

# LA CURACIÓN DE UN PARALÍTICO EN CAFARNAÚM (MC 2,1-12)

## Visión panorámica de los estudios

### THE HEALING OF A PARALYTIC IN CAPHARNAHUM (Mc 2, 1-12)

#### A panoramic view of contemporary studies.

JHON JAIRO VÁSQUEZ SARRAZOLA\*

#### Resumen:

En este artículo se presenta un cuadro de conjunto del estado actual de los estudios exegéticos en torno a Mc 2, 1-12. En su estudio se encuentra que la *crítica literaria*, la *historia de las formas* y la *historia de la redacción* solucionan la problemática del texto fracturándolo en dos relatos: uno de curación (vv. 1-5. 11-12) y otro de controversia (vv. 6-10). El autor propone considerar la problemática del texto entendiendo la sentencia sobre el Hijo del hombre del v. 10 como un *teologúmeno*. Además, la perícopa tiene un alto sentido cristológico en el evangelio de san Marcos, al verse ésta conectada con el relato de la Pasión y con el kerigma que emana del sentido de títulos como el «Hijo del hombre», la acusación de blasfemia (Cf. 2,7.10; 14,62.64), y de importantes frases en las cuales se expresa la doctrina de la justificación *sola fide* (i.e. «hijo, tus pecados te son perdonados»).

Palabras clave: Nuevo Testamento – Evangelios – Biblia – Jesús histórico.

\* Magíster en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana. Director del Centro católico de evangelización «Corporación la Comunidad».

Artículo recibido el día 11 de mayo de 2006 y aprobado por el Consejo Editorial el día 26 de mayo de 2006.

Dirección del autor: E-Mail: jovasa@epm.net.co

## Abstract:

This article deals with the global picture given by the exegetical studies published recently on Mc 2, 1-12. The study shows that critical history, the Formgeschichte and the history of the writing of this passage formulate its complexity breaking it into two narratives: the narrative of a healing (vv. 1-5, 11-12) and the narrative of a controversy (vv. 6-10). The author proposes the complexity of the text asking us to understand v. 10 related to the Son of Man as a *theologoumenon*. Besides that the verses have a strong Christological meaning in the gospel of Mark as they are closely related to the Passion narratives and to the kerygma that flows from titles such as the Son of Man, the accusation of blasphemy (Cf. 2,7 and 7; 14:62-64) as well as key sentences where the doctrine of justification by *sola fide* is expressed (as it is the case in: «Son, your sins have been pardoned»).

Key Words: New Testament- Gospels –Bible – Historic Jesus.

## I. INTRODUCCIÓN

### I.1 Texto griego y versión castellana<sup>1</sup>

En la versión castellana se ha introducido, en algunos lugares, una traducción que difiere de aquellas traducciones ofrecidas en otras versiones castellanas. Nuestra intención no es discutir las pormenorizadamente, tal labor ya se ha realizado en otro proyecto, al cual remitimos<sup>2</sup>. Nuestra intención es ubicar al lector en el relato, para dar espacio a una discusión que vaya más allá de cualquier cuestión sobre la correcta traducción de nuestro texto.

v. 1	<b><i>Kail ei0selqw_n pa&amp;lin ei0j Kafarnaoulm di h9merw~n h0kou/sqh a3tie0noit kwle0sti/n.</i></b>	<i>Al cabo de unos días entró de nuevo en Cafarnaúm, y se oyó que estaba en casa.</i>
v. 2	<b><i>Kail sunh/xqhsan polloi/ w#ste mhke/ti xwrei=n mhdel ta_ prolj thln qu/ran, kail e0la&amp;lei au0toi=j to ln lo/gon.</i></b>	<i>Se aglomeraron muchos, al punto que ni siquiera se podía hacer lugar en la puerta, y les habló de la Palabra.</i>

<sup>1</sup> Seguimos el texto griego ofrecido por ALAND, KURT–BLACK, MATTHEW–MARTINI, CARLO M.–METZGER, BRUCE M.–WIKGREN, ALLEN (eds). *The Greek New Testament* (United Bible Societies, New York 1975<sup>3</sup>). La versión castellana sigue la traducción de la *Biblia de Jerusalén* y la *Nácar-Colunga*. Cuando se ha juzgado necesario, se ofrece una traducción propia, ésta se nota con facilidad: basta con seguir la lectura de las versiones apuntadas.

<sup>2</sup> VÁSQUEZ SARRAZOLA, JHON J. *La curación de un paralítico en Cafarnaúm (Mc 2, 1-12)*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2006.

