n oi]ko\_n sou.*

**v.12a.** *kai\ h0ge/rqh kai\  
eu0qu\j alraj to\n kra/batton  
e0ch=lqen elmprosqen pa&ntwn,*

**v. 10b.** *Le dijo al parálítico:*

**v. 11.** *“A ti te digo: Levántate, toma  
tu camastro y vete para  
tu casa”.*

**v. 12a.** *Se levantó, y en seguida  
tomando su camastro salió en  
presencia de todos;*

*“les dijo” (10b)... en presente histórico.*

---

<sup>218</sup> LAMARCHE, Op. Cit. p. 214, señala: “La victoria de Cristo sobre los demonios y las enfermedades corporales constituye un elemento de *la misión mesiánica* de Jesús y de la instauración del reino”. Recuérdese que el anuncio del advenimiento del Reino divino en el NT se presenta en boca de dos profetas que son puestos en contra-posición: Juan Bautista (formulado *negativamente*, cf. Q 3, 9) y Jesús de Nazaret (formulado *positivamente*, cf. Mc 2, 17).

### 3.3.2 Comentario. V. 11... Levántate, toma tu camastro y vete para tu casa.

Esta frase es otro punto de contacto verbal entre este relato y aquel de Jn 5, 1-15. En varios relatos antiguos, pertenecientes a la literatura secular, se encuentran paralelos para la acción descrita en el v. 12a<sup>219</sup>. Un rasgo corriente en tales narraciones es que el paralítico, luego de ser transportado en la camilla, es capaz de irse por sí mismo a casa. En la literatura cananea se halla la siguiente escena: “el enfermo carga él mismo con su camastro” (KTU 1.14 II, 45)<sup>220</sup>. Así mismo, el historiador romano Suetonio narra que el general Vespasiano, mientras estaba en Egipto hacia el 69 d. C., realizó varias curaciones milagrosas, entre ellas, sanó a un paralítico, esto es, un monopléjico<sup>221</sup>. No obstante el estrecho paralelo, se debe recordar que, tanto en el mito cananeo como en la narración legendaria de Suetonio, los contextos hacen que el paralelo se desintegre, quedando sólo la similitud léxica. El contexto de la leyenda cananea es una guerra ideal donde se describe al ejército que reunirá Kirta<sup>222</sup>, compuesto por aquellos que normalmente quedarían excluidos en una campaña militar: “el hijo único y la viuda, el enfermo y el ciego, hasta el recién casado”<sup>223</sup>. El texto de Suetonio se mueve en los densos territorios de una campaña de acreditación política alimentada por la superstición greco-romana. Es más, en este texto, Suetonio es reiterativo al señalar que Vespasiano se muestra reticente a las rogativas, y sólo accede cuando se le demuestra que tales manifestaciones de poder divino podrían serle provechosas en su carrera hacia el trono imperial.

---

<sup>219</sup> BULTMANN, Op. Cit. p. 290.

<sup>220</sup> La sigla *KTU* abrevia el título de la mejor monografía donde se encuentran colacionados todos los textos ugaríticos hasta ahora conocidos. Esta obra es: DIETRICH, M., LORETZ, O y SANMARTÍN, J. *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit. Einschliesslich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits.* Neukirchen, 1976. Citado por DEL OLMO LETE, Op. Cit. p. 19.

<sup>221</sup> SUETONIO, Vespasiano, § 7 (los trabajos de Suetonio son traducidos, con abundantes notas explicatorias, por LÓPEZ SOTO, Vicente. *Vida de los doce césares.* Barcelona : Juventud, 1978).

<sup>222</sup> KTU 1. 14-II, 34-III, 1. Cf. DEL OLMO LETE, Op. Cit.

<sup>223</sup> *Ibid.* p. 251.

**V. 12a.** *ἔμψροσγεν* es una lectura bien atestiguada. Otras, *ἐὐνωπιὸν* (“presenciar”) se lee en 33 (de los siglos IX-X), *Ϟ* (del siglo IX), 28 (del siglo XI), 1424 (del siglo IX), 1071 (del siglo XII), y 090 (del siglo VI); *ἐὐναντιὸν* (“ver, ser testigo de”), se lee en S, y V. Pero se debe preferir la lectura propuesta en el texto principal.

### 3.4 REACCIÓN ANTE LA CURACIÓN Y EL PERDÓN (v. 12b).

Curiosamente la muchedumbre no reacciona frente a la magna afirmación de Jesús acerca de su autoridad para perdonar los pecados, sino ante el hecho de la curación. Esto hace pensar que el relato de disputa fue insertado en el relato de curación, ya que lo oscurece al introducir el motivo de la autoridad de Jesús para perdonar los pecados. Aquí en el v. 12b se vuelve al tema de la curación.

#### 3.4.1 Texto griego y versión castellana

**v. 12b.** *ὡστε ἐὐὐκί/σταςqai  
παἰνται καὶ δοξαζεῖν τὸν  
θεὸν ἕργων αὐτοῦ οὐκ ἔτι  
οὐδὲ/ποτε εἰδόμεν.*

**v. 12b.** *De manera que todos quedaron atónitos y glorificaban a Dios diciendo: “jamás hemos visto algo así”.*

**3.4.2 Comentario. V. 12b. De manera que todos quedaron atónitos...** Esta es la segunda sentencia regida por la cláusula *ὡστε* que aparece en la narración. La primera apareció en el v. 2b y aún hay otra antes, en la escena precedente a Mc 2, 1s. En todos estos lugares tal cláusula introduce la explicación de un suceso desconcertante (en 2, 2b. 12c) o inesperado ocurrido momentos antes (1, 45).

**... y glorificaban a Dios...** Este es el final del relato tal cual ha llegado. Bultmann ha afirmado que ésta reacción (vv. 11s) no puede ser la conclusión de lo que se

dice entre los vv. 5b-10, es decir, la reacción de los escribas<sup>224</sup>. Por eso se cree que estos versículos son el final del relato original de milagro.

... **diciendo...** Literalmente: “diciendo que” (*le/gontaj o#ti*). *Le/gontaj* aparece sólo en P<sup>88</sup> y es omitida por B y por W. La lectura *ou3twj ou0de/pote* tiene buenos testigos (entre ellos P<sup>88</sup>, B, S, L), pero en V aparece invertido en su orden (*ou0de/pote ou3twj*); O’Callaghan aconseja preferir el orden que aparece en el texto principal<sup>225</sup>.

Con estos cortos comentarios se ha concluido la tarea de indagar el sentido que tiene el texto. Con tal labor se ha obtenido un bosquejo de la intencionalidad impresa por el evangelista, a la vez que el núcleo histórico que motiva dicha intencionalidad. En el capítulo anterior se volvió evidente el motivo principal de los vv. 1-5: no es otro que “dramatizar” el elemento principal del kerygma, a saber, la justificación del pecador a través del actuar de Jesús. Lo que san Pablo conjuntará en su conocida fórmula teológica “el justo por *su fe* [la fe *de* Jesús] vivirá” (Rom 1, 17; cf. Hab 2, 4), Marcos escuetamente, pero con tintes dramáticos, formulará: “hijo, tus pecados *te son* [por Dios] perdonados” (Mc 2, 5). Aunque en Mc 2, 5 el uso de la voz pasiva en el verbo clave cambia totalmente el acento teológico del relato, distanciándolo de la fórmula paulina, en los subsiguientes versículos de la perícopa éste aparente cambio tonal se clarifica: el relato de disputa (vv. 6-12) está centrado, totalmente, en el significado del ser de Jesús a la luz de su actuar. Sagazmente, los escribas han captado las implicaciones cristológicas que tiene el actuar salvífico de Jesús, por ello se oponen. Tales implicaciones se revelarán con claridad en el relato de la Pasión. Al final del presente capítulo se puede afirmar lo anterior con brevedad, pues la labor de éste fue indagar el sentido de los vv. 6-12. Faltan por dilucidar los resultados que puede arrojar un análisis de los diferentes elementos activos de la narración en cuanto tal (actantes, lugares, acciones y tensiones, etc.), expuestos contra el escenario desarrollado hasta ahora. Es decir,

---

<sup>224</sup> BULTMANN, Op. Cit. p. 74-76.

<sup>225</sup> BOVER y O’CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc.*

perfiar los resultados hasta ahora obtenidos con la ayuda del análisis semántico. Esta será la tarea del próximo capítulo, además de perfilar con mayor precisión la relación de la perícopa con el resto del segundo evangelio, en especial a la luz de su clara relación con Mc 3, 1-6 y el relato de la Pasión.

#### 4. ANÁLISIS SEMÁNTICO

Es objetivo de este capítulo analizar el sentido y la función de los diversos elementos narrativos que componen el relato marcano de curación del paralítico. Para ello, se utilizarán las herramientas de investigación básicas del análisis semántico. También se ha querido agregar los componentes del análisis tanto discursivo como narrativo, es decir, analizar el relato de curación desde un estudio de sus actantes, lugares, tiempos, perfoancia, etc.<sup>226</sup>.

En lo que sigue se van a tratar simultáneamente los diversos niveles de análisis semántico. Será útil, para que tal empresa no se convierta en una confusa torre de Babel, si antes se ubican ordenadamente los componentes que se van a analizar. Para ello, se efectuarán varios cuadros donde se sintetizará el inventario semántico.

*Lugares:* Casa, lugar de reunión

El “corazón” de los escribas, lugar de confrontación con Jesús.

*Actantes:* Jesús, la multitud, el paralítico, sus amigos y los escribas.

<i>Hacer</i>	<i>Tener, poder</i>
Agolparse en la casa (multitud)	No poder presentarse ante Jesús (paralítico)
Subir al techo y hacer un orificio para descolgar al paralítico (amigos)	Poder ver la fe y curar (Jesús)

---

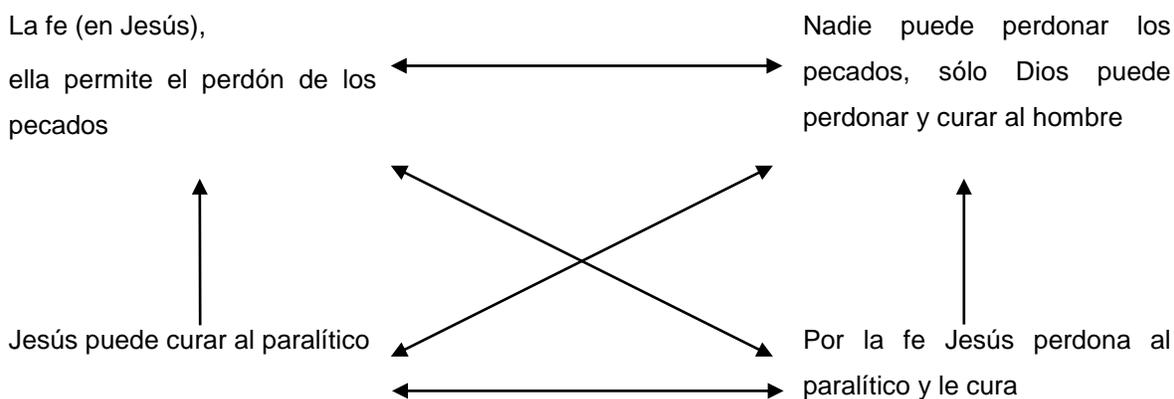
<sup>226</sup> GIROUD y CADIR-LYON, Op. Cit. p. 10-30.

Perdona los pecados (Jesús)	Estimar, por tener autoridad, que el perdón no se puede efectuar (escribas)
Oponerse al perdón (escribas)	Poder para perdonar los pecados (el Hijo del hombre)
Curación del paralítico (Jesús)	Tener poder para perdonar los pecados (Hijo del hombre, Jesús)

Oposiciones de los actores en las acciones:

Acciones pasivas	Acciones activas
Multitud	Amigos del paralítico
Jesús, Hijo del hombre	escribas

Cuadro semiótico<sup>227</sup>



Investigando la frecuencia de apariciones de algunas palabras claves en Mc 2, 1-12 se observa que el sustantivo “paralítico” aparece cinco veces en el relato, mientras que el verbo “perdonar” aparece cuatro veces, al igual que el sustantivo “pecado”. Por otro lado, el nombre “Jesús” o su correspondiente pronombre, aparecen cinco veces, mientras que el nombre “escribas” o su correspondiente pronombre, aparecen dos veces. A continuación se presenta un cuadro donde se sintetiza estas estadísticas semánticas importantes en esta investigación.

<sup>227</sup> Para la elaboración de este cuadro semiótico se han seguido las recomendaciones de EGGGER, Op. Cit. p. 121-125.

Lexema	En el NT	En Marcos	Lugares
“Perdonar” Pasiva, Indicativo presente ( <i>a)fi/netai/</i> )	4 veces	2 veces	<b>Mc 2, 5.9</b>
“Perdonar” <sup>228</sup> Activa, Presente ( <i>a)fie/nai</i> )	6 veces	2 veces	<b>Mc 2, 7.10;</b>
“Pecados” sustantivo femenino, plural, en nominativo ( <i>a(marti/aj)</i> )	58 veces	3 veces	<b>Mc 1, 5; 2, 7.10</b>
“Pecados” sustantivo femenino plural, en acusativo ( <i>a(marti/ai)</i> )	12 veces	2 veces	<b>Mc 2, 5.9</b>
“Paralítico” ( <i>paralutiko/j</i> )	10 veces	5 veces	<b>Mc 2, 3.4.5.9.10</b>
“Jesús” ( <i>0Ihsou=j</i> )	456 veces	59 veces (cinco en Mc 2, 1-12)	<b>Mc 2, 1.2.5.8.10</b>
“Escribas” ( <i>grammate/wn</i> )	17 veces	9 veces (dos en Mc 2, 1-12)	<b>Mc 2, 6.8;</b> 7, 1; 8, 31; 12, 28.38; <b>14, 43;</b> 15, 1.31
“Blasfemia” ( <i>blasfhmía</i> )	50 veces	5 veces (una vez en Mc 2, 1-12)	<b>Mc 2, 7;</b> 3, 28.29; 7; 22; <b>14, 64</b>

Este cuadro estadístico presenta los siguientes resultados: el sustantivo “paralítico” (*paralutiko/j*) y el nombre “Jesús” (*0Ihsou=j*) aparecen cinco veces, siendo los de mayor aparición en el relato. Ellos son seguidos por el verbo “perdonar” (*a)fi/hmi*) que aparece cuatro veces y por el sustantivo “pecado” (*a(marti/a)*) que ocurre cuatro veces. Otro sustantivo cuya ocurrencia se resalta es “blasfemia” (*blasfhmía*) ella es, junto con la expresión “Hijo del hombre” (*ui9o/j tou= a)nqrw&pou*, v. 10), el único lexema de gran importancia teológica que sólo aparece una vez en la perícopa. Las numerosas ocurrencias del nombre “Jesús”, el sustantivo “paralítico”, el verbo “perdonar” y su forma sustantivada “pecados” se explican porque tanto los unos como los otros son los

<sup>228</sup> ZERWICK, Op. Cit. § 236. El sustantivo de este verbo (*a!fesij*), es decir, “perdón”, que aparece un total de doce veces en el NT, no aparece más que otra sola vez en el evangelio de Marcos: en 1, 4. Lo significativo es que la frase donde aparece este sustantivo es muy similar a una frase de Mc 2, 7. No obstante, tal sustantivo no aparece más de dos veces en Marcos: en 1, 4 y en 3, 29.

actantes y el tema fundamental tratado en la perícopa. La aparición del sustantivo “blasfemia” y de la expresión “Hijo del hombre” (que será estudiado con profundidad más adelante)

ayuda a desarrollar el tema de la perícopa. Es decir, estos dos últimos lexemas conectan a Mc 2, 1-12 con Mc 14, 43-64 al encontrarse reunidos en ambos pasajes (el principio y el final del ministerio de Jesús). En ambos pasajes se emite la misma acusación (blasfemia) y por los mismos motivos (otorgarse el poder y la autoridad de Dios) contra el mismo personaje (el Hijo del hombre).

#### 4.1 PERSONAJES DEL RELATO Y SUS CARACTERIZACIONES

En esta sección se pasa al estudio de los personajes como *locus* revelador del sentido de la perícopa. En esta investigación se entiende por *personaje* aquel instrumento literario que sirve para presentar la dimensión relacional, esto es, la experiencia de *identificación* entre el lector y los personajes, y, a la vez, el escenario de dicha relacionalidad. Inmanente al *papel* del personaje es su *carácter* y *ubicación* en el texto. Además, en los personajes se encuentran, codificadas, las relaciones que se presentan entre ellos, entendidas en magnitudes de tensión (sea pasiva o activa), que son introducidas al escenario ante el cual el lector especta el drama de la obra literaria. En esta codificación se encuentran los personajes principales (en los que se presenta el conflicto y la tensión) y secundarios (presentan el telón de fondo, hacen las veces de escenario). Se empezará por estos últimos<sup>229</sup>.

**4.1.1 El escenario.** Cuando se habla de escenario no se hace referencia al contexto material, sino al relacional, al funcional, al marco en el cual se desarrolla

---

<sup>229</sup> En esta sección se tratará de encontrar un punto intermedio entre los análisis semióticos y los estudios crítico-textuales sobre la función y significado de los personajes y escenarios de un texto. Aunque esta investigación es consciente del principio motriz del análisis semiótico, es decir, la búsqueda exclusivista del sentido inmanente del texto (el texto por el texto, sin ayudas externas tales como la intención y significado histórico de los textos), se quiere introducir, también, algunos elementos de dicho análisis, en la medida que permitan descubrir los papeles de los diversos personajes como tales, es decir, como *ficciones literarias* activas en la realidad ficticia de la palabra escrita, pero sin hacer mucho énfasis en ello. Para el análisis semiótico cf. GIROUD y CADIR-LYON, Op. Cit. Para el análisis y la interpretación del significado de los personajes en una obra, cf. UBERSFELD, Anne. *Semiótica teatral*. Madrid : Cátedra, 1989. p. 85-107.

la psicología de los personajes principales. Este marco relacional se encuentra conformado por los personajes cuya dinámica es pasiva o neutra (por no poseer sentido negativo ni positivo), y cuyo papel, en la estructura narrativa, se puede juzgar de amigable<sup>230</sup>. A esta categoría pertenecen aquellos personajes que en la perícopa son denominados con el sustantivo genérico “muchos”, así como el “paralítico” y los “cuatro” que le llevaban cargado en el camastro.

#### **4.1.2 “Muchos”, “la muchedumbre”, “todos” (*polloi*/, *o1xlon*, *pa&nton*).**

Algunos estudiosos distinguen dos significados de *o1xlon* : 1. la muchedumbre es amigable a Jesús; y 2. la muchedumbre permanece impávida, incluso hostil, a Jesús (cf. Mc 15, 8)<sup>231</sup>. Esta investigación considera, junto con Brown, que estas denominaciones genéricas no tienen dos cargas semánticas diferentes durante la narración de Marcos sino, más bien, que su representación, única a lo largo del drama marcano, pasa de la afabilidad y simpatía de la narración del ministerio galileo (Mc 1-9) a la abierta hostilidad en el relato de la Pasión en el desarrollo de su carácter y función<sup>232</sup>. En la perícopa la “multitud” aparece en los vv. 2. 4. 12. En el v. 2 se lee: *kai\ sunh/xqhsan polloi\* (y muchos se aglomeraron)<sup>233</sup>. Éste versículo da la sensación de asfixiamiento. La “multitud” cerca a Jesús, flanqueándolo por todos los lados<sup>234</sup>. Este comportamiento se presenta, sin duda,

---

<sup>230</sup> UBERSFELD, Op. Cit. p. 85-87. Desde la perspectiva de la semiótica contemporánea del *personaje*, que es el lugar de confluencia de funciones, es *tan* importante entender qué hacen como saber el quién y el cómo. El qué, el quién y el cómo juntos son igualmente importantes. La teoría de la alteridad en la narrativa también tiene muchísima participación. De esta observación se puede cualificar al paralítico, sus cuatro acompañantes y la genérica “multitud” como actantes “amigables” a Jesús, ya que ellos no representan los puntos de tensión en la narración.

<sup>231</sup> BROWN, R. E. *The Death of the Messiah*. Garden city, New York : Doubleday, 1994. Vol. 2, nota de pie n. 3, p. 1420. Cf., también, MEIER, Op. Cit. Vol. 3, p. 45-47.

<sup>232</sup> BROWN, Op. Cit. Vol. 2, p. 1420-1421.

<sup>233</sup> Esta es la mejor lectura del texto. Una variante señalada por un Ms sugiere añadir, después de la partícula ilativa *kai\*, el adverbio “en seguida”, es decir, *kai\ + eu0qe/wj*. Cf. BOVER y O’CALLAGHAN. Op. Cit. *Ad loc.*; NESTLE, Eberhard. *The Greek New Testament*. 16 ed. New York : American Bible Society, 1936. *Ad loc.*

<sup>234</sup> En la antigüedad, acostumbrados como estaban a la interpretación alegórica, este detalle fue entendido en relación a la universalidad de la salvación. Cf. BEDA. *In Marci Evangelium expositio*. 1, 2, 2. Corpus Christianum. Series Latina. 120, 453. Citado en : *La Biblia comentada por los padres de la iglesia*. Y otros autores de la época patristica. (Marcelo Merino Rodríguez ed.). Madrid : Ciudad Nueva, 2000. Vol. 2, p. 78.

a causa del éxito y popularidad que su prestigio como taumaturgo y exorcista le ha ganado, y que Marcos recoge, sumariamente, en 1, 33 y 1, 45. Lo fundamental del texto es que recuerda que Jesús trata con personas en su condición de comunidad (en plural), en el contexto de sus reuniones comunitarias (*sunago/gaj*), y no con individualidades<sup>235</sup>. En el v. 4 la muchedumbre impide (*mh\_ duna&menoi*)<sup>236</sup> el acercamiento del parálítico a Jesús<sup>237</sup>. En el v. 2 la gente que escuchó del arribo de Jesús a Cafarnaum y se aglomeró apretujadamente hasta la puerta de la casa, era un signo positivo de respuesta y acogida de la palabra predicada por Jesús, pero ahora, en el v. 4, es signo negativo<sup>238</sup>, pues obstruye el paso del parálítico hasta Jesús. Éste signo negativo de la “muchedumbre” no es un predicado absoluto, sino un predicado de su función como escenario: el impedimento es el telón de fondo desde el cual se predica la fe del parálítico y sus acompañantes. En el v. 12 la muchedumbre, caracterizada de manera muy similar a como se le identificó en el v. 2 con el plural

<sup>235</sup> Horsley, acertadamente, señala: “Jesús visitaba *a propósito* una determinada población en los días en que las gentes se reunían para discutir, negociar y rezar comunitariamente. En este contexto enseñaba, curaba y exorcizaba”. Cf. HORSLEY, Op. Cit. p. 144.

<sup>236</sup> MANNS, Art. Cit. p. 125-142. En el pasaje paralelo de Lucas (5, 17-26) se explica que los ayudantes del parálítico “no hallaron” (*mh\ eu9ro/ntej*) por donde introducir al parálítico. Según Manns (p. 126-27) *mh\ duna&menoi*, así como el lucano *eu9ro/ntej*, son la traducción del arameo *σββη*, el cual significa, a la vez, “poder (entrar)” —así el *duna&menoi* marcano— y “hallar (por donde entrar)” —así el *eu9ro/ntej* lucano—.