<p>v.3 <b><i>Kail e1rxontai fe/rontej pro\j au0to_n paralutiko_n ai0ro/menon u9po_ tessa&amp;rwn.</i></b></p>	<p><i>Vinieron, llevándole un palafático cargado entre cuatro.</i></p>
<p>v.4 <b><i>Kail mhl duna&amp;menoi prosene/gkai au0tw~l dia_ to\ln o1xlon a0peste/gasan th\ln ste/ghn o3puo h\jn, kail e0coru/cantej xalw~si to\ln kra&amp;batton o3pou o9 paralutiko\j kate/keito.</i></b></p>	<p><i>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.</i></p>
<p>v.5 <b><i>Kail i0dw_n o9 Olhsou=j th\ln pi/stin au0tw~n le/gei tw~l paralutikw~l, Te/knon, a0fi/entai sou ai9 a(marti/ai.</i></b></p>	<p><i>Viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico: «Hijo, tus pecados te son perdonados».</i></p>
<p>v.6 <b><i>h\jsan de/ tinej tw~n grammate/wn e0kei=kaqh/menoi kail dialogizo/menoi e0n tai=j kardi/aij au0tw~n,</i></b></p>	<p><i>Pero estaban sentados allí algunos escribas, reflexionando en sus corazones:</i></p>
<p>v.7 <b><i>Ti/ au\to\j ou3twj lalei=; blasfhmei=: ti/j du/natai a0fie/nai a0marti/aj ei0 mhl eijj o9 qeo/j;</i></b></p>	<p><i>«¿Cómo puede hablar éste así? Blasfema, ¿quién puede perdonar los pecados, sino solo Dios?».</i></p>
<p>v.8 <b><i>Kail eu0qu\je0pignou\jo9 Olhsou=j tw~l 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;</i></b></p>	<p><i>En seguida, y conociendo Jesús en su espíritu que en su interior habían razonado así, les preguntó: «¿por qué reflexionáis así en vuestros corazones?»</i></p>
<p>v.9 <b><i>Til e0stin eu0kopw&amp;teron, ei0pei=n tw~l paralu/tikw~l, 0Afi/netai/ sou ai9 a0marti/aj, h2 ei0pei=n, 1Egeire kail a\ron to\ln kra/batto/n sou kail peripa/tei;</i></b></p>	<p><i>«¿Qué es más fácil, decir al paralítico: tus pecados te son perdonados o: levántate, toma tu camastro y anda?».</i></p>
<p>v.10a <b><i>i#na del ei0dh=te o3tie0cousi/an e1xei o9 ui9o\j tou= a)nqrw&amp;pou a)fie/nai a)marti/aj e0pil th=j gh=j</i></b></p> <p>v.10b <b><i>–le/gei tw~l paralutikw~l,</i></b></p>	<p><i>«Para que sepáis que en la tierra el Hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados,</i> <i>–le dijo al paralítico»</i></p>
<p>v.11 <b><i>Soil le/gw, e2geire a\ron to\ln kra/batto/n sou kail u3page ei0jto_n oi\jko_n sou.</i></b></p>	<p><i>«A ti te digo: levántate, toma tu camastro y vete a tu casa»</i></p>
<p>v.12a <b><i>Kail h0ge/rqh kail eu0qu\j a1raj to\ln kra/batton e0ch=lqen e1mprosqen pa&amp;ntwn,</i></b></p> <p>v.12b <b><i>w#ste e0ci/stasqai pa&amp;ntaj kail doca&amp;zein to\ln qeo_n le/gontaj o3ti ou3twj ou0de/pote ei1 domen.</i></b></p>	<p><i>Se levantó, y en seguida, tomando su camastro, salió en presencia de todos;</i> <i>de manera que todos quedaron atónitos y glorificaban a Dios diciendo: «jamás hemos visto algo así».</i></p>

## 1.2 Perspectivas de la investigación en torno a Mc 2,1-12

La investigación marcana del siglo XX se ha desarrollado desde dos enfoques: el histórico y el teológico-narrativo<sup>3</sup>. El primero se puede localizar en la primera mitad del siglo, el segundo se sitúa desde la década de los años 50's. Investigadores como Bultmann, Dibelius y Taylor han desarrollado las posibilidades de la historia de las formas, mostrando también sus límites<sup>4</sup>. Marxsen ha desarrollado las posibilidades de la historia de la redacción, exponiendo también sus puntos débiles<sup>5</sup>. Es desde esta doble perspectiva que el trabajo investigativo se presenta en la actualidad. Al emplearse todo el instrumental de la crítica literaria, en la cual las divergencias en los materiales se interpretaban como fallas en la sutura de materiales recientes en otros más antiguos, y de explotar las bondades de la historia de las formas, que entiende tales fallas como fluctuaciones dentro del desarrollo de la tradición oral, se presenta como vía

<sup>3</sup> La investigación marcana del siglo XIX se vio demasiado involucrada en la reconstrucción histórica de la vida de Jesús. Este hecho perjudicó toda su metodología y sus aportes. Por ejemplo, durante años se buscó un proto-Marcos (*Ur-Markus*): el estrato *auténtico* de la vida de Jesús (sobre esto basta recordar los trabajos de Wellhausen, Wrede, Weiss y Schweitzer entre otros). Es por lo que no nos interesa aquí reseñar su historia. Más sugerentes nos parecen las aportaciones de la exégesis marcana del siglo XX. Para la extensa bibliografía marcana del siglo XX consúltese: CERROKE, CHRISTIAN P. «Is Mk 2, 10 a Saying of Jesus?», en *the Catholic Biblical Quarterly*, v. 22, n. 4 Washington (1960) 369-390; DELORME, JEAN. *Aspects doctrinaux du second évangile. Études récentes de la rédaction de Marc*, en DE LA POTTERIE, IGNACE (ed). *De Jésus aux Évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 25; Duculot, Gembloux 1967, 74-99; TREVIANO, RAMÓN. «El plan del evangelio de san Marcos», en *Burgense* v. 14, n. 1, Madrid (1973) 9-40; y LINDEMANN, ANDREAS. «Literatur zu den synoptischen Evangelien 1992-2000 (III). Das Markusevangelium», en *Theologische Rundschau*, v. 69, n. 4, Tübingen (2004) 369-423.