<sup>237</sup> Entre los cristianos de la antigüedad se dio una interpretación espiritual del impedimento ofrecido por la multitud al parálítico: la multitud, esto es, las dificultades, son un obstáculo para la oración, para el encuentro con Jesús. Cf. BEDA. *In Marci Evangelium expositio*. 1, 2, 4. Corpus Christianum. Series Latina. 120, 454.

<sup>238</sup> ZERWICK, Op. Cit. § 112. El signo *negativo* que desempeña la muchedumbre está expresado por la frase prepositiva “*por culpa de la muchedumbre*”. *Dia\_ + acusativo* se lee como “*a causa de, por culpa de*”. *10xloj* vuelve aparecer en 3, 20, donde también tiene una connotación negativa: allí se dice que Jesús y sus discípulos no podían comer *a causa* de la muchedumbre que había concurrido a su casa.

**2, 4:** *Kai\ mh\ duna&menoi prosene/gkai au0tw~| dia\_ to\_n o!xlon;*  
**3, 20:** *Kai\ sune/rxetai pa&lin o9 o!xloj w#ste mh\ du/nasqai au0tou\j mhde\ a!rton fagei=n.*

En los dos pasajes la “multitud” (*o!xloj*) impide la acción, sea ésta tener la posibilidad de acceder a él (2, 4) o tener la posibilidad de alimentarse (*du/nasqai... a!rton fagei=n*, 3, 20).

genérico “todos” (*pa&ntaj*), interpreta un papel positivo en la escena: ella responde con fe y asombro (*w#ste e0ci/stasqai pa&ntaj kai\ doca&zein to\n qeo\_n*)<sup>239</sup> ante la revelación del poder de Jesús<sup>240</sup>.

**4.1.3 El paralítico (o( *paralutiko/j*).** El v. 3 presenta al beneficiario del milagro y sus cuatro acompañantes en una frase interesante: *kai\ elrxontai fe/rontej pro\j au0to\n paralutiko\n ai0rome/non u(po\_tessa&rwn*. En otros Mss se atestigua un orden diferente de palabras<sup>241</sup>. Como ya se dijo<sup>242</sup>, el orden de las palabras en la frase que en griego, por lo general, no tiene mayor relevancia, en este versículo sí reviste algún valor. Siguiendo la metodología usual empleada para el rastreo de trasfondo semítico de los evangelios, se puede sospechar que, ya por el orden de las palabras en la

---

<sup>239</sup> HANNA, Op. Cit. p. 37-39. No es casualidad que ésta sea la segunda cláusula (subordinada), regida por un *w#ste*, con la cual se describa la reacción positiva de la muchedumbre (la primera apareció en el v. 2b). En el sumario de su primera actividad en Cafarnaúm (2, 22-28) se describen las mismas reacciones positivas ante la enseñanza y las curaciones de Jesús:

**2, 12:** *w#ste e0ci/stasqai pa&ntaj kai\ doca&zein to\n Qeo\_n*  
**1, 27:** *w#ste suzhtei=n pro\_j au0tou\j le/gontaj Ti/e0stin tou=to; didaxh\ kaih\ kat' e0cousi/an:*

Tampoco debe extrañar que en 1, 27 se toque el tema de la autoridad con la cual Jesús obra. El tema de la autoridad de Jesús es el tema principal de la perícopa y de la revelación cristológica del enigmático “Hijo del hombre”.

<sup>240</sup> BULTMANN, R. Historia de la tradición sinóptica. Salamanca : Sígueme, 2000. p. 75-76. La cristología revelada a través de la figura taumatúrgica de Jesús es una cristología incipiente, de simple asombro, sin ir más allá. De hecho, la muchedumbre no reacciona ante la revelación de la identidad divina de Jesús (Hijo del hombre). ¡Ni siquiera está al tanto de tal revelación! (el dialogo de los vv. 6-10 no presupone la participación de la muchedumbre: la discusión de los escribas, en la cual se siente una reacción a tal revelación cristológica, se produjo en su interior, y Jesús se dirige explícitamente a ellos en el v. 10).

<sup>241</sup> El orden de la frase introductoria del v. 3 que se ha presentado está bien atestiguado. Otro orden de la frase, que aparece en los Mss. C (primera mano), 579, es: *pro\j au0to\n fe/rontej paralutiko\n*. BOVER y O'CALLAGHAN, Op. Cit. *Ad loc*, equipara esta última lectura con la que se ha escogido en el texto.

<sup>242</sup> Cf. el comentario al v. 3.

oración<sup>243</sup>, ya por el uso de dos verbos consecutivos (*e1rxontai* y *fe/rontej*)<sup>244</sup>, en el v. 3 se tiene un ejemplo de semitismo. Este detalle es importante ya que habla de la antigüedad del núcleo del relato, esto es, del relato de curación y el perdón de los pecados del paralítico *por* Dios (vv. 1-5.10b-12), y del color palestinese de la misma<sup>245</sup>.

Ahora bien, Marcos señala al enfermo con el sustantivo griego, en acusativo, *paralutiko*\n. En esto es seguido por Mateo. Lucas, por su parte, prefiere emplear el término médico más común para denotar tal enfermedad: *paralelume/noj* (impedido)<sup>246</sup>. Sea cual fuere el sustantivo escogido, la enfermedad sufrida por el personaje es la misma: parálisis. El papel representado por éste paralítico es bastante pasivo y neutro: conducido en un camastro (*kra&batto*/n, latín: *grabatum*) hasta Jesús, su petición de curación es formulada, implícitamente, por la fe de sus acompañantes, manifestada en el gesto de no rendirse ante la multitud que impide el acceso a Jesús, abriendo un boquete en el techo por el cual introducen al enfermo; luego recibe el perdón de

<sup>243</sup> Cf. JEREMIAS, Op. Cit. p. 27; NICCACCI, Art. Cit. p. 19-24; y las notas explicativas al v. 3 (p. 59s).

<sup>244</sup> Cf. MANNS, Art. Cit. p. 126-27; y las notas explicativas al v. 3.

<sup>245</sup> BULTMANN, R. Historia de la tradición sinóptica. Salamanca : Sígueme, 2000. p. 75. El color palestinese del relato no sólo se manifiesta en su reconstrucción sociológica, esto es, en su *Sitz im Leben*, sino también en varios detalles, por enumerar algunos: (1). *Kra&batto*&n (hebreo *רָפוּ*). “Camilla”. Su pronunciación es idéntica al griego *a!raj* = “levantar”; presentando una asonancia en el v. 12; (2). *0Afi/netai*/. “Ser perdonado”. La pasiva teológica es un típico instrumento judío para hablar veladamente del obrar de Dios; (3). *0Apeste/gasan th\_n ste/ghn*. “Destechar el techo”. Esta expresión manifiesta una realidad cotidiana: puesto que en la baja galilea las casas estaban techadas generalmente con ramaje y tierra, el techo de tales casas era *fácil* de desmontar; y (4). *0En tai=j kardi/aij au0tw~n* (ó, *e0n e9autoi=j*). En el v. 6 se desarrolla una escena discursiva, que es descrita como una discusión llevada a cabo “en sus corazones”. Crear discursos y escenarios que se producen para referirse, realmente, a un monólogo. En hebreo, el texto del v. 6 presenta una asonancia (*פֶּשַׁעֵי הַלֵּב פֶּשַׁעֵי הַלֵּב*). Para la pasiva teológica como semitismo, cf. ZERWICK, Op. Cit. §236, y n. 1, §1; JEREMIAS, Op. Cit. p. 21-27. Para el lenguaje de los pronombres reflexivos, cf. TILLER, Art. Cit. p. 43-63; y MANNS, Art. Cit. p. 127.

<sup>246</sup> Lucas prefiere usar el participio pasivo de perfecto (dándole mayor realismo) del verbo *paralu/omai* que, sin sustantivar (así Mateo y Marcos), significa: “estar débil, sin fuerzas”. Sobre el uso lucano, cf. FITZMYER, Op. Cit. Vol. 2, p. 518; sobre el sentido de la expresión, cf. voz *Paralu/omai*, en : BALZ, Horst y SCHNEIDER, Gerhard (Ed.). Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. 2Vols. Salamanca : Sígueme, 1998. Vol. 2, col. 760.

sus pecados<sup>247</sup> y es sanado (vv. 5. 11) y acata la imperativa orden de Jesús incorporándose, tomando su camastro y marchando a casa (v. 12). Sin embargo, no agradece la curación, ni se maravilla por la misma. Tampoco se dice que luego siguiera a Jesús. Ni siquiera que proclamase la maravilla realizada en él. En suma, al evangelista le basta, simplemente, con predicar de éste personaje que: 1. se incorporó, 2. tomó su camastro y 3. salió, caminando, hacia su casa. Es decir: el paralítico interpreta el papel de beneficiario pasivo del milagro.

**4.1.4 Los “cuatro” (que traían al paralítico).** *Tessa&rwn* es un dato proporcionado únicamente por Marcos. Ni Mateo ni Lucas indican la cantidad concreta de personas que transportan al paralítico, pues usan formas plurales generales para referirse a ellos, siendo Lucas un poco más específico que Mateo (Lc 5, 18 indica directamente que pertenecen al género masculino: *andrej*). No obstante la *detallada* y *vívida* información proporcionada por Marcos<sup>248</sup>, el papel desempeñado por estos cuatro individuos es tan parco como la acción que se predica de ellos: llevar (cargado, *aiOro/menon*) al paralítico hasta la presencia de Jesús. Pareciera como si su única función en la escena fuera, simplemente, preparar el encuentro del paralítico con Jesús. Evidentemente el papel interpretado por estos cuatro personajes ni siquiera llega a ser secundario: salen de escena tan rápido como entran en ella. No se puede creer que su papel sea relevante aún reconociendo, junto con J. Jeremias, que Jesús diese gran valor a la *fe vicaria*, es decir, concediendo a la intercesión el mismo valor que posee la petición<sup>249</sup>.

---

<sup>247</sup> En texto de Qumrán (4Q242, Frag. I-III, 3-4) se lee un buen paralelo del perdón de los pecados por parte de un agente humano, diferente a uno divino: “Yo, Nabodina, fui afligido... durante siete años, y fui relegado lejos de los hombres hasta que recé al Dios altísimo y mi pecado lo perdonó un exorcista”. Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Textos de Qumrán. Madrid : Trotta, 1992. p. 333.

<sup>248</sup> Varios autores insisten en ver en estos detalles ejemplos de la “vividez” narrativa marcana. Por ejemplo, ROBERTSON, Op. Cit. Vol. 1, p. 278.

<sup>249</sup> JEREMIAS, Op. Cit. p. 198.

## 4.2 ACTANTES DEL CONFLICTO

En estos personajes se produce una gran dinámica; en ellos se centra el conflicto y la tensión dramática; en sus relaciones fuertes, incluso antagónicas, se enfoca todo el drama del relato. Estos personajes son: los escribas y el misterioso “Hijo del hombre”, es decir, Jesús (así también en 2, 28)<sup>250</sup>.

**4.2.1 Los escribas (*tou/j grammateu/j*).** En los vv. 6-7 entran a escena los escribas<sup>251</sup>. En la literatura evangélica este grupo es descrito particularmente. Su presencia parece ser un fenómeno exclusivo de los sinópticos<sup>252</sup>, ya que el evangelista Juan no introduce escribas en su relato<sup>253</sup>. Los estudiosos

---

<sup>250</sup> En la perícopa de Mc 2, 23-28 (las espigas arrancadas en sábado), que es la cuarta narración (B') de cinco, del grupo que conforma el bloque de disputas galileas, esto es, 2, 1—3, 6, se encuentra otro dicho sobre el Hijo del hombre en el v. 28, que también está, como en 2, 10, coloreado de cristología. Cf. GNILKA, Op. Cit. Vol. 2, p. 138-145; RHOADS; DEWEY y MICHIE, Op. Cit. p. 122.

<sup>251</sup> *Grammateu/j* es la palabra griega empleada para denominar a los escribas. Ella se deriva del sustantivo *gramma* (“documento, carta”) que, a su vez, se deriva del verbo *graw* (“grabar, dibujar”). Los LXX utilizan esta palabra para traducir el hebreo *sdpeper* (“escriba”) que proviene de la palabra hebrea *sdper* (“rollo, carta”). Como se ve, el ser *escriba* no designa, de suyo, la pertenencia a un grupo religioso particular sino, mejor, el oficio (redactar documentos) desempeñado por funcionarios especializados, en mayor o menor grado, dependiendo del tipo específico de actividad elaborada, esto es, de *minor ad maior*, redacción de cartas personales, de contratos matrimoniales, oficios gubernamentales menores, documentos oficiales, textos religiosos y textos literarios. En Eclo 38, 24-39 se presenta el *tipo ideal* de escriba: el arquetipo de judío culto que lleva una vida piadosa. Según Meier, sería inapropiado pensar que la mayor parte de los escribas judeopalestinos encarnaron la figura ideal descrita en *Eclo*. Sin embargo, es probable que algunos escribas, aquellos dedicados a la copia y transmisión de textos sagrados, estarían capacitados para convertirse en maestros y líderes religiosos. Cf. MEIER, Op. Cit. Vol. 3, p. 561-71, y la n. 190, p. 611; BALZ y SCHNEIDER, Op. Cit. Vol. 1, col. 786-800; y KITTEL, Gerhard y FRIEDRICH, Gerhard. Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Michigan : Grand Rapids, 1985. p. 130-134.

<sup>252</sup> BROWN, R. E. *The Death of the Messiah*. Garden city, New York : Doubleday, 1994. Vol. 2, p. 1426-1427. En Marcos y en Mateo aparecen diez veces, en Lucas seis veces, en Juan ninguna. Estas estadísticas indican el número de apariciones de escribas antes de la llegada de Jesús a Jerusalén.

<sup>253</sup> Sólo en Jn 8, 3 aparecen los escribas en el evangelio. No obstante este *locus* no se debe tener en cuenta, ya que según todos los críticos joáneos ésta perícopa (Jn 7, 53—8, 11) no es original del evangelio, sino una inclusión tardía (no aparece en los papiros Bodmer). Esta perícopa suele aparecer en algunos Mss del evangelio de Lucas y, ciertamente, tanto la teología como el estilo literario de la perícopa tienen aire lucano. Cf. BROWN, R. E. *El evangelio según Juan*. Madrid : Cristiandad, 1999. Vol. 1, p. 623-631; y METZGER, Op. Cit. p. 187-189.

acostumbran diferenciar entre dos tipos de escribas emergentes en el relato evangélico: escribas *galileos* y *jerosolimitanos*. La diferencia se centra en la marcada hostilidad manifestada por los escribas que aparecen en el relato de la Pasión y su asociación con los sumos sacerdotes (cf. Mc 14, 1), así como por el importante papel interpretado por ellos en el juicio de Jesús (cf. Mc 8, 31; 10, 33; 14, 53) y la hostilidad moderada, o simple “oposición” a Jesús, mostrada en el ministerio galileo. No obstante, en esta investigación no se cree, junto con Brown<sup>254</sup>, que los lectores del relato marcano, tanto antiguos como modernos, tengan en cuenta esta sutil diferencia. En el relato marcano los escribas son presentados como maestros, doctores de la Ley mosaica (1, 22), y en calidad de tales ellos cuestionan ásperamente el comportamiento de Jesús (2, 6-7) y el de sus discípulos (2, 16) y terminan juzgando a Jesús de blasfemia (2, 7): el mismo cargo bajo el cual es condenado a muerte Jesús (14, 64)<sup>255</sup>. Un lector atento del evangelio realizará una cadena de asociaciones lógicas, esto es, lógica narrativa, entre 2, 6-7; 3, 6<sup>256</sup> y 14, 63-64 (la cadena sería retrospectiva: desde 14, 63-64 hacia atrás). Marcos no especifica cual sea su número, le basta con emplear un plural genérico para representarlos. Él, además, con el uso del verbo *dialogi/zomai* expresa la actividad que ellos están ejecutando y que los caracteriza: un juicio. Con tal verbo se extiende el telón sobre el que se proyecta el *escenario mental* en el cual acontece la reunión de los escribas: “dentro” de ellos,

---

<sup>254</sup> BROWN, R. E. *The Death of the Messiah*. Garden city, New York : Doubleday, 1994. Vol. 2, p. 1428, acertadamente, comenta: “No obstante, se debe preguntar si de los lectores de Marcos se debería esperar que lo notará. O ¿debieron creer que los escribas que querían matar a Jesús, en el relato de la Pasión, eran los mismos escribas... a quienes se había encontrado mucho antes (en el evangelio)? Sospecho que lo más acertado es lo primero”.

<sup>255</sup> *Ibid.* p. 1428-1430. En el juicio (cf. Mc 14, 53ss) la acusación de blasfemia es emitida por el sumo sacerdote (v. 64), así como la presentación de los argumentos y la reflexión que conduce a tal cargo (vv. 61b. 63). Sin embargo, los lectores, debido a la asociación que Marcos hace de los sumos sacerdotes y los escribas en 9, 31; 10, 33; y 14, 1, notarán la imputación del cargo de blasfemia más que a quién emite tal juicio; y así asociarán directamente 2, 7 con 14, 64.

<sup>256</sup> Puesto que en 2, 16 se habla de los “escribas de los fariseos”, el lector, cuando se hable de fariseos o bien de escribas, asociará los unos a los otros. Por ello, en 3, 6 cuando se nos dice que los fariseos se confabularon con los herodianos para buscar matar a Jesús, el lector también entenderá que los escribas están implicados. Así, en Marcos se configura en un bloque los diferentes grupos hostiles a Jesús: escribas, fariseos, es decir, el sanedrín, y herodianos, así como los “sumos sacerdotes” (cf. 8, 31; 9, 31; 10, 33; 14, 1. 53). Cf. GNILKA, *Op. Cit.* Vol. 1, p. 145-154.

“entre sí” (cf. vv. 7a. 8a: *e0n tai=j kardi/aij au0tw~n, e0n e9autoi=j*)<sup>257</sup>.

**4.2.2 El enigmático “Hijo del hombre” (ο9 Ui9o\_j tou= a)nqrw&pou).** El “Hijo del hombre” es el personaje central del relato en cuanto que, primero, sobre él gira todo el entramaje de relaciones de los diversos personajes<sup>258</sup>, segundo, en él explota la tensión dramática (cf. vv. 9. 11), y tercero, el desarrollo del relato alcanza su clímax con él (cf. vv. 5. 10). Esta bien definida caracterización de la función y la importancia del “Hijo del hombre”, dentro de Mc 2, 6-10 es obra del propio Marcos, quien hábilmente ha entrelazado la función y espacio ocupados por Jesús y el “Hijo del hombre” en una misma identidad<sup>259</sup>. En los vv. 6-12 y en Marcos en general, Jesús y el Hijo del hombre son el mismo personaje. A la luz de esto último, el enigma propuesto por el dicho del v. 10<sup>260</sup> se soluciona, a nivel narrativo, si se entiende éste versículo como amplificación e interpretación del v. 5b.

**v. 5b:** [*Ihsou=j*] *le/gei tw|~ paralutikw|~, Te/knon,*  
*a)fi/netai/ sou ai9 a(marti/ai*

**v. 10:** *i3na de\ ei0dh=te o3ti e0cousi/an elxei o9*  
*Ui9o\j tou= a)nqrw&pou a)fie/nai a(marti/aj e0pi\  
th=j gh=j, le/gei tw|~ paralutikw|~*

---

<sup>257</sup> GNILKA, Op. Cit. Vol. 1, p. 117. Sobre las implicaciones literarias y teológicas de estas expresiones, recuérdese lo dicho en el comentario a los vv. 7 y 8.

<sup>258</sup> BROWN, FITZMYER y MURPHY, Op. Cit. Vol. 3, § 42: 16. En el v. 2 la multitud se reúne (*sunh/xqhsan*) en torno a Jesús; en el v. 4 el paralítico y quienes le cargan, se acercan a Jesús; en el v. 8 Jesús se dirige a los escribas (*le/gei au0toi=j*) quienes, en el v. 7, habían elaborado todo un discurso y un juicio categórico acerca de su comportamiento y sus palabras.

<sup>259</sup> DANOVE, Paul. The Rhetoric of the Characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark. *En*: *Biblica*, Vol. 84 (Roma, 2003), p. 16-34.

<sup>260</sup> BROWN, FITZMYER y MURPHY, Op. Cit. Vol. 3, § 42: 16. La dificultad que presenta el v. 10 es el anacoluto con cambio de las personas a quienes se dirige Jesús (*le/gei tw|~ paralutikw|~*) destruyendo la unidad del pasaje.

En el v. 10 se interpreta el uso de la voz pasiva en el v. 5b (*a) fi/netai/*) al ampliarse y explicitarse la caracterización del personaje “Jesús” con el poder (*e0cousi/a*) que el “Hijo del hombre” tiene en la tierra (*e0pi\ th=j gh=j*) para perdonar los pecados. Esta es una clara y temprana revelación cristológica de Jesús proyectada a través del “Hijo del hombre”<sup>261</sup>. Incluso los especialistas en el análisis semiótico entienden que este hábil uso redaccional marcano, en el cual se identifica la función, potestad y actividad de Jesús con las del Hijo del hombre, se extiende a todo el segundo evangelio a través de una compleja red de conexiones y estructuras semánticas<sup>262</sup>. A continuación se evaluarán todos los lugares donde el “Hijo del hombre” aparece en Marcos, con el fin de corroborar lo ya dicho.

• **Estudio sobre el “Hijo del hombre”<sup>263</sup>**. Los datos obtenidos en esta investigación han sido sintetizados en el siguiente cuadro donde, junto al título cristológico “Hijo del hombre”, aparecen otros dos títulos, típicos de la cristología marcana, que serán de gran utilidad a la hora de precisar el valor semántico de éste.

Hijo del hombre		Cristo		Hijo de Dios	
<i>Dueño del Sábado</i>	2, 23-28	<i>En el “título” del evangelio</i>	1, 1	<i>En el “título” del evangelio.</i>	1, 1

<sup>261</sup> DANOVE, Art. Cit. La prontitud de tal revelación cristológica (cf., también, 2, 28) choca con el programa del secreto mesiánico marcano, extendiendo la “tensión” entre secreto y revelación cristológica, ya que tal relevación se da desde las primeras horas del ministerio galileo.

<sup>262</sup> Así DANOVE, Art. Cit. p. 25-30. Más exactamente, Danove señala que en las diferentes connotaciones semánticas del vocabulario marcano se presenta un uso especializado. Así, la repetición del vocabulario, de los contextos y las estructuras (narrativas) crean una cadena de asociaciones con función y caracterización retórica, y connotaciones semánticas relevantes. En esta cadena de asociaciones, el título Hijo de hombre despliega una red de relaciones semánticas, esto es, cristológicas, a lo largo de la trama marcana; la temprana aparición del título en 2, 10, sin preparación previa, advierte al lector, a través de la cadena asociativa (cf. 8, 31; 9, 31; 14,1) para que en 14, 62ss. realice una *deconstrucción*: despliegue el hilo conductor que ha ido recogiendo hasta 2, 10, analizando la gama de relaciones, tensiones y conflictos que en el se han envuelto y, entonces, pliegue de nuevo el hilo para entender el desarrollo final de la estructura narrativa.