<sup>4</sup> BULTMANN, RUDOLF. *La Historia de la Tradición Sinóptica*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 102, Sígueme, Salamanca 2001; DIBELIUS, MARTIN. *La historia de las formas evangélicas*, Clásicos de la Ciencia Bíblica 2, Edicep, Valencia 1984; TAYLOR, VINCENT. *Evangelio Según San Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980. El continuador del derrotero de la investigación de la historia de las formas es THEISSEN, GERD. *Colorido Local y Contexto Histórico en los Evangelios* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 95, Salamanca: Sígueme, 1997), exegeta que utiliza, según su investigación, el mejor indicio de la historia de las formas en su formulación clásica: el colorido local de los relatos (*Lokalkolorit*), así como el contexto histórico (*Zeitgeschichte*), que permite rastrear el punto de inicio de una determinada tradición.

<sup>5</sup> MARXSEN, WILLI. *El evangelista Marcos*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 33, Sígueme, Salamanca 1981. Trabajan el resto del material sinóptico con los mismos lineamientos de Marxsen: CONZELMANN, HANS. *El Centro del Tiempo*, Fax, Madrid 1974; TRILLING, WOLFGANG. *El Verdadero Israel*, Fax, Madrid 1974; NEIRYNCK, F. *Le rédaction matthéenne et la structure du premier Évangile*, y GEORGE, AUGUSTIN. *Tradition et rédaction chez Luc. La construction du troisième Évangile*, en DE LA POTTERIE, IGNACE (ed). *o. c.*, 41-73 y 100-129 respectivamente. Una propuesta reciente sobre Marcos, enfocada desde los mismos presupuestos es aquella presentada por DEWEY, JOANNA. *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure and Theology in Mark 2: 1-3:6*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 48, CA: Scholars, Chicago 1980.

interpretativa la historia de la redacción. En ella es categórico el *estado actual* del relato. Aunque se respetan los hallazgos de la historia de las formas, también se tienen en cuenta las líneas evolutivas del pensamiento teológico insertado en el texto. El autor de tal pensamiento es, en últimas, el así llamado *redactor*. No podemos desconocer la utilidad que una aproximación histórica brinda a nuestro conocimiento del relato, pero no se tiene por ello que despreciar el valor de una aproximación teológica-narrativa al texto; tampoco se debe desconocer los peligros de un historicismo, o la dualidad hermenéutica que se encuentra en los excesos de la perspectiva teológica-narrativa.

Desde esta doble perspectiva se puede proponer un acercamiento al texto. Creemos que esta doble perspectiva proporciona los instrumentos más aptos para entender la unión de los elementos tanto históricos como teológicos que el relato presenta. En especial, en el v.5 se dibuja el problema: la historicidad de las curaciones milagrosas obradas por Jesús, y el motivo teológico de la fe en él. Tomando en serio las objeciones de Bultmann<sup>6</sup>, se observa que es imposible no atender a cierta ruptura entre los motivos presentes en los vv.1-5 y aquellos expuestos entre los vv.6-10. Además, si se presta atención, se notará que el final de la perícopa (i.e. vv.11-12), es más la conclusión de los vv.1-5 que de los vv.6-10. Pero como en nuestro texto actual los vv.11-12 siguen al relato de disputa y no al de la curación milagrosa, el problema que esto causa es uno que nos compete resolver, sin valernos de soluciones facilistas, como lo son la historizante o aquella que busca resguardarse tras la simpleza hermenéutica del «texto-coherente». Es decir, una teología que predique un evangelio fragmentado en estratos y que centre su atención en las diversas hipótesis sobre el «estado original» de esta o aquella perícopa, o una teología que proclame un evangelio malgastado por una hermenéutica simplista que no guarda respeto por sus fuentes y no aspira a una inteligencia completa de los textos, es una teología de la *eiségesis* que se autoproclama a sí misma, es una estructura fruto de la moda que teme pronunciar la Palabra profética del evangelio<sup>7</sup>.

Pero antes de seguir discutiendo el problema de la interpretación y lectura del texto, permítaseme presentar el estado actual de la investigación científica en torno a Mc 2,1-12. Luego expondremos sucintamente las ideas principales que se hallan en el texto.

<sup>6</sup> BULTMANN, RUDOLF. *o. c.*, 75-76, 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>7</sup> BARTH, KARL. *Introducción a la teología evangélica*, Verdad e Imagen 166; Sígueme, Salamanca 2006, presenta un programa teológico que emplea el adjetivo *evangélico*, no con intención confesional sino, mejor, como una descripción de su intención filosófica-teológica.

### 1.3 La fragmentación de la perícopa

Por el estado actual de la perícopa marcana sólo se puede inferir que ella andaba suelta, libre del marco que el evangelista le confeccionó y que, *posiblemente*, es el resultado de la unión pre-marcana de dos relatos independientes<sup>8</sup>. Fuera de esta perspectiva general, 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 (*Ur-Markus*). Como hemos anotado, 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>9</sup>.

En la historia de la composición de Mc 2,1-12 se muestra cómo la tradición del evangelista re-elabora dos relatos (uno sería Mc 2,1-5.11-12 y el otro Mc 2,6-9), que llegaron a él como uno solo (Mc 2,1-12). Esta tradición de disputas galileas<sup>10</sup>, fue modificada estilísticamente por Marcos, dando forma, así, a la sección de controversia de 2,1-3,6 tal y como la conocemos en la actualidad<sup>11</sup>. Por tanto, desde un punto de vista redaccional, es vano continuar la discusión sobre si los vv. 6-9 formaban originalmente parte del relato de la curación del paralítico o, si por el contrario, fueron añadidos en algún estrato de la tradición. Algunos especialistas marcanos afirman que al evangelista llegaron ambos motivos (curación y disputa sobre el perdón de los pecados) unidos en un sólo relato. Marcos sólo añadiría el escenario (vv.1-2) y un comentario (v.10) en el cual explica el sentido teológico que la escena tiene para él<sup>12</sup>. Es en su comentario donde Marcos añade expresiones, tan dicientes de su

<sup>8</sup> Cf. BULTMANN, RUDOLF. *o. c.*, 74-76; GNILKA, JOACHIM. *El evangelio según san Marcos*. 2 vols., Biblioteca de Estudios Bíblicos 55-56, Sígueme, Salamanca 1992<sup>2</sup>, I, 112-114.