<sup>263</sup> Cf. JEREMIAS, J. Teología del NT. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 299-320; BROWN, R. E. Introducción a la cristología del NT. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 85-117. 181-190; SANDERS, Op. Cit. p. 262-271; GARDNER, Art. Cit. p. 244-252; FULLER, Op. Cit. p. 42-54.

		<i>Reconocimiento de Pedro</i>	8, 29	<i>Llamado así en las expulsiones de espíritus inmundos.</i>	1, 24 [el santo de Dios]. 3, 7-12; 5, 6-7; 15, 39
<i>Puede perdonar pecados</i>	2, 1-12	<i>Orden taxativa de callar esta revelación</i>	8, 30	<i>Circunlocución de Dios</i>	14, 61
<i>Debe sufrir, morir y resucitar</i>	8, 31; 9, 9. 12. 31; 10, 33-34	<i>Pedro no entiende las implicaciones del título, pero reconoce que Jesús es Cristo.</i>	8, 32-33		
<i>Ser escatológico, diferente de Jesús.</i>	8, 38; 9, 9; 13, 24-27	<i>Simple alusión (= ser de Cristo, ser cristiano)</i>	9, 41		
<i>Que viene para servir</i>	10, 45	<i>“Cristo”, entendido como “Hijo de David.”</i>	12, 35-37		
<i>Designación explícita de Jesús</i>	14, 1. 41.62	<i>Falsos cristos y profetas.</i>	13, 22		
		<i>Pregunta de Caifás.</i>	14, 61		

Cuadro 1. Estadísticas marcanas de tres títulos cristológicos.

En el siguiente cuadro se resumirá el resultado de las estadísticas presentadas arriba.

<b>Estado de las estadísticas<sup>264</sup></b>
---

<sup>264</sup> Estas estadísticas se basan en cálculos propios. Dichos cálculos fueron realizados con la ayuda de PARKER, J. G. *Léxico-concordancia del Nuevo Testamento. En griego y en español.* Texas : Mundo Hispano, 1982. Para una estadística más pormenorizada de las apariciones de estos títulos en los evangelios, consúltese aquella elaborada por JEREMIAS, Op. Cit. p. 302. Aquí se extracta sólo los datos más puntuales. Por otro lado, el título “Hijo del hombre” aparece en el resto

Hijo del hombre	Cristo	Hijo de Dios
14 veces	8 veces	5 veces
Sólo tres de estas son una alusión explícita que Jesús hace de sí mismo.	La gente, seguidores y detractores, le llaman así.	Una vez no es "H... de Dios", sino una circunlocución. Los demonios llaman así a Jesús (excepto en 15, 39).

Cuadro 2. Resumen de los datos estadísticos.

• **Primeras conclusiones.** Ya en los fríos datos que brindan estas estadísticas se proporcionan tres conclusiones generales, de gran importancia para la inteligencia de la cristología marcana:

- Jesús, para referirse a sí mismo, utiliza con preferencia el título "Hijo del hombre".
- El grueso de las personas que tratan con él, sean simpatizantes o detractores, lo llaman Cristo.
- Sólo los espíritus impuros son quienes, dándose cuenta de quién es él, le llaman Hijo de Dios o Hijo del altísimo.

Unas ulteriores conclusiones de valor son:

- Jesús *no rechaza*, de entrada, la denominación de Mesías. Sólo rechaza las erróneas interpretaciones que de ella hacen sus seguidores (cf. 8, 27ss) y sus opositores (cf. 14, 62).
- La filiación divina, esto es, ser reconocido como Hijo de Dios, se presenta como el resultado de una profunda investigación cristológica cristiana. Además, esta

---

de los evangelios: 82 veces en total, 69 veces en los sinópticos, 38 veces contando sólo una vez los lugares paralelos. En Juan aparece 13 veces el título "Hijo del hombre".

denominación debe ser valorada y estudiada desde los presupuestos y perspectivas teológicas del cambio de era (siglos II a. C. hasta finales del I d. C.), y no desde una perspectiva calcedónica en la cual se reflexiona sobre la realidad ontológica del ser de Jesús como verdadero hombre y verdadero Dios en uno solo. Esta definición cristiana es ya demasiado pesada y complicada como para añadirla a la más simple interpretación de la filiación de los hombres de Dios (= con una misión divina) con Dios; interpretaciones que llaman Hijo(s) de Dios a personas que van desde el rey (Cf. Sal 2, 7) hasta al pueblo santo de Dios.

• **Conclusiones reflexivas sobre el “Hijo del hombre”.** Con “Hijo del hombre” se encuentra el título cristológico más oscuro de todos: no hay unanimidad en cuanto a si es un título o simplemente una expresión. Incluso, aún teniéndosele como título se disputa su procedencia y su uso por parte de Jesús. Así que, para ganar soltura en la exposición de las conclusiones sobre el tema, se van a resumir en tres puntos: primero, el problema filológico; segundo, el problema de su pre-formación; y tercero, su uso por parte de Jesús.

- El problema filológico. “Hijo del hombre” es, en si, un giro idiomático (semita) tan extraño y oscuro en griego como en español. El griego *ο υιου του ανθρωπου* se deriva del arameo *bar)anasa:α* (en hebreo *בן האדם*). El problema está en que algunos especialistas, casi la mayoría, piensan que la expresión aramea *bar)anasa:α* es, en realidad, una perífrasis para hablar de sí mismo pero en tercera persona. Así, “el hijo del hombre” significaría “Yo”. Lo problemático con esta interpretación es que *bar)anasa:α* tiene otras connotaciones, dependiendo si precede a un sustantivo, un concepto geográfico, uno abstracto o uno colectivo. *Bar)anasa:α* precediendo un sustantivo: en este caso, la partícula *bar* designa una filiación, una relación hijo-Padre. Así, el nombre del caudillo rebelde judío del siglo II d. C., Simón bar Kokba (Simón hijo de la estrella). *Bar)anasa:α* precediendo un concepto geográfico: delante de conceptos geográficos *bar* señala al habitante del lugar (cf. por ejemplo, Lc 23, 28). *Bar)anasa:α* precediendo un concepto abstracto: delante de los conceptos

abstractos, la partícula designa pertenencia (cf., por ejemplo, Lc 16, 9). *βαρ)ανασ.:α* precediendo un concepto colectivo: si la partícula *βαρ* precede a conceptos colectivos, entonces con ella se designa a un solo individuo entre aquella colectividad (cf., por ejemplo, Jn 8, 40). Ahora bien, este último caso es el que se presenta en esta investigación. Con *βαρ)ανασ.:α* se señala a “un hombre” entre “los hombres”; pues, *)ανασ* es un concepto colectivo, designa a la humanidad, la totalidad de los hombres. Así, *βαρ)ανασ.:α* significa: un hombre (o, incluso, “el hombre”, cuando se le contrapone con un ser divino. Cf. Ez 2, 1-2. 8; 3, 1-3. 4-5; etc.).

- El problema de su pre-formación. Por preformación se entiende el estadio de la evolución histórica de un concepto teológico desde el cual parte dicha génesis. Es decir, es el piso en el cual se cimienta la construcción de una idea teológica. Así, y ya clarificado sobre qué se va a hablar, se debe aceptar que la expresión “Hijo del hombre” procede del desarrollo apocalíptico judío de Dn 7, 1-14. Pero sus orígenes han sido buscados por todos lados: desde el *Gayomart* (personaje iraní), pasando por el “hombre primigenio”<sup>265</sup>, hasta Baal; todos los posibles contactos con las diferentes mitologías orientales han sido escarbadadas<sup>266</sup>. En la aceptación usual de los orígenes de la expresión, es decir, en su preformación desde la apocalíptica judía, se suelen revisar todos los textos que dicha apocalíptica brinda. Es así como salen a la luz pasajes de importantes obras apócrifas (o del

---

<sup>265</sup> Esta significación del “Hijo del hombre” como “Hombre primigenio” es la más cercana a *lo probable*, según cree firmemente esta investigación, de todas las posibles soluciones hasta ahora presentadas. En el mundo germano se suele distinguir entre *Urmensch* (hombre primordial = Adán) y *Menschenkind* (hombre atípico = el Hijo del hombre). Y esta distinción y comparación son válidas, ya que Pablo (Rom 5, 14. 17-19) compara a Jesús con Adán. Jesús es el prototipo del nuevo hombre, del hombre bajo la gracia; en tanto que Adán es tipo de la humanidad (hombre viejo) revestida, hundida bajo el pecado. Además, como nota curiosa, el *golgotha* (ésta trascripción griega está más cerca del arameo *Γολγοθα*) que del hebreo *Γολγοθλετ*) no era conocido por su forma de “cráneo” (de allí el popularizado, a través de la traducción latina *Calavariae locus*, nombre “El Calvario”), sino porque según una antigua leyenda, según Orígenes (Coms. en. Mat 27 : 33; # 126), en ése lugar (donde fue puesta la cruz) se encontraba el cráneo de Adán. Cf. BROWN, *The Death of the Messiah*. Garden city, New York : Doubleday, 1994. Vol. 2, p. 937, n. 6. No sería extraño que otros judíos, embebidos del trasfondo veterotestamentario del “Hijo del hombre” entendiesen a Jesús como el “Hijo del hombre”. Cf. MARLOW, Art. Cit. p. 22-23, quien señala que en el mundo judío contemporáneo a Jesús (en Filón) se esperaba a un Adán retornante (el “Hijo del hombre”).

<sup>266</sup> Cf. JEREMIAS, Op. Cit. p. 311-312; y GARDNER, Art. Cit. p. 244-252, quien pasa revista a textos cananitas y cree encontrar una solución el poema épico de *Enuma Elish*.

intertestamento), como “*las parábolas de Enoch*” y “*el libro cuarto de Esdras.*” En tales pasajes se nos muestra al “Hijo del hombre” (en *Enoch* es identificado como el mismo Enoch) como un ser glorioso; que es, por lo general, una figura de tiempos antiguos capaz de obrar milagros<sup>267</sup>. Los especialistas no se ponen de acuerdo entre si existió tal expectación o si, por el contrario, no existió<sup>268</sup>. Para los que no creen que la tradición cristiana sobre el Hijo del hombre se desarrollase desde las expectativas mesiánicas judías, porque ellas no existían, dicha tradición surgió de la lectura de pasajes veterotestamentarios iluminados con el candil cristológico de la nascente comunidad. Tales pasajes serían el Sal 110, 1; Zac 12, 10 entre otros, en los cuales se conjugó la parusía del Señor con el venir glorioso de los personajes allí descritos. Y así, la preformación de la expresión Hijo del hombre habría de encontrarse entre la mente de los primitivos cristianos y algunos pasajes veterotestamentarios fragmentados. Pero para aquellos que sí creen que la expectación cristiana se basa en la apocalíptica judía, el problema es mayor: ¿A quién se le atribuye la interpretación y asimilación de pasajes como Dn 7, 13? ¿A Jesús, o por el contrario, a la comunidad cristiana? Para aquellos que le atribuyen su origen a los primitivos cristianos, en el *βαρ)ανασ.:α* los cristianos unen su especulación sobre la parusía del Señor (ya exaltado), con la espera mesiánica judía de un ser sobrenatural que será glorificado por Dios (el anciano de los días de Daniel). Para aquellos que piensan que el origen de la idea de un *βαρ)ανασ.:α* se la deba atribuir a Jesús mismo<sup>269</sup>, el concepto del Hijo del hombre es la mezcla de la expectativa mesiánica judía con la figura del siervo sufriente de Is 53. Es decir, si Jesús concebía su misión a la luz del *παί=ἰ γεοῦ*~Isaiano, no es descabellado pensar que él hablara de sí mismo en términos de la esperanza mesiánica judía, como lo era el *βαρ)ανασ.:α*. Cualquiera que sea el punto de vista que se adopte aquí, es decir, si el origen de *βαρ)ανασ.:α* y la interpretación de Dn 7, 14 provienen ya de Jesús, ya de la comunidad cristiana, lo

<sup>267</sup> No es de extrañar que varios judíos alimentaran la expectativa mesiánica y ‘embaucaran’ al pueblo, como en el caso de Teudas (Josefo, *Ant.* 20, 97-99) y ‘El Egipcio’ (Josefo, *Ant.* 20, 169), quienes prometieron repetir los milagros obrados por Josué.