<sup>9</sup> MARXSEN, WILLI. *o. c.*, 13-26. Entendemos que un análisis que indague por la historia inscrita en las páginas del evangelio debe conjuntar los resultados del análisis crítico-textual y el de la historia de las formas, tanto como los resultados del análisis de la historia de la redacción.

<sup>10</sup> Cf. KUHN HEINZ –WOLFGANG. *Ältere Sammlugen im Markusevangelium*, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 8; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, 53-98; ALBERTZ, MARTIN. *Die synoptischen Streitgespräche*, Trowitzsch & Sohn, Berlin 1921, 16-36. Tanto Albertz como Kuhn encuentran recopilaciones premarcanas en 2,1-3,6. Para Albertz, esta sección es una colección premarcana de apotegmas. Kuhn, apoyado en una reconstrucción del *Sitz im Leben* del evangelio, propone cuatro recopilaciones anteriores a la redacción marcana (2,1-3,6; 4,1-34; 4,36-6,52; y 10,1-45).

<sup>11</sup> Cf. DEWEY, JOANNA. *o. c.*, 131-137, donde se explica con argumentos estilísticos y estructurales como Marcos seleccionó de un material tradicional y adaptó los relatos presentes en su primer ciclo de disputas (2,1-3,6).

<sup>12</sup> Desarrollan esta tesis varios especialistas, según la cual el problema propuesto por el sentido y la posición del v.10 se solucionaría entendiendo éste como una glosa kerygmática (Dibelius), como un añadido de la comunidad palestinese para legitimar su actuación vicaria (Bultmann), o como un comentario exegético sobre la importancia cristológica del relato (Ceroke). El centro de la problemática del v.10 está en la incapacidad de la investigación para confirmar la presencia del título «Hijo del hombre», con su matiz kerygmático, en estratos antiguos de la tradición, o en el

teología, como «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 la cristología de la historia de la Pasión, en la cual ésta es entendida teológicamente como muerte expiatoria de Cristo por los pecados de «todos –los hombres–» (Cf. Mc 14,22-24; Rom 4,5; 1 Cor 11,23-25; Gál 2,20; Heb 5,9).

En la teología paulina la fe en Cristo y el imperativo humano exigido ante ella, es el inicio de la justificación del hombre. Es decir, ante el llamado de Cristo para obrar el perdón de los pecados, el hombre *debe* responder con un sí: ha de vivir bajo la fe<sup>13</sup>. No es extraño, entonces, que años después de Pablo los cristianos de la comunidad marcana dramatizaran el *imperativo cristológico*, 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 del v. 10 sobre el Hijo del hombre es secundaria y, probablemente, nunca existió en el relato original?<sup>14</sup> Si se pregunta por la historicidad del relato marcano, sin duda se tendrá que matizar mucho tal conexión de motivos en un suceso histórico. La objetividad histórica, siempre humilde, así lo exige. Si, en cambio, se pregunta por la historicidad del perdón divino propiciado en el ministerio del Jesús histórico<sup>15</sup>, expresado creativamente en un relato por un autor semita como Marcos<sup>16</sup>, se

---

Jesús histórico. Sobre esto, Cf. TÖDT, HEINZ E. *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, New Testament Library; SCM, London 1965. Quien niega categóricamente que el Jesús histórico se autodenominará «Hijo del hombre» en sentido kerygmático.

<sup>13</sup> LYONNET, STANISLAS. *Justification, jugement, rédemption, principalement dans l'épître aux Romains*, en DECAMPS, A. (Ed). *Littérature et théologie pauliniennes*, Recherches Bibliques 5, Desclée de Brouwer, Bruges 1960, 166-184.

<sup>14</sup> En esta misma línea va el planteamiento de MEIER, JOHN P. *Un Judío Marginal. Nueva Visión del Jesús Histórico*. 3 vols., Verbo Divino, Estella 2000, v. II/2, 783.

<sup>15</sup> En Mc 2,5 se relata como Jesús ve la fe del paralítico y sus acompañantes. Esto da algún indicio de la *materialidad* de la fe: ella es, en cierto modo, un *ente histórico* (o, al menos, de repercusiones históricas). Es decir, permite hablar de su historicidad. Esta podría pretender señalar la verificabilidad de la fe. La fe, según el entendimiento tradicional que sobre ella se emite, es un concepto en el cual se engloba una *experiencia espiritual*. Según dicho entendimiento, la experiencia espiritual es, por definición, inverificable en la experiencia fáctica. Ahora bien, la verificación, o la no-posibilidad de dicha verificación de una experiencia espiritual, es un problema filosófico y su solución debe partir de la definición que se otorgue de lo espiritual y lo empírico-experiencial. Sin embargo, no cabe duda de la verificación histórica de unos hechos espirituales en cuanto estos dejan huellas de ellos, huellas que son el objeto de verificación empírica. En este estrecho margen es en el cual se puede hacer uso de una verificación empírica para comprobar una experiencia espiritual, y se puede denominar a ésta como *ente histórico*, permitiendo hablar de la historicidad del relato.

<sup>16</sup> Sobre esto, Cf. MANNS, FRÉDÉRIC. «Le milieu sémitique de l'évangile de Marc», en *Studium Biblicum Franciscanum Liber Annuus*, v. 48, Jerusalén 1998, 125-142; CASEY, MAURICE. *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, Society of New Testament Studies Monograph Series 102; Cambridge, Cambridge University Press 1998, 73-110 (Casey es citado por LINDEMANN, ANDREAS. *o. c.*, 370-371).

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 (Cf. Rom 1,16-17; Gál 2,16)<sup>17</sup>. Decimos: Marcos 2,1-12 es la escenificación dramática de una realidad teológica presente en la *realidad histórica* (el perdón de los pecados/la curación milagrosa) del ministerio de Jesús. El v.10 es un *teologúmeno* en el cual se explica el significado cristológico del obrar de Jesús<sup>18</sup>.

Ahora bien, si se nos permite especular un poco, y dada la evidente conexión de Mc 2,10 con 3,6, y de ésta con 14,62 podemos creer que *probablemente* 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 marcano, junto con algunos de los relatos de disputa de la sección 2,1-3,6 (coleccionados en un orden diferente al actual), cuyo fin era dramatizar la tragedia expuesta en el rechazo, la confabulación y la muerte de Jesús<sup>19</sup>. Fue entonces cuando se le añadió el relato de curación (v.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 creando un *teologúmeno* (v.10), e insertando la perícopa en una serie quiástica de cinco episodios en los cuales se iría incrementando la tensión hasta llegar al rechazo total del ministerio de Jesús: buscar su muerte (3,6); este temprano clímax marcano serviría como umbral del gran relato de la Pasión<sup>20</sup>. Unos cuadros sintetizadores de todo lo que se ha dicho pueden ser de ayuda.

<sup>17</sup> Que en Pablo la justificación significa «perdón de los pecados» lo muestra, por ejemplo, Rom 3, 24-26; 4,7-8.25.

<sup>18</sup> Uso la acepción del término (*i.e.* «historificación de lo que primariamente fue un enunciado teológico») utilizada por BROWN, RAYMOND E. *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1983, 529. También piensan que, de alguna forma, el v.10 no pertenece a ninguna de las dos tradiciones antiguas, CEROKE, CHRISTIAN. *o. c.*, 369-390; BOOBYER, G. H. «Mark II, 10a and the Interpretation of the Healing of the Paralytic», en *Harvard Theological Review*, v. 47, Cambridge 1954, 115-120.

<sup>19</sup> Debemos reconocer que los límites de cualquier hipótesis alcanzan aquí su mayor grado. Las razones que nos permiten reflexionar así las tomamos del estado actual del evangelio, en el cual encontramos leves indicios que apuntan en la dirección que señalamos. Pero son sólo eso, indicios que pueden ser interpretados de otras formas. En nuestra investigación, presentada en este artículo, los mejores indicios que el texto nos ofrece son: las acusaciones de blasfemia (2,7; 14,64), las sentencias sobre el «Hijo del hombre» (2,10.27; 14,62), las intenciones de darle muerte (3,6; 14,1; 14,64). En un grado menor, las disputas en torno a la ley sabática (2,24; 3,4) y la oposición de los escribas y los fariseos (2,6.16.24; 3,6; 14,1.53) presentan indicios de agrupación de estos relatos y su conexión con el relato de la Pasión.

<sup>20</sup> THEISSEN, GERD. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 95, Sígueme, Salamanca 1997, 133-132, 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».

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

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

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. Especialistas como Meier suponen que el relato, en general, es *histórico*, pero con restricciones<sup>21</sup>.

## 2. LA INTERPRETACIÓN DEL TEXTO

Para la exposición sobre la interpretación nos servimos generosamente de los argumentos expuestos en un trabajo anterior<sup>22</sup>.

### 2.1 El sentido de Mc 2,1-5.11-12

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. Como hemos visto, algunos autores opinan que sólo es auténtico el relato de curación como tal (vv.3-5.11-12), siendo Marcos responsable de la creación del relato de disputa (vv.6-10), y del encuadre redaccional (vv.1-2)<sup>23</sup>. Sin embargo, otros autores tienden a pensar que tanto el relato de curación como el de disputa son pre-marcanos, que son ambientaciones teológicas que la tradición

<sup>21</sup> MEIER, JOHN P. *o. c.*, v. II/2, 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 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>22</sup> Se trata de nuestra tesis para acceder al título de magíster en teología, VÁSQUEZ SARRAZOLA, JHON J. *La curación de un paralítico en Cafarnaúm (Mc 2,1-12)*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2006.

<sup>23</sup> BULTMANN, RUDOLF. *o. c.*, 75; DIBELIUS, MARTIN. *La historia de las formas evangélicas*, Clásicos de la Ciencia Bíblica 2, Edicep, Valencia 1984, 70-71.

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 kerygmática: su evangelio a través de la ilación redaccional elaborada en los vv.1-2<sup>24</sup>.

Por otro lado, son más los críticos quienes tienden a considerar el relato de disputa como tradición secundaria, incluso redaccional<sup>25</sup>. Varios motivos llevan a considerar tal hipótesis: la pasiva del v.5 (**a)fi/entai**: «[tus pecados] *te son perdonados*»<sup>26</sup> 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 (**e0kei= kaqh/menoi**), 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.

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*.