<sup>268</sup> BROWN, R. E. Introducción a la cristología NT. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 107-114.

<sup>269</sup> JEREMIAS, Op. Cit. p. 311-312.

cierto es que es innegable el trasfondo de la expresión “*semejanza a un hijo de hombre*” en la idea cristiana del Hijo del hombre.

- Su uso por parte de Jesús. Lo primero que se debe notar es su indiscutible y exclusivo uso por parte de Jesús. En todos los lugares evangélicos que se estudiaron en el cuadro, se nota que *βαρβανασ:α / ο9 υι9ο\_j tou= a) nqrw&pon* siempre aparece en los labios de Jesús. También se ve que, en todas sus apariciones, con esta expresión, Jesús, con mayor predilección, se designaba a sí mismo. Ahora bien, J. Jeremias señaló que de las 14 veces que aparece la expresión, sólo 11 resisten su estudio crítico<sup>270</sup>. Jeremias se percata que la tradición sinóptica transmitió dos expresiones propias de Jesús, el “Reino de Dios” y el “Hijo del hombre”, como características de su enseñanza y su palabra (*ipsissima verba Jesu*)<sup>271</sup>. Una hace referencia al contenido de su proclamación y actividad profética, la otra señala la expresión con la cual Jesús se llamaba a sí mismo. Pero también, si “Reino de Dios” señala su predicación pública (su *exo*-doctrina), “Hijo del hombre” señala su predicación secreta: sólo para sus discípulos (su *iso*-doctrina).

Por ello, en el proceso judío, cuando el sumo sacerdote pregunta por su enseñanza y de manera torpe deja ver sus intenciones al señalar, en forma de pregunta, que ella consiste en un mesianismo político, Jesús le replica con un “sí lo soy” y le confiesa cual ha sido su enseñanza privada: “también soy el Hijo del hombre”. Se requieren unas puntualizaciones con respecto al uso del “Hijo del hombre” en labios de Jesús. Según la creencia apocalíptica judía, el Hijo del hombre sería un ser supranatural y glorioso, un juez y vengador que vendría con el fin de los tiempos para vindicar al resto santo de Israel. Además, su actividad sobrepasaría los límites de la historia y en su ascensión de la tierra al cielo sería glorificado por Dios (*sessio ad dexteram*). Jesús, siempre que se refiere a sí

---

<sup>270</sup> *Ibíd.* p. 306.

<sup>271</sup> *Ibíd.* p. 316-320.

mismo como Hijo del hombre lo hace refiriéndose también a su condición futura: él en el futuro *será* el Hijo del hombre.

Pero hay más, esa condición será adquirida por su condición presente como el siervo *sufriente* de Dios (Is 53). Y esto último es lo novedoso que Jesús añade al concepto apocalíptico del Hijo del hombre: él deberá sufrir antes de ser glorificado por Dios. En lo que respecta a la concepción cristiana de la expresión, ella se modificó: los cristianos ahora (después de pascua) entendían al Hijo del hombre como a su Señor, pero en la parusía, es decir, al Señor Jesús ya glorificado que regresa, por segunda vez, por los suyos.

Después de desarrollarse un estudio histórico-crítico y uno semántico de la perícopa, esta investigación ha llegado a un punto en el cual necesita recoger todos los resultados y conclusiones lógicas que se han reunido, agrupándolas en un cuerpo separado, con el fin de observarlas en su conjunto.

## 5. CONCLUSIONES

Esta investigación, al término de su ejercicio interpretativo entiende que aún con la ayuda del mejor aparato científico disponible, el texto bíblico analizado (el relato marciano de la curación de un parálítico) sigue presentando varias dificultades a la hora de entender los detalles que en él se encierran. No obstante, dicha panorámica no es observada como un problema, antes bien, es fuente de alientos renovados.

El autor de esta investigación, gratamente, entendió que el ejercicio de interpretar un texto bíblico, ya por su naturaleza ya por su atractivo, es un ejercicio continuo, nunca una actividad acabada completamente; es un camino por el cual trasegar, nunca una meta alcanzada. En el proceso de investigación, recolección de datos y presentación de diversos análisis el autor de esta investigación encontró una serie de notables conclusiones sobre los métodos adoptados por la moderna crítica bíblica, sustento científico de la presente investigación, a la par que varias conclusiones que emanan del análisis mismo de la perícopa. Por dicha diversidad de conclusiones el autor ha considerado oportuno presentarlas en bloques, comenzando por algunas conclusiones de carácter general, sobre los métodos empleados para el análisis de la perícopa.

*Conclusiones sobre el fin y utilidad de la historia de las formas y la historia de la redacción en la interpretación de la perícopa.* La utilidad de los métodos adoptados por esta investigación consiste en alcanzar dos grandes conclusiones: 1) la historicidad de la perícopa no puede ser, con certeza absoluta, afirmada, pero

tampoco puede ser totalmente negada; 2) evidentemente, existe más certeza sobre los componentes teológicos de la perícopa.

La primera conclusión señalada arriba emana de un estudio crítico-histórico profundo de la perícopa. Quien estudie a fondo el método de la historia de las formas, un método que conjunta tanto elementos literarios como historiográficos y sociológicos, entenderá que su gran resultado consiste en entender que los datos geográficos y cronológicos no son presentados por los evangelios en cuanto que fuentes históricas (entendiendo por “historia” un concepto objetivo)<sup>272</sup>, en cuyo caso resultarían inútiles y en el mejor de los casos secundarios<sup>273</sup>, sino en cuanto valiosas pistas sobre los diversos componentes teológicos perseguidos por los evangelistas. Aunque la historia de las formas no llegó a considerar la labor redaccional de los evangelistas como digna de ser llamada teológica<sup>274</sup>, dada su presuposición sociológica del fin y los motivos que los evangelistas como redactores perseguían, sí consideró tal labor redaccional como indicio de las ideas teológicas que nutrían su contexto sociológico vital (*Sitz im Leben*). Este último juicio, afirma la historia de las formas, es fácilmente deducible dado el carácter móvil de la tradición oral. De esta conclusión categorial se dedujo la posterior labor

---

<sup>272</sup> THEISSEN, G. Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Salamanca : Sígueme, 1997. p. 259. Puesto que la composición literaria actual de los evangelios no es más que la etapa final del proceso de recolección y redacción de tradiciones orales y escritas, tradiciones vivas en diferentes contextos sociológicos de la historia de la primitiva comunidad cristiana, no se sigue que de dicho estadio final sea históricamente deducible la sucesión genuina, tanto espacial cuanto temporal, de los hechos objetivos que configuraron la vida de Jesús.

<sup>273</sup> BULTMANN, R. Historia de la tradición sinóptica. Salamanca : Sígueme, 2000. p. 399s.

<sup>274</sup> MARXEN, Op. Cit. p. 13-26. El estudio del estrato redaccional de los evangelios estaba ya señalado dentro de la agenda de investigación de la historia de las formas. Se comprende que los primeros críticos de la redacción (Trilling, Conzelmann, y Bornkamm) entendiesen su trabajo como una amplificación de aquél realizado por la historia de las formas: identificar e interpretar el *Sitz im Leben* de la capa redaccional del evangelio y desde allí al evangelio mismo. Estos influyentes especialistas lograron situar tanto espacial como temporalmente a los evangelistas con la intención de mostrarlos ya no como simples copiladores y fugaces redactores, según la historia de las formas, sino como verdaderos autores. Fue desde la perspectiva de éste tipo de estudio que se pudo deshacer aquella imagen que se tenía de los evangelistas como torpes redactores, cuyas manos eran fácilmente detectables por su apocada destreza literaria. La historia de las formas consideraba a tan *torpe redacción* indigna de ser llamada teología. Por esto ella siempre entendió *su* teología, esto es, las *de los* evangelios, como dependiente de *la* teología de la primitiva comunidad, esto es, del kerigma (así Dibelius).

del estudio científico. Así la historia de la redacción, una vez cerrado el acceso al conocimiento cierto de la pre-historia evangélica, centra su análisis en el estrato redaccional evangélico, el único estrato del cual se puede saber algo con gran certeza. La historia de la redacción permitió ver en Mateo, Marcos y Lucas una teología con un plan definido<sup>275</sup>, llevada a cabo en un género literario moldeado enteramente por el kerygma al cual se ha denominado “evangelio”, debido a una convención literaria. Estas dos conclusiones, fruto del análisis de historia de las formas y de la historia de la redacción, están circunscritas, a su vez, a los resultados de los análisis historiográficos hermenéuticos concernientes a las posibilidades narrativo-teológicas que ofrece la perícopa. Los resultados tanto históricos como teológicos que arroja el estudio de la perícopa se ven, necesariamente, limitados a nuestras maneras de comprensión. Es decir, tales resultados están confinados tanto a una historia objetiva como a una subjetiva, a la historia de sus protagonistas tanto como a la historia e intereses de quienes relataron dicha historia, transmitiendo, también, junto al relato sus propias perspectivas religiosas, sociales y culturales.

*Conclusiones sobre los aspectos formales de la perícopa.* No será necesario desplegar una exposición larga para explicar las tres principales conclusiones a las que, sobre los aspectos formales, se puede llegar en el estudio de Mc 2, 1-12. La primera conclusión versa sobre la forma (género literario) de la perícopa. La pregunta sobre si Mc 2, 1-12 es originalmente y en que medida, más un apotegma de litigio (Bultmann) o un paradigma (Dibelius) que un relato milagroso, parece superficial<sup>276</sup>. Ahora resulta claro para la investigación que la forma actual de la

---

<sup>275</sup> TREVIJANO, Art. Cit. p. 9-40; MARXEN, Op. Cit. p. 20. Marxen define con las siguientes palabras el plan de trabajo del evangelista Marcos: “Nosotros concebimos la colaboración de Marcos en la obra, y con ello su trabajo propiamente personal... no en primer lugar en el material, sino en el *marco*. Esta palabra debe ser tomada en sentido muy amplio. Se incluyen no sólo el itinerario y los enlaces escénicos, sino también las reformas en el texto... “. Marxen entiende por tales “reformas en el texto” el esquema geográfico Galilea / Jerusalén y la tradición del Bautista.