<sup>24</sup> TAYLOR, VINCENT. *The Gospel According to St. Mark*, Macmillan, London 1955, 191; KAPKIN, DAVID. *Marcos. Historia humana del Hijo de Dios*, Centro Carismático Minuto del Dios, Medellín 1997, 90. Taylor elabora una teoría según la cual existe una doble forma pre-marcana de un mismo relato histórico (*double Tradition*). 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>25</sup> CEROKE, CHRISTIAN P, *o. c.*, 388-390; KAPKIN, DAVID. *o. c.*, 89.

<sup>26</sup> La lectura del presente de voz pasiva es la mejor atestada en los Mss. Algunos Mss. (A, C, D, K, L, W, P) leen un perfecto de voz pasiva en tercera persona del plural (a)fe/wntai), 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» ({B}). Sobre esto, Cf. METZGER, BRUCE M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies Greek New Testament* (New York: United Bible Societies, 1971) 66. También FITZMYER, JOSEPH A. *El evangelio según Lucas*. 4 vols. (Madrid: Cristiandad, 1987) II, 519-520, 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; lectura ésta última que aparece en Mss. del texto marcano (A, C, D, K, L, W). Sobre estas lecturas, Cf. ALAND, KURT-BLACK, MATTHEW-MARTINI, CARLO M.-METZGER, BRUCE M.-WIKGREN, ALLEN (eds). *The Greek New Testament*, United Bible Societies, New York 1975<sup>3</sup>, *ad loc.*

## 2.2 La mentalidad del hombre moderno y la mentalidad del hombre antiguo

La estructura mental con la cual se observaban y entendían los diferentes fenómenos de la vida ordinaria, tales como la física de los astros (astrofísica) y la realidad como sistema (cosmología), así como las enfermedades corporales (ciencia médica), era muy diferente a la mentalidad con la cual, en nuestro tiempo, se analizan y comprenden 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>27</sup>, debemos recalcar que los autores del NT fueron hombres de su época, quienes relataban hechos que les habían 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*. Esto está en acuerdo con la intencionalidad de dichos escritos. Por un lado, esto no quiere decir que el mundo secular antiguo 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>28</sup>; y esto, aún siendo la curación religiosa y la magia asuntos perfectamente diferenciados en la antigüedad<sup>29</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 Dios como entidad rectora de la misma<sup>30</sup>. Y es precisamente éste

<sup>27</sup> Cf. GIL, LUIS. «Las Curaciones del Nuevo Testamento», en *Cuadernos de Filología Clásica*, v. 8, Madrid 1998, 9-42; y MEIER, JOHN P., *o. c.*, v. 2/2, 598-599 y 623-625.

<sup>28</sup> Por ejemplo, la escuela epicúrea (Epicuro, Lucrecio, Cicerón, Luciano) 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, JOHN P., *o. c.*, II/2, 644, nota al pie n. 1.

<sup>29</sup> GIL, LUIS. *o. c.*, 19-20.

<sup>30</sup> 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 *κοσμός*. Se considera más productivo rectificar un punto. Concretamente, en la naturaleza de la creencia bíblica que entiende las curaciones como obras portentosas de Yhwh a favor del hombre se encierra una cosmología *dualista funcional*, es decir, si

punto, además de ser fuente de la moderna perplejidad ante relatos del cariz del relato marcano de la curación del parálítico 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 acciones 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 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>31</sup>.

### 2.3 La forma del relato de curación

La curación del parálítico 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>32</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).

se entiende a Yhwh 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 Yhwh, es el causante del mal. Por ello, la enfermedad y la idolatría son colaterales, y por lo mismo, la curación física y la salvación son realidades teológicas sinónimas. Sobre esto, Cf. KRUSE, HEINZ. «Das Reich Satans», en *Biblica*, v. 58, n. 1, Roma 1977, 1-28 (sobretudo la primera parte del artículo: «*Der Hintergrund: Der Dämonenglaube des Neuen Testaments*», 1-37).

<sup>31</sup> Podrían ser excepciones otras curaciones marcanas, plagadas de elementos mágicos, tales como saliva (Cf. Mc 7,33), energías (Cf. Mc 5,30) y palabras mágicas (Cf. Mc 5,41; 7,34).

<sup>32</sup> La expresión **qerapei/h**, presente en los tratados médicos convencionales incluso desde Homero (con la forma **qerapei/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, LUIS. *o. c.*, 14; y también LIBIANO HUNDAIN, J. M. «Aspectos fonéticos y morfológicos de dos tratados del *Corpus Hippocraticum*», en *Cuadernos de Filología Clásica*, v. 121, Madrid 2002, 19.

En el relato de curación (vv.3-5.11-12), que se entiende perfectamente sin la lectura de los vv.6-10, se tienen todos los elementos típicos de todo relato de curación<sup>33</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 de la efectividad del milagro (v.12b). 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.6-9, pertenece a una tradición que se transmitió y desarrolló aislada de aquella en la cual se transmitió el milagro de la curación del paralítico.

La moderna comprensión de los relatos de curación es tan rígida en sus formas que no permite la introducción de motivos polémicos 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<sup>34</sup>. 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 es que 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 **αἵρεω** (perdonar), voz que se debe traducir como: «[tus pecados] te *son perdonados* [por Dios]<sup>35</sup>». 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* (**εὐουσι/α**) para perdonar los pecados. Así, el v.5 está afirmando qué tipo de poder es el del Hijo del hombre: un poder divino.

<sup>33</sup> Sobre las características concretas y una clasificación de tales narraciones, Cf. MEIER, JOHN P. *o. c.*, II/2, 781-839.

<sup>34</sup> SANDERS, ED PARISH. *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (Society of New Testament Studies Monograph Series 9; Cambridge: Cambridge University Press, 1969), cuestiona el optimismo de la historia de las formas, que se crea capaz de prolongar las tendencias de la tradición visibles en los evangelios hasta la prehistoria oral de la tradición. Sanders no observa ningunas «leyes de transmisión». En su análisis sólo observa cierta tendencia general a la popularización de la forma y el lenguaje, i.e. sintaxis más sencilla, sustitución del discurso indirecto por uno directo, incremento de los detalles.

<sup>35</sup> La investigación gramatical ha hecho énfasis en entender la voz pasiva de ciertas expresiones como la *pasiva teológica*: forma pasiva de los verbos «que se emplea para evitar nombrar directamente a Dios». Cf. ZERWICK, MAX. *Biblical Greek. Illustrated by Examples*, Biblical Institute Press, Rome 1963, § 236.

## 2.4 El sentido de Mc 2,6-10

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. En los vv.6-10 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 esperaría, «levántate, toma tu camilla y camina», sino: «hijo, tus pecados te son perdonados». Este extraño cambio permite introducir súbitamente nuevos personajes: los escribas. Se obtiene ya no un relato de curación, sino uno de confrontación: Jesús enfrentado con los escribas, es decir, contra la Ley y su autoridad<sup>36</sup>.

El tema propuesto en estos versículos se encuentra resumido en el v.7, y la reacción de Jesús (vv.8-10). En primer lugar, la primera frase del v.7 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, cuatro de ellas en Marcos<sup>37</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 cual Jesús es llevado a la cruz: la blasfemia, es decir, otorgase la

<sup>36</sup> GNILKA, *o. c.*, v. I, 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. 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. Sin embargo, abstrayéndonos de un marco puramente teológico y ubicándonos en uno histórico, debemos recordar continuamente las limitaciones de nuestro conocimiento sobre la relación que los judíos galileos mantenían con la Ley, marco exacto donde se debe ubicar toda pregunta que indague por la relación de Jesús frente a la Ley. Sobre esto, Cf. MEIER, JOHN P. «The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on Sabbath», en *the Catholic Biblical Quarterly*, v. 66, n. 4, Washington 2004, 561-581; SANDERS, ED PARISH. *Jesús en Galilea*, en DONNELLY, DORIS (ed). *Jesús. Un coloquio en tierra Santa*, ágora 16; Verbo Divino, Estella 2004, 11-38.

<sup>37</sup> Estadísticas: Mt x 3 (12,31; 15,19; 26,65); Mc x 4 (2,7; 3,28; 7,22; 14,64); Lc x 1 (5,21); Jn x 1 (10,33); Ef x 1 (4,31); Col x 1 (3,8); Jud x 1 (v.9); Ap x 5 (2,9; 13,1.5.6; 17,3). Las estadísticas se encuentran en PARKER, J. G. *Léxico-concordancia del Nuevo Testamento. En griego y español* (El Paso, Mundo Hispano, Texas 1982, 195-196.

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>38</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 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>39</sup>; es decir, en el papel autoritativo y apocalíptico que Jesús se otorgaba a sí mismo<sup>40</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 Brown<sup>41</sup>, en la perícopa de Jn 5,16-30 se presenta más que un simple conflicto sabático entre Jesús y los judíos. Al curar Jesús en sábado a un impedido, se estaba otorgando a sí mismo la autoridad divina (Cf. Jn 5,17-18.21). Según la tradición judía, sólo Dios podía actuar en sábado<sup>42</sup>. 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.

<sup>38</sup> BROWN, RAYMOND E. *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. 2 vols. Anchor Bible Reference Library; Garden city, Doubleday, New York 1994, I, 536-538, señala que la mayoría de los especialistas están de acuerdo en afirmar que es la proclamación de Jesús como «Hijo del hombre» exaltado lo que señala el Sumo sacerdote como blasfemia, entendiendo la afirmación de Jesús de Mc 14,62 como una cita compuesta del Sal 110,1 y Dn 7,13. Aunque KAPKIN, DAVID. *o. c.*, 634-635, señala que la expresión «Hijo del Bendito» a la luz de un texto de Qumrán (4Q243, o *4QPseudo-Daniel*), permite entender la sentencia del Sumo sacerdote como una sentencia blasfema de Jesús en la que reclama tener la misma autoridad que Dios, en dicho texto, según lo presenta un reconocido especialista en Qumrán, GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO. *Textos de Qumrán. Edición y Traducción*, Trotta, Madrid 1993<sup>4</sup>, 331-332, no se aprecia la referencia hecha por Kapkin.

<sup>39</sup> MALLY, EDWARD. *Evangelio según san Marcos*, en BROWN, R.E., FITZMYER, J.A. Y MURPHY, R.E. *Comentario bíblico «San Jerónimo»*. 5 vols., Cristiandad, Madrid 1979, III, § 42:89.

<sup>40</sup> Cf. BROWN, RAYMOND E. *The Death of the Messiah*. 2 vols., Anchor Bible Reference Library; Garden city, Doubleday, New York 1994, I, 520-527.

<sup>41</sup> BROWN, RAYMOND E. *El Evangelio según Juan*. 2 vols., Cristiandad, Madrid 1999, I, 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».

<sup>42</sup> Cf. BERNARD, J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*. 2 vols. The International Critical Commentary; T. & T. Clark, Edinburgh 1928) I, 236, quien cita a Rabí Johanan (TalBab *Taanith*, 2a, para explicar que la tradición judía entendía que Yhwh retiene y utiliza, aún en sábado, tres llaves que a *nadie* confía: la llave de la lluvia, la del nacimiento y la llave de la resurrección de los muertos.