<sup>276</sup> En realidad, extenderse en una discusión sobre el asunto de la historicidad del milagro sobre el relato de disputa o viceversa no lleva la investigación muy lejos. Incluso TAYLOR, Vincent. *The Formation of the Gospel Tradition*. London, 1935. p. 66-88 (citado en : CEROKE, Art. Cit. p. 372ss), ha defendido la tesis de una doble forma primitiva para Mc 2, 1-12. Es decir, tanto el milagro de curación como el relato de disputa son originales. MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 783,

perícopa es la “controversia enmarcada en una narración de milagro”<sup>277</sup>. El relato de disputa, al cual fue probablemente anexado la narración del milagro posteriormente por la tradición —como lo confirman las numerosas dificultades que presenta el actual texto marcano<sup>278</sup>, incluso en el estado actual de la perícopa— funciona como un indicador de la intensificación del drama cristológico marcano (es decir, específicamente, la acusación por blasfemia unida al dicho del Hijo del hombre)<sup>279</sup>. Por lógica narrativa es posible deducir de la lectura de la perícopa que el motivo milagroso no es producido por la disputa cristológica, antes bien, la disputa es propiciada por la revelación cristológica que se presenta en el milagro. El milagro es un elemento *accidental* (en sentido filosófico) en la cristología presente en la perícopa, éste es intensificado en las subsiguientes perícopas (en el ciclo de Mc 2, 1-3, 6 y en el relato de la Pasión). Este hecho se conecta, de algún modo, con la segunda conclusión formal que se desprende del estudio sobre la perícopa. Al catalogar el *tipo* de milagro narrado en la perícopa se puede utilizar la etiqueta “milagro de curación”<sup>280</sup> ya que Marcos, en los vv. 5. 8. 11-12, habla sobre la curación de una parálisis. Sin embargo, el milagro, incluso

---

también ha considerado muy probable que ambos motivos, ya intercalados como los presenta Marcos, pudiesen ser muy primitivos.

<sup>277</sup> FITZMYER, Op. Cit. Vol. 2, p. 510-511, hablando de la perícopa marcana, considera el milagro como el marco para la controversia.

<sup>278</sup> BULTMANN, R. Historia de la tradición sinóptica. Salamanca : Sígueme, 2000. p. 75; y también DIBELIUS, Op. Cit. p. 70ss. Algunos de los problemas que presenta el texto son el anacoluto del v. 10 y el cambio de tema entre los vv. 3-5. 11-12 (la fe, la curación) y 6-10 (la disputa sobre la autoridad mesiánica de Jesús).

<sup>279</sup> A esta conclusión se había llegado ya en esta investigación antes de verla gratamente confirmada por el estudio del profesor emérito de la unión teológica de Nueva York, BROWN, R. E. The Death of the Messiah. Garden city, New York : Doubleday, 1994. Vol. 1, p. 524. Brown afirma: “En Marcos esta acusación de blasfemia emitida por el sumo Sacerdote (con la cual todos en el sanedrín estuvieron de acuerdo), presentada así al final de la vida de Jesús, resulta particularmente dramática. Ya al comienzo de su ministerio, su primer encuentro con las autoridades (los escribas) resulta en su acusación: ‘él blasfema’ (2:7). Desde el principio hasta el final estas autoridades le han hallado reclamando arrogantemente aquello que pertenece exclusivamente a Dios”.

<sup>280</sup> Aunque la historia de las formas catalogará la perícopa como “apoteigma de litigio” (Bultmann) o como “paradigma” (Dibelius), en esta investigación se ha considerado mejor denominarla “relato, o milagro, de curación”. Así MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 781-783; y SANDERS, Op. Cit. p. 166. Ambos autores hablan de milagros de “curación”; aunque Meier es más específico: “relato de milagro de curación sobre personas con alguna parte de su cuerpo paralizada, atrofiada o lisiada”. Esta especificación no es exceso de prudencia, ya que no todos los milagros narrados por los evangelios son curaciones.

como aparece formulado en el polémico v. 10, se presenta estrechamente conectado con la revelación marcana de la verdadera identidad de Jesús. En este sentido, en esta investigación se puede afirmar que el milagro de curación narrado en la perícopa tiene un profundo sentido cristológico. Aunque, de hecho, la teología de los milagros en general consiste, precisamente, en servir como vehículo cristológico, en la cristología marcana este milagro (la curación del parálitico) tiene la particular función de anticipar el drama cristológico narrado en la Pasión (Mc 2, 7. 10; cf. Mc 14, 62-64)<sup>281</sup>. Esta afirmación se puede encontrar ya condensada en Mc 2, 10. En tal versículo resulta clave un análisis de la rarísima expresión, de fuerte colorido semita, sobre el “Hijo del hombre”. En la investigación y recurriendo a un estudio estadístico de esta expresión, se encontró que tal expresión resulta exclusiva del propio uso de Jesús. En sus labios se encuentra, básicamente, en dos contextos: uno personal y otro escatológico. En el contexto escatológico (por ejemplo, Mc 14, 62) tal expresión revela el uso de una cristología pascual, es decir, habla de la actuación y el significado del ser de Jesús después de la resurrección. Ahora bien, En el contexto personal dicha expresión revela una cristología pre-pascual, es decir, habla de la actuación y el significado de la figura de Jesús antes del momento en el cual, en el evangelio de Marcos, se revela su más profundo sentido: en la Pasión. Por ello la cristología de este contexto personal es una cristología del *secreto*: revela, sin revelar realmente, el ser de Jesús. Esta cristología, particularmente en Marcos, está cargada de gran tensión, ya que su función es revelar el gran secreto, ocultándolo. Hablando en categorías narrativas, tal cristología, en los pasajes en los que aparece, produce la sensación de incompreensión, de oposición y de obcecación<sup>282</sup>. Así, la frase sobre el Hijo del

---

<sup>281</sup> DANOVE, Art. Cit. p. 16-22. Desde una perspectiva narrativa la expresión “Hijo del hombre” y la acusación de blasfemia sirven como detonantes de la sentencia de muerte del relato de la Pasión, así como anticipadores del drama cristológico desplegado a través de todo el evangelio marciano.

<sup>282</sup> BROWN, R. E. El evangelio según Juan. Madrid : Cristiandad, 1999. Vol. 1, p. 175. En el cuarto evangelio, un evangelio que comparte esta característica con Marcos, tal cristología del secreto se traduce en la categoría del mal entendido joánico: los numerosos personajes a los cuales se les revela la identidad de Jesús, parecen no *entender* lo que les dice Jesús. Incluso abiertamente se le preguntará: “Si eres el Mesías, dínoslo claramente” (Jn 10, 24). Así mismo en Marcos, la revelación de la realidad completa sobre el ser de Jesús no se presenta sino hasta la Pasión (así también en Juan, quien deja tal revelación hasta el final del libro de la gloria, es decir, hasta la Pasión).

hombre, de fuerte carga cristológica, pertenece al contexto personal del uso que Jesús le da. Es decir, en la frase sobre el Hijo del hombre y su autoridad se cifra todo el drama cristológico marcado: revela, veladamente, el ser real de Jesús, ser Dios<sup>283</sup>.

*Conclusiones sobre el sentido teológico de la perícopa.* En el lenguaje evangélico, rico en figuras de una gran plasticidad en sus dinámicas, los postulados de carácter teológico que en otros lugares del NT son expresados con más precisión adquieren dimensiones literarias y narrativas. Así, lo que en la teología de san Pablo es configurado sistemáticamente (pero no en el sentido al que estamos acostumbrados) como “doctrina de la justificación (por la fe)”, en el lenguaje del evangelio de san Marcos se encuentra codificado en relatos en los cuales el tema se centra en la fe. En la perícopa marcada de la curación del parálitico se puede descubrir claramente cómo domina el tema de la curación por la fe. Es decir, todo aquel contenido teológico expresado en la doctrina de la justificación paulina se encuentra resumido y cifrado en imágenes en aquellas escenas evangélicas en las que se relata como el hombre, en general, es salvado (o sanado) por la fe en Jesús<sup>284</sup>. En la perícopa marcada tratada por este estudio es innegable el gran atractivo teológico y la importancia del motivo de la fe. En el v. 5 se ilustra la reacción de Jesús ante la fe del hombre: le perdona sus pecados (esto, traducido al lenguaje paulino quiere decir: es justificado). Otro elemento de gran importancia teológica presente en la perícopa es el enunciado cristológico respecto a la autoridad de Jesús, ella es igual a la autoridad de Dios. Este enunciado, sin duda,

---

<sup>283</sup> BROWN, R. E. Introducción a la cristología del NT. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 134-145. Nótese las “sospechas” de los escribas, en el v. 7, sobre el actuar de Jesús: tal actuación (esto es, perdonar los pecados), es *exclusiva* de Dios.

<sup>284</sup> DUNN, James D. G. Mk 2.1-3.6: A Bridge Between Jesus and Paul in the Question of the Law. *En* : New Testament Studies, Vol. 30 (1984), p. 395-415. (Citado en : MEIER, Op. Cit. Vol. 2/2, p. 840, nota de pie n. 6). En este autor se pueden encontrar algunos elementos que dan pistas sobre la relación entre el tema de la fe en las curaciones y la doctrina de la justificación *sola fide*. Tras ambos temas, esto es, detrás del tema de la curación milagrosa y de la justificación por la fe, subyace el hecho, afirmado en todo el NT, que Jesús provee salvación completa al hombre: tanto corporal (curaciones) cuanto mental y espiritual (exorcismos). Aunque en el artículo de Dunn citado se trate tal problemática desde la perspectiva del judaísmo contemporáneo a Jesús (y a Pablo), es decir, desde el par dialéctico Fe—Ley (*το4ρα=*) o también autoridad de Jesús—autoridad de la Ley mosaica, el tema de la salvación y la curación a través de la fe subyace implícito en él.

ha tenido un conflictivo papel en el desarrollo de la tesis sobre la divinidad de Jesús. En un plano redaccional, es decir, hablando desde la perspectiva teológica de los evangelistas, tal afirmación, enunciada como mordaz pregunta retórica por los escribas en el v. 7, crea inquietudes: ¿los evangelistas pensaron que Jesús era Dios (Yahweh)?, y si tal fuese el caso ¿cómo mantener, al mismo tiempo, la doctrina monoteísta? ¿Acaso creyeron que Jesús era uno de tantos dioses?<sup>285</sup>. Sin duda, la perícopa confirma la potencia divina con la cual es investido Jesús (cf. Mc 1, 10-11 par.; 15, 39), así como las dificultades que tal tesis encontró en el camino que el cristianismo primitivo cruzó desde Palestina hacia el mundo.

*Posibilidades de la perícopa para una teología práctica.* Una última conclusión a la cual llegó esta investigación y que se quiere dejar formulada aquí a manera de invitación, trata sobre las posibilidades que el tema principal de la perícopa aborda (la fe y la curación). En esta investigación y a medida que ella se desarrollaba, fue creciendo el convencimiento que la perícopa hace referencia no sólo a la curación física y mental del paralítico, sino que tal idea proporciona un innegable anclaje bíblico a la teología que trabaja al unísono con la psicología. En el desarrollo del estudio de la perícopa, especialmente del v. 5, se observó como ante la enfermedad física del hombre Jesús opera, en primer lugar, su salvación (salud espiritual) y como, así mismo, ante el perdón divino el hombre pecador es restaurado físicamente. Aunque en la investigación se entendió que tal situación, como realidad literaria, es producto de una mentalidad pre-científica en la cual la asociación de las enfermedades con el poder del pecado es natural (ya que, según la teología veterotestamentaria, la enfermedad es entendida como la paga del impío), en esta investigación también se entendió lo sugerente de tal idea para una teología práctica. Es decir, detrás de la imagen del pecado-enfermedad como

---

<sup>285</sup> BROWN, R. E. Introducción a la cristología del NT. Salamanca : Sígueme, 2001. p. 159-169. Para los cristianos de mentalidad griega no sería un problema real el asimilar la doctrina sobre la divinidad de Jesús; entenderlo como un dios no significó el desarrollar nuevas estructuras teológicas ya que tal mentalidad estaba acostumbrada al sistema politeísta. (Una verdadera dificultad para tal mentalidad fue entender qué tipo de teología se predicó). Para los cristianos de mentalidad judía, acostumbrados y orgullosos de la doctrina monoteísta, con seguridad sí representó un reto entender el tipo de especial relación existente entre Jesús y Dios.

causa-efecto subyace una rica teología de la providencia divina en la cual la fe sirve como detonante de la comunión del hombre con Dios, de la salvación del género humano. En esta investigación se estima de gran provecho toda pista que contribuya a incentivar el trabajo teológico que cunda en el ensanchamiento y perfeccionamiento no sólo del conocimiento de las repercusiones psicológicas que tiene el poder de la fe, sino las prácticas teológicas que en tal trabajo se encaminen (esto es, el potencial que tal idea tiene en el campo de la teología pastoral).

## BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE MONASTERIO, R. y RODRÍGUEZ CARMONA, A. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles. 5 ed. Estella : Verbo Divino, 2001. 404 p.

ALAND, Kurt *et al.* (Eds.). The Greek New Testament. New York : United Bible Societies, 1975. 926 p.

BALZ, Horst y SCHNEIDER, Gerhard (Ed.). Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Salamanca : Sígueme, 1998. 2V.

BARTOLOMÉ, Juan J. Jesús de Nazaret, Profeta Galileo. En : Cuestiones Teológicas y Filosóficas, Vol. 28, No. 69 (Medellín, 2001), p. 23-35.

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A. y MURPHY, Roland E. Comentario bíblico "san Jerónimo". Madrid : Cristiandad, 1972. 5V.

BROWN, Raymond E. El evangelio de Juan. Madrid : Cristiandad, 1999. 2V. 1695 p.

\_\_\_\_\_, Introducción a la cristología del Nuevo Testamento. Salamanca : Sígueme, 1998. 254 p.

\_\_\_\_\_, the Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave : A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels (Anchor Bible Reference Library). Garden city, New York : Doubleday 1994. 2V. 1608 p.

BORKAMM, Günther. Jesús de Nazaret. Salamanca : Sígueme, 1990.

BOVER, José M. y O'CALLAGHAN, J. Nuevo Testamento Trilingüe. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1999. 1380 p.

BULTMANN, Rudolf. Historia de la tradición sinóptica. Salamanca : Sígueme, 2001. 493 p.

\_\_\_\_\_, Teología del Nuevo Testamento. 4 ed. Salamanca : Sígueme, 2001. 749 p .

CEROKE, Christian P. Is Mk 2, 10 a Saying of Jesus? En: CBQ, Vol. 22, No. 4 (Washington, 1960), p. 369-390.

COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich y BIETENHARD, Hans. Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Salamanca : Sígueme, 1983. 4V.

COLUNGA, Alberto y TURRADO, Laurentio (ed.). Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam. 10 ed. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1949. 1255 p.

DANOVE, Paul. The Rhetoric of the Characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark. En : Biblica, Vol. 84 (Roma, 2003), p. 16-34.

DAVIES, W. D. Paul and the Rabbinic Judaism. London : SPCK, 1965. 392 p.

DE AUSEJO, Serafín. La Biblia. Barcelona : Herder, 1975. 1353 p.

DECAMPS, A. (Ed.). Littérature et théologie pauliniennes (Recherche biblique 5). Bruges : Desclée de Brouwer, 1960. 235 p.

DEL OLMO LETE, Gregorio. Mitos y Leyendas de Canaán. Según la tradición de Ugarit. Madrid : Cristiandad, 1981. 699 p.

DELORME, Jean. Aspects doctrinaux du second Évangile. Études récentes de la rédaction de Marc. En : De Jésus aux Évangiles. Homenaje a Joseph Coppens (BETL 25; dirigido por Ignace de la Potterie), Gembloux : Duculot, 1967. 2V.

DERRETT, James Duncan M. PALIN: the Ass Again (Mk 11,3d). En : FilNeo, Vol. 14 (Córdoba, 2001), p. 121-130.

DIBELIUS, Martin. La historia de las formas evangélicas. Barcelona : Edicep, 1984. 315 p.

DOWNING, F. Gerald. In Quest of the First-Century C.E. Galilee. En : CBQ, Vol. 66, No. 1 (Washington, 2004), p. 78-97.

EGGER, Wilhelm. Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica. Estella : Verbo Divino, 1990. 478 p.

FITZMYER, Joseph A. And Lead Us Not into Temptation. En : Biblica, Vol. 84 (Roma, 2003), p. 259-273.

\_\_\_\_\_, El evangelio según Lucas. Madrid : Cristiandad, 1987. 4V.

\_\_\_\_\_, the Aramaic "Elect of God" Text from Qumran Cave IV. En : CBQ, Vol. 27 (Washington, 1965), p. 348-372.

\_\_\_\_\_, 4Q246: The "Son of God" Document from Qumran. En : Biblica, Vol. 74 (Roma, 1993), p. 153-174.

FULLER, Reginald H. Fundamentos de la cristología neotestamentaria. Madrid : Cristiandad, 1979.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Textos de Qumrán. Madrid : Trotta, 1992. 526p.

GARCÍA SANTOS, Amador-Ángel. Introducción al griego bíblico. Estella : Verbo Divino, 2002. 252 p.

GARDNER, Anne E. Daniel 7, 2-14: Another look at its Mythic Pattern. En : Biblica, Vol. 82 (Roma, 2001), p. 244-252.

GIL, Luis. Las Curaciones del Nuevo Testamento. En : CFC, Vol. 8 (Madrid, 1998), p. 9-42.

GIROUD, Jean-Claude y CADIR-LYON, Louis P. Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos. 3 ed. Estella : Verbo Divino, 1995. 66 p.

GNILKA, Joachim. El evangelio según san Marcos. 2 ed. Salamanca : Sígueme, 1992. 2V.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. *et al.* La Biblia en su entorno. 4 ed. Estella : Verbo Divino, 1999. 589 p.

HAAG, Herbert y VAN DEN BORN, A. Diccionario de la Biblia. Barcelona : Herder, 1987.

HANNA, R. Sintaxis exegética del Nuevo Testamento griego. El Paso, Texas : Mundo Hispano, 1997. 444 p.

HORSLEY, R. A. Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial. Estella : Verbo Divino, 2003. 207 p.

JEREMIAS, Joachim. Abba. El Mensaje Central del Nuevo Testamento. 4 ed. Salamanca : Sígueme, 1993. 355 p.

\_\_\_\_\_, Teología del Nuevo Testamento. 7 ed. Salamanca : Sígueme, 2001. 378 p.

KAPKIN, David. Marcos. Historia humana del Hijo de Dios. Medellín : Centro Carismático Minuto del Dios, 1997.

KITTEL, Gerhard y FRIEDRICH, Gerhard. Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Michigan : Grand Rapids, 1985.

KÖSTER, Helmut. Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo. Salamanca : Sígueme, 1988. 905 p.

LAMARCHE, Paul. Los Milagros de Jesús según Marcos. En: Los Milagros de Jesús. Según el Nuevo Testamento. (Xavier Léon-Dufour dir.). 2 ed. Madrid : Cristiandad, 1986. p. 213-215.

LIBIANO HUNDAIN, J. M. Aspectos fonéticos y morfológicos de dos tratados del *Corpus Hippocraticum*. En : CFC, Vol. 12 (Madrid, 2002), p. 10-25.

LINDEMANN, Andreas. Literatur zu den synoptischen Evangelien 1992-2000 (III). Das Markusevangelium. En : ThR, Vol. 69, No. 4 (Tubinga, 2004), p. 369-423.

MAIER, Paul L. Josefo. Los escritos esenciales. Grand Rapids, Michigan : Portavoz, 1992. 398 p.

MANNS, Frédéric. Le Milieu Sémitique De L'Évangile De Marc. En : SBFLA, Vol. 48 (Jerusalén, 1998), p. 125-142.

MARLOW, Ransom. The Son of Man in Recent Journal Literature. En : CBQ, Vol. 28 (Washington, 1966), p. 20-30.

MARXEN, Willi. El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio. Salamanca : Sígueme, 1981. 211 p.

MATEOS, Juan y CAMACHO, Fernando. Evangelio, figuras y símbolos. 3 ed. Córdoba : El Almendro, 1999. 253 p.

MATEOS, Juan. Πα8λιν. En : FilNeo, Vol. 7 (Córdoba, 1994), p. 65-80.

MEIER, John P. Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Estella : Verbo Divino, 1998-2003. 3V.

MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo (Ed.). La Biblia comentada por los padres de la iglesia. Madrid : Ciudad Nueva, 2000. 359 p.

METZGER, Bruce M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. New York : United Bible Societies, 1971. 510 p.

MOSCA, Paul P. Ugarit and Daniel 7 : A Missing Link. En : Biblica, Vol. 67, (Roma, 1986), p. 496-517.

NESTLE, Eberhard. The Greek New Testament. 16 ed. New York : American Bible Society, 1936. 947 p.

NICCACCI, A. Marked Syntactical Structures in Biblical Greek in Comparison with Biblical Hebrew. En : SBFLA, Vol. 43 (Jerusalén, 1993), p. 19-24.

O'CALLAGHAN, Josep. Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento. Estella : Verbo Divino, 1999. 145 p.

OSBURN, Carroll D. The Historical Present in Mark as a Text-Critical Criterion. En : Biblica, Vol. 64 (Roma, 1983), p. 487-488.

PARKER, J. G. (Redactor). Léxico-concordancia del Nuevo Testamento. En griego y español. El Paso, Texas : Mundo Hispano, 1982. 580 p.

PIROT, Louis. (Ed.). Supplément au Dictionnaire de la Bible. Paris : Letouzey & Ane, 1928. 12V.

POPPER, Karl. Conjetures and Refutations of the Growth of Scientific Knowledge. New York : Harper & Row, 1950. 320 p.

RHOADS, David; DEWEY, Joanna y MICHIE, Donald. Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio. Salamanca : Sígueme, 2002.

ROBERTSON, Archibald Thomas. Imágenes verbales en el Nuevo Testamento. Barcelona : Clie, 1988. 6V.

ROBINSON, James M., HOFFMANN, Paul y KLOPPENBORG, John S. El documento Q en griego y en español. Salamanca : Sígueme, 2002. 233 p.

SABUGAL, Santos. La Tradición Histórica del Sepulcro Vacío (Mc 16,1-8par; Lc 24,12; Jn 20,1-10). En : EstAg, Vol. 28 (Valladolid, 1993), p. 417-449.

SANDERS, Ed Parish. Jesús en Galilea. En : Jesús. Un coloquio en tierra santa. (Doris Donnelly ed.). Estella : Verbo Divino, 2004. p. 11-38.

\_\_\_\_\_, La figura histórica de Jesús. Estella: Verbo Divino, 2000. 329 p.

STEINER, R. C. Does the Biblical Hebrew Conjunction *-w* Have Many Meanings, One Meaning, or Not Meaning at All? En : JBL, Vol. 119 (Boston, 2000), p. 249-267.

STRECKER, Georg y SCHNELLE, Udo. Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento. Salamanca : Sígueme, 1997.

SUETONIO. Vida de los doce césares. (Traducción, edición, introducción y notas por Vicente L. Soto). Barcelona : Juventud, 1978. 349 p.

SWETNAM, James. Some Remarks on the Meaning of *ο( de\ e0ce1qw&n* in Mark 1, 45. En : Biblica, Vol. 68 (Roma, 1987), p. 245-249.

THEISSEN, Gerd. Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Salamanca : Sígueme, 1997. 348 p.

TILLER, Patrick A. Reflexive Pronouns in the New Testament. En : FilNeo, Vol. 14 (Madrid, 2001), p. 43-63.

TREVIJANO, Ramón. El plan del evangelio de san Marcos. En : Burgense, Vol. 14, No. 1 (Madrid, 1973), p. 9-40.

UBERSFELD, Anne. Semiótica teatral. Madrid : Cátedra, 1989. p. 85-107.

VÍLCHEZ LINDEZ, José. Sabiduría. Estella : Verbo Divino, 1990. 569 p.

ZERWICK, Max. El griego del Nuevo Testamento. 3 ed. Estella : Verbo Divino, 2002. 229 p.