Así, tanto en Mc 2,6, como en Lc 4,64 y en Jn 5,18 se observa que Jesús actúa 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».

En segundo lugar, En los vv.8-10a 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 realmente una pregunta 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 y divinidad de Jesús, quien no sólo perdona los pecados, sino que también conoce el corazón del hombre. Ahora bien, con base en 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 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?» (v.9). Ésta, a su vez, es otra 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 al 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.

### 3. CONCLUSIÓN

#### 3.1 El sentido de la perícopa en su estado actual

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 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 marcana de la curación del paralítico 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

cómo el hombre, en general, es salvado por la fe en Jesús<sup>43</sup>. En ella 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, 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 del evangelista, tal afirmación, enunciada como mordaz pregunta retórica por los escribas en el v.7, crea inquietudes: ¿el evangelista pensó que Jesús era Dios (Yhwh)?, y si tal fuese el caso ¿cómo mantener, al mismo tiempo, una doctrina monoteísta? ¿Acaso creyó que Jesús era uno de tantos dioses?<sup>44</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<sup>45</sup>.

<sup>43</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*, v. 30, Cambridge 1984, 395-415. (Citado en MEIER, o. c., II/2, 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 (**to4ra=**) 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.

<sup>44</sup> BROWN, RAYMOND E. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 97; Sígueme, Salamanca 2001, 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 asumida en el 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 especial de relación existente entre Jesús y Dios. De hecho, este elemento teológico fue el motivo del primer gran cisma cristiano: la iglesia helenista y la iglesia judeocristiana. Sobre esto, Cf. DANÉLOU, JEAN. *Teología del judeocristianismo*, Cristiandad, Madrid 2005, 77-125.

<sup>45</sup> BECKER, JÜRGEN. *Pablo. El apóstol de los paganos*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 83; Sígueme, Salamanca 1996, 316-324; KÜNG, HANS. *El Cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid 1997, 129-131. A los tres elementos (i.e. nueva comprensión de: la Biblia, la Ley y la iglesia como «Pueblo de Dios») que señala Küng como vértices del nuevo «paradigma del cristianismo», se debe agregar una nueva estructura de la metafísica del cristianismo primitivo. Yhwh no está solo, y Jesús comienza a ser entendido más allá de su significado profético y mesiánico.

### 3.2 El punto teológico de la perícopa (la doctrina de la justificación «dramatizada»)

La perícopa hace referencia no sólo a la curación física y mental del parálítico, 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 observa 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 (*salud* física). Aunque en una investigación crítica seria se debe entender 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), ella ha de reconocer, así mismo, la legitimidad y lo sugerente de tal idea para una teología práctica. Es decir, detrás de la imagen del pecado-enfermedad como causa-efecto, subyace una rica teología de la gracia divina en la cual la fe sirve como detonante de la comunión de Dios con el hombre, de la salvación del género humano.

### 3.3 Hacia una hermenéutica comprensiva de la riquezas históricas y teológicas del texto (una meta-hermenéutica)

El actuar de la gracia divina, a través de la palabra justificante promulgada en las obras de Jesús, como son las curaciones milagrosas –y en éste único caso en el cual una curación milagrosa está unida con el perdón de los pecados–, es uno de magnitudes meta-históricas. Es inmanente a sí mismo. Por ello, una hermenéutica capaz de aprehender su sentido debe proponerse como una meta-hermenéutica.

El Concilio Vaticano II propone como primer y mejor principio hermenéutico el leer las sagradas Escrituras «con el mismo Espíritu con el que se escribió»<sup>46</sup>. De esta, y no de otra forma, debe ser entendida la afirmación del Concilio cuando exige que «el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la sagrada teología»<sup>47</sup>. Es labor de los exegetas, y no sólo de los teólogos sistemáticos, el encontrar una forma en la cual el Espíritu pueda estar involucrado en la investigación científica de la Biblia<sup>48</sup>. No creo que un conocimiento científico de la Biblia tenga que destruir o impedir uno pneumatológico y psicológico.

<sup>46</sup> CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 12.

<sup>47</sup> *Ibid.*, n.24.

<sup>48</sup> Así reza el lineamiento general propuesto por la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Documentos I; Verbo Divino, Estella 2002, 66-69.

La exégesis bíblica y la teología sistemática deben avanzar hacia una hermenéutica en la cual este actuar interpretativo y actualizante permanezca vivo y operante, no sobrevalorado, pero tampoco infravalorado<sup>49</sup>. También se debe entender que la Revelación es una de doble sentido: uno psicológico o *externo*, y otro propio o *interno*. Puesto que el hombre es el sujeto que siempre estará inmerso en el proceso del conocimiento, una hermenéutica que se proclame como fiel, debería considerar con seriedad que su enfoque siempre estará limitado por el aspecto psicológico, aún más cuando el objeto de su conocimiento es el ser (sentido) *interno* de los textos que trata<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> BARTH, KARL. *Introducción a la teología evangélica*, Verdad e Imagen 166; Sígueme, Salamanca 2006, 204-212; *La proclamación del Evangelio*, Diálogo, Serie B16; Sígueme, Salamanca 1969, 19-27 y 55-62.

<sup>50</sup> ALONSO SCHÖKEL, LUIS. *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Academia Christiana 27; Cristiandad, Madrid 1986<sup>3</sup>, 302-313. Aquí Alonso Schökel sigue, en parte, el trabajo de MEYERHOFF, HANS. *Time in Literature*, Berkeley 1960.